



FACULTAD DE  
**FILOSOFÍA Y**  
**HUMANIDADES**  
UNIVERSIDAD DE CHILE

Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía

**Investigación breve sobre los presupuestos filosóficos en la  
distinción personal y unidad sustancial trinitaria en los tres  
grandes Capadocios**

Informe de Seminario para optar al grado de Licenciatura en Filosofía

Sergio Arroyo

Profesor guía: Claudio Pierantoni

Santiago de Chile

2019

## Resumen

El presente trabajo tiene básica y generalmente como objetivo estudiar de qué manera influyen filosóficamente conceptos concebidos como tradicionales en la metafísica y ontología antigua y tardoantigua griega insertados en un contexto cristiano que busca desarrollar fórmulas trinitarias más elaboradas durante la segunda mitad del siglo cuarto d.C. Concretamente, se buscará dilucidar y demostrar cómo los conceptos griegos de *hypostasis* y *ousía*, con su propia historia y carga filosófica, llegan a ser los conceptos capitales de una formulación trinitaria que notablemente disipa, durante la segunda mitad del siglo cuarto d.C, equívocos doctrinales y da una forma más definitiva y canónica al dogma trinitario cristiano gracias al tratamiento que los Capadocios, padres griegos hacen de dichos conceptos. Esto quiere decir que la principal pretensión que se buscará defender aquí es considerar que los Capadocios se valieron de conceptos griegos tradicionalmente filosóficos.

Para llevar a cabo dicha empresa, inicialmente se hará un rastreo del uso de los conceptos de *ousia* e *hypostasis* previo a la discusión capadocia cristiana, con el fin de evidenciar los principales rasgos filosóficos contenidos en ellos, considerando también el tratamiento que hizo Orígenes de los conceptos, aproximadamente dos siglos antes. Ya teniendo los antecedentes filosóficos a la vista, y luego de mostrar independientemente los planteamientos Capadocios en torno a la Trinidad, se evidenciarán las influencias filosóficas contenidas en su tratamiento y sus concepciones contextualizadas históricamente en el debate. Dificultades no menores que surgen al emprender este proyecto son, principalmente, la incongruencia interna entre posturas heterodoxas y la ausencia de obras traducidas tangentes al tema. El recorrido recién enunciado mostraría como resultado lo siguiente: 1) La evolución y el uso que se le daba a los términos *ousia* e *hypostasis* en ámbitos filosóficos y teológicos. 2) Los teólogos de ese entonces se valieron de dichos conceptos y asumieron su carga filosófica e histórica para cimentar sus doctrinas trinitarias.

## Índice

Introducción _____	3
1) Antecedentes filosóficos del debate Capadocio _____	4
2) Aproximación a la distinción: Orígenes de Alejandría _____	12
3) Articulación doctrinal capadocia y su recepción filosófica _____	14
4) Concepciones capadocias generales consideradas en sí mismas _____	16
4.1) Breve precisión sobre la sustancia _____	22
4.2) Argumentos estructurales de la obra de Gregorio de Nisa _____	24
4.3) Las 5 Oraciones Teológicas: obra cúlmine de Gregorio Nacienceno _____	27
4.3.1) Oración 27 _____	29
4.3.2) Oración 28 _____	30
4.3.3) Oración 29 _____	31
4.3.4) Oración 30 _____	40
4.3.5) Oración 31 _____	42
5) Discusión Capadocia contextualizada históricamente: influjo de Atanasio _____	45
6) Respuesta de los Capadocios a las acusaciones: aporte de Gregorio Niseno _____	61
7) Consagración formal de los planteamientos Capadocios _____	67
Conclusión _____	71
Bibliografía _____	73

## Introducción

El origen de la fórmula trinitaria que articula tres personas y una sustancia según lo que se formuló en el concilio de Constantinopla el año 381 y 382<sup>1</sup> principalmente gracias a los padres griegos Capadocios<sup>2</sup>, a saber, *mia ousia, treis hypostaseis*, y los conceptos claves contenidos en ella (*ousia* e *hypostaseis*), los cuales eran bastante propios de la filosofía griega, fueron el principal motor que incitó esta breve investigación.

Hallar fundamentos filosóficos por detrás de esta sentencia eclesiástica, encontrar los diversos tipos de uso (tanto filosóficos como teológicos) que se le daban a estos términos antes y durante el debate trinitario parecen darle peso a esta idea y marcar las directrices y el norte investigativo.

El hacer notar que los padres Capadocios de la segunda mitad del siglo IV se valieron de términos griegos para cimentar sus doctrinas trinitarias, asumiendo su historia y carga filosófica, es un hecho que, por medio de esta investigación, se busca corroborar. Análogo a este planteamiento sitúo (solo por fines ilustrativos) la teoría científica del flogisto, teoría que ocupa un término griego que solamente se usó un par de veces en la obra aristotélica<sup>3</sup> y en un drama griego<sup>4</sup>, ambas fuera del contexto empleado en la posterior teoría científica.

Para poder satisfacer lo previamente enunciado, se tomará como punto de partida las nociones de los conceptos previas al debate trinitario. Es decir, el punto de partida será evidenciar la noción de persona o individuo en el pensamiento antiguo (si es que lo hay) y constatar sus rasgos filosóficos (capítulo 1), para posteriormente, teniendo en cuenta estas nociones, ir tentativamente aproximándose a tratamientos más teológicos que tengan como antecedente dichas influencias vistas desde el punto de partida (capítulo 2). Ya teniendo esto, se pasará a exponer una articulación doctrinal capadocia que evidencie la recepción

---

<sup>1</sup> Muy al final de esta investigación, se hará alusión formal de esta sentencia eclesiástica.

<sup>2</sup> Asia menor, Turquía.

<sup>3</sup> Véase Aristóteles, *Metereologica* 387b18.

<sup>4</sup> Véase Sófocles, *Electra* 58.

filosófica previamente expuesta (capítulo 3) y así posibilitar un tratamiento general de los argumentos de dichos autores pero de un modo independiente (capítulo 4), ya que, de este modo, se evitan las confusiones que conllevan disputas en las que se enfrascan diversos autores rivales entre sí con argumentos de todo tipo: lo que busca esta metodología es mostrar los argumentos de los autores del modo más claro y simple posible para que, al momento de situarlos en un contexto histórico que puede prestarse a confusiones por su dinámica de acusación-respuesta, no se hagan vagos ni confusos. Luego de ver los principales ejes argumentativos de los autores de modo separado, se procederá a ver la discusión capadocia trinitaria, en torno a los términos, de un modo contextualizado e histórico teniendo como hilo conductor a Basilio (capítulos 5 y 6) y finalmente hacer patente como se consagra la doctrina de los tres padres Capadocios (capítulo 7).

Una precisión en torno al modo de citar es preciso hacer aquí: en vista de que buena parte de las traducciones de las obras no refiere exactamente al pasaje del texto original que está traduciéndose y, sintiendo la extrema necesidad de aplicar un sistema homogéneo de referencias que armonice las traducciones y los textos originales, cada vez que se cite una traducción de alguna obra, aparecerá como referencia al pie de página el pasaje del texto original que está siendo traducido y no la referencia a la traducción. Las traducciones serán debidamente mencionadas en la bibliografía para cualquier consulta pertinente. Además, en vista de que en esta investigación es importante referirnos a los conceptos del texto original para dilucidar algún punto o explicación, se replicarán extractos de los pasajes para mantener fidelidad y cercanía directa con el texto de algún determinado autor.

## **1) Antecedentes filosóficos del debate Capadocio**

La noción de persona bajo un contexto en el cual se estaba incipientemente conformando la doctrina trinitaria que afirma tres *personas/hipóstasis* y una *ousia* en ellas es, como ya se insinuó, el norte investigativo de este trabajo. Por lo tanto, la noción de persona trinitaria,

entre otras cosas como la noción de *sustancia*, bajo este mismo contexto, será un concepto capital a investigar.

Una de los primeros movimientos que parece ser sensato hacer es un escrutinio de las nociones existentes previas al tratamiento cristiano anteriormente mencionado, es decir, tratar de darle respuesta a la pregunta de si realmente existió una noción de *persona* en la antigüedad que esté a la base, o como al menos antecedente, de dicha problemática.

Se tiene clara documentación que Porfirio, famoso discípulo de Plotino (filósofo neoplatónico), concibe un individuo<sup>5</sup> como una colección única de propiedades. Por otro lado, Aristóteles considera que dicho individuo no puede ser definido<sup>6</sup>. Estas observaciones en esta fase tan incipiente serán cruciales en esta investigación. Respecto a Platón y al recién mencionado estagirita, ellos hablan de *ideas* (εἶδος) o *formas* (μορφή), es decir, un conjunto de cosas que tienen un nombre común<sup>7</sup>: universales. Ambos filósofos, no obstante, concuerdan en que hay una forma o idea de humano<sup>8</sup>. Antes de Plotino, la opinión general de los platónicos parece que consistía en que solamente existen ideas de los universales, no de los individuos. Plotino, si bien no rechaza las formas de los universales, deja abierta como legítima la posibilidad de que existan formas de individuos humanos. Bajo esta concepción, uno podría hablar legítimamente de una forma de Sócrates, por ejemplo<sup>9</sup>.

La pregunta que parece surgir a partir de lo planteado es la siguiente: ¿Quiénes podrían haber influenciado la teoría plotiniana de las formas de los individuos? Dos parecen ser los factores que pudieron influenciar dicha concepción de Plotino: 1) Aristóteles, cuando dice lo siguiente en *Metafísica* 990b 10-15:

---

<sup>5</sup> Respecto a la precisión del individuo se tratará con mayor extensión y profundidad más adelante.

<sup>6</sup> Véase *Metafísica* 1036a5-6.

<sup>7</sup> Véase Platón, *República* 596a5-7.

<sup>8</sup> Véase, respecto a Platón, *Filebo* 15a. Respecto a Aristóteles véase *Ética nicomaquea* 1096b1.

<sup>9</sup> Véase *Enéadas* V, 7. En este tratado (18) indudablemente se habla de *formas de individuos* de un modo, digamos, directo. Es patente, respecto a este punto, que hay un buen número de pasajes en las *Enéadas* que parecen negarlas. Quizá la conclusión más cauta aquí podría ser la siguiente: sostuvo que existían ideas de individuos humanos además de (e incluidos en) la Idea de Hombre.

“Así, de acuerdo con las argumentaciones que parten de la existencia de las ciencias, habrá Formas de todas aquellas cosas de que hay ciencias; y de acuerdo con (el argumento de) «lo uno que abarca a muchos», (las habrá hasta) de las negaciones; y, en fin, de acuerdo con (el argumento de) que «es posible pensar en algo aún después de destruido», (las habrá) de las cosas corruptibles, puesto que de ellas queda una cierta imagen.”

Y 2) La distinción estoica entre lo cualificado de modo común (κοινῶς ποιόν) y lo cualificado de modo particular (ἰδίως ποιόν), distinción que aclara el panorama respecto al ποιόν, el cual corresponde a la segunda categoría estoica<sup>10</sup>. Ya en Plotino tenemos una sugerencia que recoge dicha distinción al notar que, si las formas son muchas, forzosamente habrá en ellas algo común, y habrá además algo propio, aquello por lo que difiere una de otra.<sup>11</sup>

Una pequeña pero necesaria acotación es preciso hacer aquí que concierne a la *Enéada V*, 7: los pasajes en cuestión solamente apuntan a modelar una noción de individuo, no a una noción de individualidad en tanto personalidad.

Habiendo ya hecho previamente un superficial esbozo concerniente a las concepciones de Aristóteles respecto a qué entendía por *individuo*, es preciso profundizar dicha investigación. Una de las obras capitales que versan sobre este tema es la de las *Categorías*. El estagirita ahí, en el principio de su obra (1a16-19) postula que, de lo que se dice, algunas implican mezcla<sup>12</sup> y otras no. De entre las primeras tenemos, por ejemplo, “el hombre corre”, etc.; de entre las segundas, “hombre”, “buey”, “corre”, etc. De estas últimas, cada una de ellas significa, contiene o evidencia, ya sea *sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, tenencia, acción y afección*. Estas cosas recién enumeradas corresponden a

---

<sup>10</sup> Respecto a la identificación de las categorías estoicas se hablará más adelante.

<sup>11</sup> *Enéadas* II,4.4. La traducción seguida es la siguiente: Plotino, *Enéadas V-VI*, trad. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1998.

<sup>12</sup> Si se toma en un sentido discursivo, debería entenderse como mezcla de palabras.

las categorías aristotélicas (1b25-27). En obras más tardías, el autor llama a estas nueve categorías como *accidentes*.

Tratando sobre la categoría de *substancia*, identifica que hay sustancias primarias y, otras, secundarias. Las primeras las denomina *individuos*; las segundas *géneros* y *especies* (Cat. 2a11-18). El punto de vista ontológico que enuncia estas sustancias primarias y secundarias fácil y legítimamente puede ser llevado a un plano lógico para ilustrar la diferencia entre *individuo* y *especie*.

Un punto capital respecto al tratamiento del estagirita hasta aquí enunciado es preciso hacer, ya que de aquello dependerá el enfoque investigativo que se tendrá de dichas materias dentro de la problemática e hilo conductor principal. Aristóteles pensaba, en Met. 1036a 1-6, que de cualquier círculo particular, sea sensible o inteligible (llamaba círculos inteligibles a aquellos matemáticos y sensibles a los de bronce o madera) no hay definición, sino que solamente se captan mediante el pensamiento o la percepción sensible. A partir de esta importantísima cita hay dos cosas que decir: 1) Como consecuencia directa, para el estagirita el individuo no puede ser definido y 2) Se prueba que, a partir de la cita y lo previamente mencionado, la filosofía solamente puede estar preocupada de los individuos solamente en tanto ellos sean miembros de una clase. Si el problema del status que tienen los individuos quedan relegados a un plano secundario de atención, con mayor razón (y obviamente) quedará del mismo modo una teoría de los individuos que precise la *individualidad* (en este caso, una teoría de la *personalidad*).

Respecto a los relativos tenemos de Aristóteles lo siguiente:

*“Llamamos relativa a una cosa cuando se dice que ella existe del modo que existe porque existe en dependencia de otra cosa, o bien, porque su existencia está referida o relacionada con algo que está de alguna otra manera. Así, lo "más grande" se dice ser mayor o más grande por referencia a algo que está fuera de él.*



(...) *Se llama "doble" lo que por su existir es doble de algo. Y lo mismo en todos los términos de cada clase análoga a esta.*"<sup>13</sup>

Siguiendo este mismo tratamiento el autor, líneas más adelante propone que los relativos son, generalmente, simultáneos por naturaleza al decir que, por ejemplo, al no haber esclavo no hay, por tanto, amo (7b15-21) y que no hay sustancias que puedan ser relativas (8b15). Para probar que el Padre y el Hijo son divinos y coeternos, los escritores cristianos, dentro del periodo contextualizado previamente, se valen de esta propiedad de simultaneidad por naturaleza esbozada por el filósofo griego<sup>14</sup>.

Pasando a otras materias, a saber, acerca de planteamientos estoicos (sin desviarnos del tema central), tenemos lo siguiente: al igual que Aristóteles, los estoicos plantean su propio sistema de categorías, las cuales son cuatro, a saber, 1) Sustancia o substrato (ὕποκείμενον) 2) lo cualificado (ποιόν) 3) Disposición (πῶς ἔχον) y 4) Disposición relativa (πρὸς τί πως ἔχον). Según el planteamiento estoico, la primera categoría (quizás la más importante en esta investigación, corresponde a la materia, es decir, se corresponde a la sustancia, la cual es la materia prima no cualificada de toda cosa existente<sup>15</sup>.

Respecto a la segunda categoría aristotélica, ellos la dividen en 2, a saber lo particularmente cualificado (ιδίως ποιόν) y lo comúnmente cualificado (κοινῶς ποιόν). Dicha distinción, siendo sintético, la usaron para distinguir lo que los aristotélicos y lo que aún hoy se entiende como individuo y especie respectivamente. En otras palabras, ellos usaron su segunda categoría para hacer una distinción para la cual Aristóteles había empleado su primera categoría, es decir, la de sustancia. Un ejemplo de lo que ellos entendían como ιδίως ποιόν es Platón o Díon y Teón, personajes clave en un ejemplo acerca de la doctrina

---

<sup>13</sup> *Cat.* 6a36-40. Como referencia a las *Cat.* se siguió Aristóteles, *Complete Works*, trad. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991.

<sup>14</sup> No obstante, el estagirita parece notar ciertas excepciones a la regla: lo conocible parece ser anterior por naturaleza al conocimiento, así como exactamente pasa con lo perceptible y medible.

<sup>15</sup> Véase Long, *Hellenistic philosophy : Stoics, Epicureans, Sceptics*. London, 1974. Véase también Long, A. & Sedley, D. *The Hellenistic philosophers*, Cambridge Cambridgehire New York: Cambridge University Press, 1987.

de la identidad estoica (que no será tratada aquí por falta de relevancia y mucha complejidad).

Es bastante valioso mencionar aquí, a modo de acotación, una referencia a los estoicos hecha por el neoplatónico Simplicio durante el siglo sexto<sup>16</sup> que conecta el *ιδίως ποιόν* con las formas de los individuos de Plotino: “En el caso de entidades compuestas allí existe forma individual que refiere a lo que los estoicos mencionan con *ιδίως ποιόν*.”<sup>17</sup>

Siguiendo el tratamiento de Simplicio, hay un notable pasaje de su *In aristotelis categorias commentarium* (48, 11-16) en el cual se dice que el substrato tiene dos sentidos según los estoicos y los pensadores antiguos: el primero corresponde al de materia incualificada, que Aristóteles llama *δύναμις*. El segundo sentido es el entidad cualificada, ya sea de un modo peculiar o común. El autor pone los ejemplos del bronce y Sócrates respecto a lo enunciado recientemente. Bajo esta consideración, Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa usan categorías estoicas (ya sea a favor o en contra), como se buscará demostrar posteriormente.

Ahora bien, para hilar un poco más fino respecto al tema y empresa principal, se tiene que ya en Platón se puede sondear la concepción de un sensible particular como una colección (*ἄθροισμα*) de propiedades. Para ser más fieles con el planteamiento, es preciso reproducir el pasaje pertinente:

*“ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, sino que siempre llega a ser para alguien. Es más, el ser debería eliminarse en todos los casos, pero muchas veces, lo mismo que ahora, nos hemos visto obligados a utilizar esta palabra por costumbre e ignorancia. Ahora bien, según la doctrina de los sabios, esto no se debe hacer, ni hay que aceptar términos que, como «algo», «de alguien», «mio», «esto», «aquello» o cualquier otra palabra, atribuyan estabilidad a las*

---

<sup>16</sup> Si bien temporalmente queda fuera del contexto en discusión al ser posterior, es valioso debido a la riqueza en cuanto contenido presenta en referencia a los estoicos.

<sup>17</sup> *Ibíd.* I, 169.

*cosas. Al contrario, hay que hablar de ellas de acuerdo con la naturaleza, y hay que decir que están en proceso de llegar a ser y en vías de hacerse, destruirse o alterarse, pues si uno, al hablar, atribuye estabilidad a las cosas, se verá fácilmente refutado. Es necesario utilizar esta forma de expresión tanto al tratar de las cosas aisladas, como de la multiplicidad que constituye un agregado. A este agregado, precisamente, es al que se le da la denominación de Hombre, piedra o la de cada ser viviente y especie.”<sup>18</sup>*

De esta cita, se puede extraer directamente que, de acuerdo con esta teoría de la percepción, ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y esto significa que las cosas de las que tenemos experiencia no son más que un agregado o colección de cualidades sensibles, que no existirían sin la interacción del sujeto y el objeto de la percepción. Plotino también elabora una teoría similar pero se mantiene cauto al momento de decir algo en este mismo sentido acerca de los inteligibles o la divinidad. Dicho autor, literalmente, describe una sustancia sensible como una conglomeración de cualidades y materia, cuya aparente *hypostasis* es un congreso de perceptibles y materia <sup>19</sup>.

Porfirio, continúa con el tratamiento de la sugerencia plotiniana al describir también un individuo como una colección única de propiedades que en sí mismas no son únicas. En su *Isagoge* (7, 20-26) da la pista clave: dice que Sócrates, aquel blanco, y aquel hijo de Sofronisco (suponiendo que sea hijo único) son llamados “individuo”. Son llamados individuos debido a que cada cosa está compuesta de una colección de propiedades que nunca puede ser la misma respecto a otra, ya que las propiedades de Sócrates no podrían ser las mismas para algún otro hombre particular. Las propiedades del hombre, en tanto común, serán las mismas para muchísimos; estrictamente hablando, para todos los hombres particulares en cuanto hombres.

---

<sup>18</sup> *Teeteto*, 157b-c. La traducción seguida es Platón, *Diálogos V*, trad. Santa Cruz, Madrid, Gredos, 1988.

<sup>19</sup> Véase *Enn.* VI 3.8.20. “ἡ αἰσθητὴ οὐσία συμφόρησις τις ποιότητων καὶ ὕλης.”; *Enn.* VI 3.10.16. “τὴν δοκοῦσαν ὑπόστασιν αὐτῆς σύνοδον τῶν πρὸς αἴσθησιν”.

A la luz de esta concepción de Porfirio, resulta totalmente legítimo que los Capadocios fueran familiares con esto, al menos respecto a Basilio<sup>20</sup> y Gregorio de Nisa<sup>21</sup>, como se verá en sus propios planteamientos más tarde. La obra recién mencionada de Porfirio (*Isagoge*) probablemente fue usada como guía iniciadora en las *Categorías* del estagirita y, dado su propósito introductorio (como su título lo insinúa), los argumentos allí presentados son menos sofisticados que los argumentos que Porfirio da en otras obras que comentan a Aristóteles.

Respecto a la documentación pertinente al sondeo bibliográfico de *ousia* e *hypostasis*, se tiene un valioso documento que nos da la pista sobre el tratamiento originario de dichos conceptos, los cuales desembocan en un tratamiento cristiano. Dicho documento es el siguiente:

*“Nos parece que los filósofos griegos nos han dado variadas definiciones de ousia, pero no han dado la más ligera noción de hypostasis. Ireneo Gramático efectivamente, en su Atticistes, declara que es un término bárbaro ya que no se halla en alguno de los antiguos, salvo ocasionalmente en un sentido totalmente diferente de aquel que se le otorga en el presente. Así, Sófocles en su tragedia titulada "Fénix" lo usa para referirse a "traición". En Menandro implica "salsa"; como si uno fuera a llamar hypostasis al sedimento que está en el fondo de un tonel de vino. Pero aunque los escritores filosóficos antiguos escasamente hicieron notar esta palabra, los más modernos lo han usado en vez de ousia frecuentemente.”*<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Véase *Adversus Eunomium* 2,4. Traducción y edición crítica de referencia: Basilio de Cesarea, *Contre Eunome*, Tomes 1 et 2 [suivi de] Apologie ; introd., trad. et notes de Bernard Sesboüé, S.J., avec la collab. pour le texte et l'introd. critiques de Georges Matthieu de Durand, o.p., et Louis Doutreleau, S.J. Paris : Éd. du Cerf, 1982-83. (Sources chrétiennes ; 299 et 305).

<sup>21</sup> Véase *Carta* 38, 2. Respecto a status y autoridad de esta carta, véase la nota 31. En estos pasajes se ve claramente que el ejemplo de Sócrates, puesto por Porfirio, es reemplazado por el apóstol Pedro, quien es descrito, en otras palabras, como una colección de propiedades. Traducción referencia de la obra basiliana: Basilio, *Letters and Select Works (Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd Series, Vol. 8)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).

<sup>22</sup> Sócrates Escolástico, *Historia Ecclesiastica* III, 7. Trad. referencia: Sócrates Escolástico, *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories (Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd Series, Vol. 2)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).

## 2) Aproximación a la distinción: Orígenes de Alejandría

Históricamente, *hypostasis* (sustantivo verbal de ὑφίστημι, poner o ponerse debajo como soporte) en su sentido primitivo estaba dado por un uso médico, de donde surgirá su sentido filosófico: “lo que en forma natural se deposita hacia abajo”<sup>23</sup>. Paralelo a esto, se tiene que Platón nunca ocupó el concepto de *hypostasis* dentro de su obra. Lo más cercano que usa Platón es su verbo ὑφίσταμαι: dos veces en *Filebo* 19a y en *Leyes* VI, 751e en el sentido de “afirmar que uno puede hacer alguna cosa”. Durante los siglos I y II d.C. predomina el platonismo medio (periodo transitorio entre el platonismo antiguo y el neoplatonismo) y la ecléctica filosofía judeo-helenística. La primera patrística tomó conceptos filosóficos (como *hypostasis*) de estos movimientos durante su declive: tal es el caso de Orígenes, el cual adopta dicho concepto y lo hace suyo dentro de sus doctrinas en el siglo III. Preliminarmente hay dos obras capitales que, bajo el contexto que se ha dado, tratan sobre el concepto de *hypostasis* y, en menor medida, sobre la *ousía*: El *Contra Celsum* y el *Comentarii in evangelium Joannis*. Respecto a la primera obra, cito los pasajes cruciales: “damos, pues, culto al Padre de la verdad y al Hijo, que es la verdad, los cuales son dos cosas por su hipóstasis, pero una sola por su concordia, por la armonía e identidad de su voluntad.”<sup>24</sup> Respecto a la segunda obra, se tiene el siguiente conjunto de citas:

*“Imaginan que el Hijo de Dios es la pronunciación del Padre depositada, por así decirlo, en sílabas, y no permiten que Él, si los examinamos más allá, alguna hipóstasis independiente, ni son claros sobre su esencia.”*<sup>25</sup> *“Consideramos, por tanto, que hay tres hipóstasis, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; y al mismo*

---

<sup>23</sup> Véase nota anterior.

<sup>24</sup> VIII, 12. De la última parte de la cita se puede recoger muy implícitamente la alusión a la *ousía* común. No es innecesario considerar aquí cierto pasaje bastante preciso respecto al tratamiento de los conceptos (véase X, 37) que dice que hay ciertos herejes que consideran al Padre y al Hijo uno no solamente por *ousía* sino también por *hypostasis*; según ciertas distinciones conceptuales, no según *hypostasis*. Es evidente que Orígenes busca una subsistencia real y efectiva independiente entre el Padre y el Hijo y no una mera distinción de palabra en tanto concepto mental. Traducción referencia: Orígenes, *Contra Celso*, trad. D. Ruiz, Madrid, BAC, 1996.

<sup>25</sup> I, 24, 151-152. Trad. referencia: Orígenes, *Origen's Commentary on John, Books 1-10, and Commentary on Matthew, Books 1, 2, and 10-14 (Ante-Nicene Fathers vol. 9)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).

*tiempo creemos que nada es increado sino el Padre. Por lo tanto, según el camino que es más pío y verídico, admitimos que todas las cosas fueron hechas por el Logos, y que el Espíritu Santo es lo más excelente y lo primero en el orden de todo lo que fue hecho por el Padre a través de Cristo.”<sup>26</sup>*

Orígenes insiste en la distinción real de las personas trinitarias, a las que llama *hypostasis* y reacciona contra los que hacen confusión de la noción del Padre y del Hijo concediendo que por *hypostasis* ellos son uno<sup>27</sup>. Siguiendo esto, rechaza la concepción modalista sabeliana<sup>28</sup> que dice que el Logos es palabra insubsistente, como la mera palabra pronunciada<sup>29</sup>. Este autor evita el término *prosopon* por considerarlo muy frágil, como sinónimo de presentación, aspecto o apariencia, lo cual lleva a modalismo.

Con respecto a la subordinación, evidente sobretudo en la última cita, es preciso acotar que nada tendrá que ver con la subordinación arriana posterior (que declarará creatura al Hijo). Orígenes, opuesto a cualquier visión materialista de Dios, corriente entre los cristianos de su época (siglo III), evita recurrir a la unidad de *physis* o de *ousía*, para que no se entendiera que un mismo sustrato material se divide en tres partes. La insistencia en la inmaterialidad de la generación, en el carácter correlativo de “padre” e “hijo”, permiten que el autor avance un significativo paso en el dogma trinitario al establecer la absoluta eternidad de la generación del *Logos*: no sólo el Unigénito ha existido siempre, sino que también Dios, desde siempre, es Padre.

---

<sup>26</sup> II, 10, 75-76. En esta cita es bastante patente la subordinación impuesta al Espíritu Santo y el nivel superior que el Logos ostenta por sobre aquel. No obstante, la subordinación presente entre el Padre y el Hijo (si es que la hay) no parece ser del mismo modo. Suponiendo y afirmando de antemano la generación eterna del Hijo, la subordinación etiológica entre ellos parece ser más plausible que la ontológica. Se puede rebatir a este punto y reafirmar la subordinación ontológica entre ellos al referirnos a esta cita misma cuando se dice que lo único increado es el Padre, lo cual conlleve directamente a una diferencia ontológica entre el Padre y el Hijo.

<sup>27</sup> Véase *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII, 14.

<sup>28</sup> Posición que, en resumen, considera una sola persona en realidad que se manifiesta de distintos modos.

<sup>29</sup> Similar observación hace Hipólito de Roma en su *Contra Noeto* XV,1. Trad. referencia: Hipólito, *Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix (Ante-Nicene Fathers vol. 5)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).

Orígenes en su *De Principiis* (I,2) hace patente las desastrosas consecuencias a las que se llegaría negando la existencia eterna del Hijo: Dios no sería siempre Padre. En el mismo pasaje, pero líneas más abajo, continúa con el tema diciendo que uno no puede ser padre sin tener un hijo. Esta última consideración sugiere la influencia de la categoría aristotélica *πρός τι*<sup>30</sup>, la cual fue tratada recientemente.

### 3) Articulación doctrinal capadocia y su recepción filosófica

Llevando este mismo tratamiento en un plano más cristiano, se tiene que el conocimiento de las categorías aristotélicas y su tratamiento distintivo de substancia pudo darse con relativa seguridad gracias al aporte de lógicos arrianos durante la década del 350. Previamente a este periodo se mantuvo prácticamente en silencio el tratamiento, conocimiento y divulgación de dicha doctrina dentro de los autores cristianos, con excepción de Hipólito de Roma, quien parece que conocer la doctrina de las substancias primarias y secundarias.

Bajo la discusión *hypostasis/ousia* en el tratamiento del concilio de Nicea celebrado el año 325 en el cual se ratifica el *homoousion* (consustancialidad entre el Padre y el Hijo), se tiene lo siguiente en la confesión de fe de dicho concilio: “Si alguien dice que el Hijo es de otra substancia o *hipóstasis*, la iglesia católica y apostólica lo anatematiza.” Es patente aquí que se toman como sinónimos ambos conceptos capitales, lo cual puede plantear un retroceso respecto a la incipiente empresa que buscaba distinguirlos.

No obstante, Atanasio de Alejandría, el precursor de la fe nicena y el más grande defensor de la consustancialidad Padre-Hijo, advierte los vacíos terminológicos que el concilio niceno ha dejado y reconoce la necesidad de distinguir entre dichos conceptos en su *Tomus ad Antiochenos*<sup>31</sup>, aceptando una interpretación que considere tres *hipóstasis* sin caer en

---

<sup>30</sup> Véase, *Cat.* 7b15.

<sup>31</sup> Véase cap. 5 y 6. Trad. seguida: Atanasio, *Tomo a los Antioquenos (Nicene and Post-Nicene Fathers series II, vol.4)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).

errores doctrinales. Ahora bien, si Atanasio ha jugado un rol que a todas luces no deja de ser importante en estas materias, las dificultades con las que se hallarán posteriormente los Capadocios en su lucha contra los “neo-arrianos”, luchadores herederos de la enemistad frente al *homoousion*, no habrían tenido lugar. No obstante, este es precisamente el caso que no se da.

Por otro lado, los Capadocios, que se hicieron notar desde la década del 360, rivalizaron con estos lógicos arrianos recién mencionados y usan el lenguaje de “particular” y “universal” para distinguir entre individuos y su sustancia común. No obstante, es difícil y demasiado arriesgado afirmar que ellos tomaron estas nociones directamente de Aristóteles o de manuales de lógica y filosofía que en ese entonces circulaban. Clara documentación, como se verá, se tiene de que el Niseno no admite grados de sustancia (οὐσία), ya sea en el caso de Dios, ya sea en el caso de los seres humanos. Postula también que el sujeto o sustrato mismo es el único al cual legítimamente se aplica la sustancia. A partir de este punto no menor, se colige que no hay diferencia de sustancia entre, al menos, el Padre y el Hijo. Dicha consideración es reforzada por Aristóteles si se toma en cuenta que el estagirita plantea claramente que la sustancia no admite variación de grados, es decir, la sustancia se dice en un sentido absoluto.

Pasando a otro punto, a saber, la relación existente entre las personas trinitarias más que el status propio de la sustancia (enfocada en la Trinidad), se tiene que, en los siglos III y IV se establecen argumentos para probar que el Hijo era Dios. Para hablar de la relación presente allí, Gregorio de Nisa, se vale de un conjunto de expresiones griegas para cimentar su doctrina:

-τὰ πρὸς τι

-πρὸς τί πως ἔχεῖν

-σχέσις.

La primera es propia de Aristóteles para designar relación (lit. las cosas relativas), la segunda es estoica y refiere a lo mismo (ocasionalmente también es usada por el estagirita y



tradicionalmente traducido como disposición relativa), y la tercera es un sustantivo por muchos griegos antiguos (salvo Aristóteles) para referir también a “relación”.

Basilio describe la sustancia del mundo creado como el sustrato material (*Adv. Eun.* 2,4,11) Gregorio de Nisa, por su lado, en su *Contra Eunomium* y en su *Ad Ablabium quod non sint tres dei* rechaza la definición estoica de sustancia y se apoya, de un modo más decidido, a la definición aristotélica al decir que por *ousía* no se refiere al sustrato material (CE III, 5 “ουσίαν δὲ λέγω νῦν οὐ τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον”). Además, diferenciándose de Basilio y los estoicos, piensa que hay diversas *οὐσίαι* creadas y no solamente una. Bajo el ejemplo propuesto por el autor, una es la sustancia del fuego, otra es la sustancia del agua, siendo diferentes sus “significados”.

Gregorio de Nisa en su *Adversus graecos ex communibus notionibus* ejemplifica de un modo más concreto lo que quiere decir cuando profesa que, si alguien dice que llamamos Pedro y Pablo y Barnabás tres sustancias parciales (ουσίας μερικῆς) entendidas como particulares (ιδιῆς) en un sentido más estricto, debería aquella persona reconocer que no se quiere decir ninguna otra cosa más que el individuo, el cual corresponde a la persona (ἄτομον, ὅπερ ἐστὶ πρόσωπον). A partir de estos ejemplos parece ser que se adhiere a concepciones aristotélicas pero no deja ni niega absolutamente los planteamientos estoicos: parece amalgamar categorías estoicas y aristotélicas. Expresiones como las de “sustancia parcial” o “sustancia particular” parecen ser una mezcla de la *ousía* aristotélica y el *ιδίως ποιόν* estoico. Este punto de vista de un modo panorámico podría resumirse del siguiente modo: ambos (hermanos) usan tanto categorías estoicas como aristotélicas, no obstante, el cesariense es más estoico, mientras que el Niseno es más aristotélico.

#### **4) Concepciones capadocias generales consideradas en sí mismas**

Dejando de lado un poco los antecedentes que se dieron previamente al tratamiento conceptual de los términos clave que le dieron una forma ortodoxa y “definitiva” al sistema

trinitario, los cuales influenciaron y sentaron las bases, sin duda, de los planteamientos que fueron hechos por los pensadores Capadocios, es preciso ir más allá de la articulación doctrinal en torno a la recepción filosófica que tuvieron, y abocarse directamente a las fuentes de dichos autores para ir estableciendo poco a poco las distinciones clave en torno al tema. Esta sección se remitirá a exponer los planteamientos generales y claves de los Capadocios en torno a la problemática central de un modo independiente y no bajo un contexto histórico de debate, por las razones ya dadas en la introducción.

Una de las fuentes más claras y directas que tratan de dilucidar conceptualmente la problemática es la *carta 38* de Basilio<sup>32</sup>. Esta obra es muy similar a su *Carta 236* en la cual se esmera en hacer lo mismo en la sección 6. Dicho de un modo bastante general e introductorio, en su epístola 38 se considera la diferencia entre sustancia y persona como una analogía de la diferencia entre lo común y el particular (o especie e individuo). Para ver el paralelismo y la riqueza que contienen dichas obras se citarán ciertos pasajes un tanto extensos pero bastante aclaratorios como el siguiente:

*“La distinción entre ousia e hypostasis es la misma que hay entre el general y el particular; como, por ejemplo, entre el animal y el hombre particular. Por esto, en el caso de la divinidad, confesamos así una esencia o substancia no para dar una definición divergente de existencia, sino que confesamos una hypostasis particular con el fin de que nuestra concepción del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo pueda ser clara y sin confusión. Si no tenemos una percepción distinta de las características separadas, específicamente paternidad, filiación y santificación y, no obstante, formamos nuestra concepción de Dios a partir de la idea general de*

---

<sup>32</sup> Es discutida la autoría de dicha carta. Como bien nota Schaff en la traducción citada de la epístola, unos se la atribuyen al Niseno, otros a Basilio. No se profundizará respecto a esta polémica por complejidad e irrelevancia para nuestro tema. Sólo se acotará que uno de los principales motivos de atribución al Niseno es el desarrollo y tratamiento de una concepción aristotélica de οὐσία. Esta valiosa carta está dirigida a Pedro, obispo de Sebaste y hermano del Niseno y Basilio (de ahí el título otorgado: *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos*). No obstante, al margen de la discusión sobre la autoridad, se piensa también titulada y dirigida hacia su hermano Gregorio Niseno.

*existencia, no podemos dar una explicación de nuestra fe de modo posible alguno . Debemos, por lo tanto, confesar la fe al sumar lo particular con lo común. La divinidad es lo común; la paternidad es lo particular. Es preciso, por tanto, que combinemos los dos y decir "Creo en Dios Padre". Similar camino debe seguirse en la confesión de fe del Hijo; debemos combinar lo particular con lo común y decir "Creo en Dios Hijo", y asimismo, en el caso del Espíritu Santo, debemos hacer nuestra pronunciación conforme a la apelación y decir "En Dios Espíritu Santo". Así, resulta que hay una conservación satisfactoria de la unidad por la confesión de la única divinidad, mientras que en la distinción de las propiedades individuales que conciernen a cada uno está la confesión de las propiedades peculiares de las personas.”<sup>33</sup>*

Es bastante patente, a la luz de la cita, que el autor tiene en mente la distinción lógica entre individuo y especie. El contexto en el cual se escribe este documento alude a algunos contemporáneos al autor (y a quien se dirige la carta) que no distinguen entre *ousia* e *hypostasis* en un sentido trinitario. Cuando se refieren a Dios, ellos hablan de una hipóstasis o tres ousías, tal como dice en los primeros pasajes de su *carta 38*. Es preciso acotar que, los que hablan de una hipóstasis probablemente sean nicenos estrictos, quienes se apegan rígidamente a la sinonimia de los conceptos proclamados en Nicea. Por otro lado, quienes hablan de tres *ousías* probablemente sean *homoiousianos* o *anomeos*<sup>34</sup>.

Hechas todas estas observaciones, es preciso mencionar otra importante cita de Basilio que aclara la distinción conceptual capital en el sistema trinitario:

*“De todos los sustantivos existentes, el sentido de algunos, que son predicados de sujetos plurales y numéricamente diversos, es más general, como hombre, por ejemplo. Cuando hablamos así, empleamos el sustantivo para indicar la naturaleza*

---

<sup>33</sup> Basilio, *Carta 236*, 6. Considérese la ed. crítica de las epístolas basilianas: Basil, Saint, Bishop of Caesarea. Roy J. Deferrari. *Saint Basil The Letters*, in Four Volumes. William Heinemann; G.P. Putnam's Sons. London; New York. 1926-. Keyboarding.

<sup>34</sup> Quienes proclamaban semejanza de sustancia o desemejanza, respectivamente.

*común, y no confinamos nuestro significado dado a algún hombre en particular que es conocido por aquel nombre. Pedro, por ejemplo, no es más hombre que Andrés, Juan o Jaime. El predicado, por tanto, que es común y se extiende a todos los individuos clasificados bajo el mismo nombre, requiere algunas notas de distinción por las cuales podamos entender no al hombre en general, sino a Pedro o Juan en particular.*”<sup>35</sup>

La influencia de la carta 236, 6 de Basilio sobre el texto de la carta 38 recién mostrada es bastante obvia. No obstante, no debe ser excluida una fuente filosófica común de inspiración para ambos textos. Las influencias más verosímiles en esta documentación son la distinción aristotélica de individuo/especie y la distinción entre lo individualmente cualificado y lo comúnmente cualificado, como ya se ha notado.

Como previamente fue mencionado, por οὐσία el cesariense generalmente quiere decir “sustrato material”. De este modo, exhibe una concepción materialista de οὐσία, influenciado probablemente por el estoicismo, punto de vista que es rechazado por su hermano Gregorio de Nisa<sup>36</sup>, previamente esbozado. A modo de acotación no menor, se tiene que dentro de las últimas secciones de la *carta 38* (sea quien sea su autor) se propone que incluso el apóstol Pablo divisó la distinción terminológica al decir que el Hijo es el reflejo de la gloria de Dios y la impronta de su hipóstasis<sup>37</sup>. Es generalmente reconocido que *hypostasis* era sinónimo con *ousia* en los tiempos del apóstol. El autor Capadocio de la carta no acepta la sinonimia, sino que alega que el apóstol al usar *hypostasis* busca indicar la continuidad y la intimidad de la relación entre el Padre y el Hijo<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Basilio, *Carta 38*, 2 1-11.

<sup>36</sup> Véase nuevamente *Contra Eunomio* III, 5. En dicho pasaje dice expresamente que, por οὐσία, no quiere decir substrato material.

<sup>37</sup> Alusión a Hebreos 1:3 “ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ”. Dicho pasaje es capital en el tratamiento de Atanasio de Alejandría en sus *Discursos contra los arrianos*. Respecto a la autoría de la *Carta 38*, véase nota 32.

<sup>38</sup> Véase *Carta 38*, 7 8-10.

Es preciso hacer una acotación muy importante entre los Capadocios (específicamente en Basilio) y lo que se declaró en Nicea. Basilio en su *Carta 125*, 1 escribe que la *ousia* refiere a la sustancia común del Hijo respecto al Padre, mientras que la *hypostasis* expresa la doctrina de la salvación. En palabras más simples, lo primero refiere a la teología (establecimiento doctrinal ontológico de la Divinidad), lo segundo a la economía (cómo opera soteriológicamente la Divinidad). Basilio tiene en mente que el contexto en el cual los padres nicenos anatematizan a quien sea que discrimine entre la *ousia* y la *hypostasis* del Padre y del Hijo haciendo, de este modo, sinónimos a estos dos conceptos, no es económico.

Habiéndose ya hecho la distinción entre *ousia* e *hypostasis* en la *Carta 38*, 1-2, el autor procede a dar definiciones de *hypostasis* en las secciones 3 a 6: “lo que se dice de un modo peculiar es indicado por la *hypostasis*.” Más adelante, agrega que dicho concepto es el que, por medio de las notas específicas que indica, restringe y circunscribe en una cosa particular lo que es común e incircunscrito<sup>39</sup>: la descripción de la persona (*hypostasis*) llamada, por ejemplo, Juan sugiere que aquel se individualiza al reunir algunos de sus rasgos característicos, vale decir, “una *hypostasis* es el concurso de las características peculiares.”<sup>40</sup> Esta última definición, hace recordar, sin dudas, a la definición neoplatónica de un individuo como una colección de propiedades<sup>41</sup>. Si el autor aquí habla de circunscripción (περιγραφή) en el caso de la *hypostasis*, el habla solamente, por oposición, de descripción (ύπογραφή) en el caso de la *ousia*.

Hechas ya estas aclaraciones, el autor de la *carta 38* pregona que uno puede aplicar el mismo razonamiento a las enseñanzas divinas con el fin de entender las tres personas divinas. Parece ser bastante consciente de que Plotino y Porfirio han aplicado solamente a sustancias sensibles la definición de un individuo como una colección de propiedades y no

---

<sup>39</sup> *Ibíd.* 3 10-12.

<sup>40</sup> *Ibíd.* 6 4-6. “τήν συνδρομήν τῶν ιδιωμάτων”. Véase el ligero paralelismo técnico que hay con Gregorio de Nacianzo en su *Orat.* 33, 16: “μία φύσιν ἐν τρισὶν ιδιότησιν”.

<sup>41</sup> Véase Plotino, *Enneadas* VI, 3.8.20 y Porfirio, *Isagoge* 7,21: “ἄτομα οὖν λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιότητων συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ’ ἄλλου ποτὲ τὸ αὐτὸ γένοιτο”.

parece ser la excepción respecto a este comportamiento cuando dice que lo divino está más allá de toda concepción<sup>42</sup>. No pretende dar una explicación de cómo uno debe entender la naturaleza divina y las tres personas por medio de un punto de vista filosófico: busca proveer meramente una ilustración de la verdad, no la verdad como tal<sup>43</sup>.

Ahora bien, en vista de que se ha dejado clara de un modo bastante general la doctrina de las tres *hipóstasis* (principalmente gracias a la obra de Basilio), qué se entiende por *hypostasis* y qué se entiende por *ousía* (explicación menos extensa que el primer concepto), es preciso ahora determinar cuáles son dichas notas individuantes.

Dicho autor comienza preliminarmente proponiendo investigar solamente las propiedades particulares que diferencian a cada una de las personas dentro de la Trinidad. La realidad de la economía divina parece ser el punto inicial, es decir, la relación de Dios con el mundo o, para ser más precisos, la relación de Dios con los humanos. La causa del ser del Espíritu es el Padre, lo cual no implica una subordinación o reducción de su sustancia. Las notas características de la persona del Espíritu son ser conocido después del Hijo, con el Hijo y proceder (ἐκπορεύειν) del Padre, tener su subsistencia (ὑφ'εστάναι) a partir del Padre<sup>44</sup>. Por otro lado, en concordancia con las Escrituras y con Nicea, el Hijo se distingue, tanto del Padre como del Espíritu Santo, por ser el *unigénito*. El Padre, por su lado, se distingue por ser *luz ingénita e incausada*<sup>45</sup>.

Haciendo un resumen panorámico, el autor aquí parece implicar que la colección de propiedades es aquello por lo cual la persona es conocida o identificada y aquello por lo cual la persona se constituye. Además, la relación de estas personas con la naturaleza común es similar a la relación existente entre el particular y el universal. La pregunta que puede surgir a partir de esto es la siguiente: ¿Qué causa que ellos sean personas divinas y no meras colecciones de propiedades? La respuesta a esta pregunta parece ser

---

<sup>42</sup> Véase Basilio, *carta 38*, 3 35-36. “αὐτὸ ὑπὲρ πᾶν εἶναι νόημα”.

<sup>43</sup> *Ibíd.* 5 1-2.

<sup>44</sup> Véase Basilio, *Carta 38*, 4 25-29.

<sup>45</sup> *Ibíd.* 4 31-37.

extremadamente compleja, ya que específicamente aquí uno no puede hablar de alma en el caso de las personas divinas, por lo tanto, se dejará abierta esta aporía.

#### **4.1) Breve precisión sobre la sustancia**

Dejando un poco de lado el tratamiento de la distinción personal de las personas trinitarias, a saber, el de las tres *hipóstasis*, es preciso ahora tratar sobre el otro concepto capital de la fórmula *mia ousía, treis hypostaseis*, que generalmente se atribuye a lo declarado en Concilio de Constantinopla I en el año 381 (y en el 382, según otros documentos posteriores): la sustancia, es decir, la *ousía*.

Sin dejar de hacer referencia a la valiosa *Carta 38*, el autor ahí postula que la naturaleza divina común a las tres personas es el rasgo de ser increado, incomprendible, infinito, incircunscriptible espacialmente y dadora de vida. No se puede decir de ninguna persona divina que es más increada que otra, ya que “increado” describe la sustancia, y no hay grados dentro de la misma sustancia<sup>46</sup>. Esta última idea insinúa influencia aristotélica, como ya fue mencionado antes. A modo de comentario, llega a ser un poco sorprendente la relativamente escasa extensión que el autor otorga al tratamiento y determinación de la sustancia divina, lo cual refleja que el problema de la sustancia divina y su unidad dentro del sistema trinitario comienza a ser perder peso por otros temas que parecen ser más urgentes, como el de establecer de manera coherente con Nicea la distinción de las personas divinas, empresa que precisamente los Capadocios toman.

A pesar de la connotación negativa que queda a partir del último comentario, a saber, el “escaso” tratamiento preciso sobre la sustancia divina en los Capadocios, se tiene documentación bastante importante pertinente al tema:

---

<sup>46</sup> Gregorio de Nisa replica este argumento, ya esbozado antes, en su *Contra Eunomio* I, 172; I, 180. Trad. referencia: Gregorio de Nisa, *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, Etc. (Nicene and Post-Nicene Fathers series 2 vol. 5)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, 1819-1893. Ed. crítica seguida del texto original: Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* (libros I, II y III: vol. 1 y 2), ed. Werner Jaeger, Leiden, Brill, 2002.

*“Así, en concordancia con los manifiestos signos de indicación, se hace el descubrimiento de la separación de las hipóstasis. Mientras se relacione con lo infinito, lo incomprensible, lo increado, lo incircunscrito, y atributos similares, no hay variabilidad en la naturaleza donadora de vida del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, sino que en ellos es vista una cierta comunión (κοινωνία) indisoluble y continua.”<sup>47</sup>*

El término capital aquí parece ser la κοινωνία de personas. Este término debe entenderse como *comunión* y no como *comunidad*, como ya se dijo antes. Hay un par de motivos que llevan a pensar esto y apoyar dicho sentido del término. El autor en la cita recién enunciada describe la estrecha relación entre las personas (que posteriormente será reformulada y llamada *perichoresis*). Líneas más adelante dice que, al contemplar la majestad de una de las personas trinitarias, uno llega a las otras dos personas, puesto que entre las personas divinas no hay intervalo de ningún tipo, ni siquiera uno conceptual<sup>48</sup>. Las personas divinas no están separadas unas de otras e incluso se implican las unas a las otras: si alguien cree en una de ellas, necesariamente hay que aceptar las otras dos. Al igual que otros autores, se vale de imágenes y alegorías corporales para ejemplificar su doctrina: en este caso usa el ejemplo de la cadena, así como Atanasio y el Nacianceno utilizan el ejemplo del sol.

Para precisar un poco más el asunto de la κοινωνία y reforzar su traducción de *comunión* en vez de *comunidad* (que lo acerca, más bien, a κοινότης), la cual evidencia un carácter de relación más estrecho, hay un pasaje que da bastante claridad al panorama:

*“Pero la comunión (κοινωνία) y la distinción que se capta en ellos son, en cierto sentido, inefables e inconcebibles. La continuidad de naturaleza nunca se toma de modo separado por la distinción de hypostasis, ni se confunden las notas de distinción propia en la comunidad de esencia. No te asombres pensando que hablo*

---

<sup>47</sup> Véase Basilio, *Carta 38*, 4 45-50.

<sup>48</sup> Véase *Ibíd* 4, 52-55.



*de la misma cosa como si estuviese unida y fragmentada, como si hablara oscuramente de un acertijo, de una nueva y extraña separación unida y una unión separada.*”<sup>49</sup>

En este pasaje claramente se distingue *κοινωνία* de *κοινότης*. Es exactamente por esta comunión entre las personas que no son meras colecciones de propiedades individuales sino divinas personas. Dicho de un modo más simple, además de las propiedades características previamente mencionadas de cada uno, es la comunión entre ellos que los hace personas.

#### **4.2) Argumentos estructurales de la obra de Gregorio de Nisa**

En vista de que el principal objetivo a cumplir en esta investigación es la de ofrecer una visión panorámica y rica en contenido de los Capadocios en torno a los planteamientos trinitarios, es preciso enfocar la atención exclusivamente en obras capitales que evidencien la doctrina de uno de ellos: Gregorio de Nisa. Se verán en particular tres obras del Niseno: A) *Ad Eustathium de sancta trinitate*, B) *Ad Ablabium quod non sint tres dei* y C) *Ad graecos ex communibus notionibus*. El *Contra Eunomium*, la obra quizás más extensa y una de las obras del Niseno que tiene más peso respecto al tema, no será vista de un modo exclusivo, puesto que es una de las obras que toca más puntos en común en torno a los tres Capadocios, como por ejemplo, la relacionalidad divina. Por dichos motivos, además de la gran extensión que abarca y la diversidad de los temas planteados y los enunciados en la introducción (buscar exponer sistematicidad entre los Capadocios) no se verá de un modo exclusivo e independiente.

A) Partiendo por el primer texto, a saber, *Ad Eustathium*, se tiene preliminarmente lo siguiente: es dirigido a, como el título mismo lo dice, un supuesto físico llamado Eustacio, el cual lo acusa de dos cargos. El primer cargo es el distinguir las *hipóstasis* cuando habla sobre Dios. El segundo, le achaca que no emplea alguno de los nombres que son dignos de

---

<sup>49</sup> *Ibíd.* 4 83-91.

Dios en plural, sino que habla de la bondad como una, de la divinidad, divinidad y de todos los nombres tales en singular. Prácticamente no se extenderá el tratamiento de esta obra posteriormente, debido a que los argumentos empleados por el Niseno representan, a primera vista, sus planteamientos generales, por tanto, podemos hallarlos en otras obras (e incluso, en algunas, con mayor detalle y extensión). Esto no quiere decir que esta obra deje de ser importante, carezca de complejidad o no muestre detalles relevantes e innovadores.

Con respecto a la primera acusación, la descarta totalmente, ya que aquellos que formulan lo que se le acusa, a saber, distinguir las *hipóstasis* cuando se habla sobre Dios, mantienen la doctrina de la diversidad de sustancias en la naturaleza divina, puesto que no se supone que aquellos que dicen que hay tres sustancias no dicen también que hay tres hipóstasis (ὑποστάσεις)<sup>50</sup>. Es necesario transliterar ὑποστάσεις porque en este caso los que acusan a Gregorio parecen usar dicho término como sinónimo de *ousia*. A partir de este panorama dado, se puede concluir que dichos acusadores pueden ser “neo-arrianos”, es decir, quienes niegan que el Hijo es de la misma sustancia del Padre (*homoousios*) y/o macedonianos, quienes niegan que el Espíritu Santo es de la misma sustancia con el Padre.

Respecto a la segunda acusación, el Capadocio se defiende diciendo, a grandes rasgos, que el nombre *Dios* indica la sustancia, por lo tanto, no puede ser empleado en plural. Además de este argumento, el Capadocio emplea otro, el cual está en las tres obras del Niseno arriba mencionadas: la naturaleza divina es una porque cada actividad extra trinitaria, vale decir, las que refieren a la relación económica Dios-mundo, es común a cada una de las personas.

Gregorio de Nisa usa *hypostasis*, intercambiándolo con *prosopon*, para referir a la misma realidad, a saber, la persona de Dios Padre<sup>51</sup>. Juega con los significados que *prosopon* alberga, ya sea rostro o persona (combinándolos para ahí apoyar su argumento), y al mismo tiempo le da un nuevo cariz a la transversal cita bíblica entre las obras de los autores considerados ortodoxos: la *hypostasis* contenida en “*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*”

---

<sup>50</sup> Véase *Ad Eustathium* 6, 11-15. Trad. de referencia detallada en nota 46.

<sup>51</sup> Véase, *Ad Eustathium* 13, 11-21.

(Heb. 1:3) se toma en sentido de persona. Una estrategia muy similar a esta se puede encontrar en la *Carta 38*, 8.

B) La segunda obra a abordar del Niseno es *Ad Ablabium quod non sint tres dei*<sup>52</sup>, en la cual el tratamiento es considerablemente más extenso y ligeramente más complejo en relación a la obra recientemente investigada. Ella se desarrolla bajo el siguiente contexto: se dirige a un amigo suyo que no sabe cómo interpretar “una sustancia, tres hipóstasis”, el cual confronta a Gregorio proponiéndole dos extremos interpretativos en torno a la fórmula: hablar de tres dioses o hablar de un Dios, excluyendo al Hijo y al Espíritu. Lo que el amigo de Gregorio le propone es, básicamente, elegir entre triteísmo o arrianismo y macedonianismo (al mismo tiempo).

La pregunta inicial con la que parte Ablabio en torno a la problemática planteada parece ser la siguiente: Si podemos hablar de Pedro, Jaime y Juan como tres humanos a pesar de que son uno en naturaleza ¿Por qué no hablar de tres dioses también? El punto al que apunta es que, si es lógico referir a humanos, que no son más de uno, por medio del número plural del nombre sacado de su naturaleza, entonces ¿Por qué sería ilegítimo en el plano divino? Gregorio inicialmente comienza replicando que hablar de “muchos hombres” (πολλοὶ ἄνθρωποι) es un abuso del lenguaje, ya que no se llama a alguien por el nombre de su naturaleza sino por aquello que significa y refiere al sujeto particular (ὑποκείμενον)<sup>53</sup>. Junto a esto, propone analizar, en un largo argumento situado en 42,13, el significado de “divinidad” y “Dios” en un plano etimológico<sup>54</sup>. Como uno de sus principales y últimos resultados concluyentes de aquella investigación, el autor evidencia que solamente los individuos, no las sustancias, pueden ser entidades que pueden ser enumeradas.

El último punto argumentativo (y no menor) a considerar en esta obra son las diferencias causales entre las personas divinas. Los oponentes de Gregorio lo acusan de no reconocer la

---

<sup>52</sup> Trad. de referencia citada en la nota 45.

<sup>53</sup> Véase *Ad Ablabium* 40, 5-14.

<sup>54</sup> Las conclusiones de este tratamiento se pueden hallar en otra obra del autor (*Ad Eust.* 14,6), tal como fue advertido al principio de este capítulo.

diferencia de naturaleza en la divinidad, lo cual conlleva a una confusión de personas. Gregorio replica, inicialmente, que no confunde las personas, ya que admite sus diferencias, las cuales giran en torno a la causa y lo causado<sup>55</sup>.

C) La última obra a tomar del Niseno, a saber, el *Ad Graecos*<sup>56</sup>, parece ser una obra dirigida a los versados en filosofía griega, obra que mezcla lógica y ontología (que recuerda mucho a las *Categorías* o *Metafísica* de Aristóteles) bajo un estilo que es para el lector un tanto complicado de seguir. El planteamiento principal e inicial que el autor propone es que, asumir que el nombre “Dios” no es indicativo de las personas sino de la substancia, argumento ya bastante común entre los Capadocios que será con mayor extensión después.

#### **4.3) Las 5 Oraciones Teológicas: obra cúlmine de Gregorio Nacianceno**

Como anteriormente fue mencionado, dentro de las obras del Capadocio Gregorio de Nacianzo existe una que es quizás las más rica y prolifera argumentativamente con respecto a la distinción de las personas y la unidad de la divinidad contenida en el dogma trinitario: las así llamadas 5 Oraciones Teológicas<sup>57</sup>.

A modo de introducción a estas oraciones, se tiene lo siguiente: En el primer discurso el Nacianceno busca investigar y exponer los principios sobre los cuales los teólogos deben proceder en sus discusiones en torno a la teología. En el segundo discurso expone que es imposible incluso para el más ilustre humano asir la naturaleza de Dios, aunque su existencia sea patente para todos. Podemos decir solamente predicados negativos acerca de Él. La causa de nuestra actual inhabilidad es el cuerpo con el cual nuestra alma está unida.

---

<sup>55</sup> *Ad Ablabium* 55,24. “τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατόν διαφορὰν”.

<sup>56</sup> Trad. referencia: Gregorio de Nisa, *To The Greeks: Concerning The Commonality Of Concepts*, trad. D. Stramara, *The Greek Orthodox Theological Review* 41, no. 4 (1996): pp. 381-391.

<sup>57</sup> Trad. referencia: Gregorio de Nacianzo, *Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen (Nicene and Post-Nicene Fathers series II vol. 7)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893). Ed. crítica del texto original: Gregorio de Nacianzo, *Discours théologiques*, ed. Bernardi et alia, París, Imprimerie Bontemps, 1979.

En la tercera y cuarta oración se habla sobre el Hijo. El Hijo es absolutamente de una sustancia con el Padre y comparte con Él todas los atributos de la Divinidad. Pero es una persona distinta puesto que es distinguido por el hecho de que es engendrado por el Padre. Gregorio Nacianceno advierte un punto que podría ser peligroso aquí: concebir “engendrado” en un sentido tal que nos sugiera alguna analogía con las cosas creadas. “Engendrado” ha de tomarse aquí como totalmente ajeno al tiempo, espacio y a toda implicancia corpórea posible. Según los anomeos, “engendrado” implica necesariamente un comienzo de la esencia del Hijo. Gregorio replica que la generación es eterna, apuntando que la paternidad es un atributo esencial del Padre y por tanto es tan eterno como su esencia, que es eterna.

Y por último, en la quinta oración, se puede apreciar que el autor apela tanto a la Biblia como a la experiencia de la vida cristiana. Si el Espíritu no es adorado es imposible, por tanto, que seamos divinizados en el bautismo<sup>58</sup>. El autor, hace un pequeño recorrido histórico respecto al concepto de Espíritu y sus aproximaciones previas como considerarlo mente externa o alma del mundo. Luego de descartar tentativas opciones descriptivas acerca de su constitución, termina por concluir que es Dios y auto-existente. Además de eso, precisa ciertos puntos en particular sobre el status propio de la Trinidad y asoma, al parecer, un leve acercamiento con las analogías de Atanasio de Alejandría respecto al dogma trinitario.

Ya teniéndose a la vista de un modo breve los puntos centrales acerca de esta obra del Capadocio a investigar, se procederá ahora a ver más detenidamente el contenido de cada una de estas oraciones teológicas.

---

<sup>58</sup> Suponiendo que en el acto bautismal recae el Espíritu sobre nosotros.

#### 4.3.1) Oración XXVII (1) Discurso preliminar contra los anomeos/eunomianos/heterousianos

Este preliminar discurso del Nacianceno, misiva particular hacia los *anomeos* o *hetereousianos* o, a fin de cuentas, a cualquiera que considere la sustancia común trinitaria como distinta o no totalmente idéntica en cada una de las personas, lo dirige también, a grandes rasgos, a personas que se enorgullecen de su elocuencia, de sus elucubraciones dialécticas y no tornan el sentido del dogma y misterio trinitario hacia sus corazones, sentido que sí nos hará llegar, dentro de nuestras posibilidades humanas al genuino y verdadero sentido de la Trinidad. El autor recalca en este punto al notar que se revela solamente a quienes han sido examinados y han pasado pruebas maestras de meditación y quienes, por sobre todo, han sido previamente purificados en cuerpo y alma, ya que no es seguro que lo impuro toque lo puro, tal como es inseguro sanar los ojos débiles bajo los rayos del sol, según el ejemplo mismo que el Nacianceno expone.

Si bien este primer discurso es bastante amplio y no ahonda todavía en la doctrina, sienta al menos las bases y límites de su propuesta trinitaria. De hecho, ya al final del discurso, es bastante tajante al proponer que se ataquen a los pitagóricos, órficos, platónicos, doctrinas epicúreas, al aristotelismo, estoicos, cínicos, y pongamos por sobre estas doctrinas el filosofar sobre el mundo (o mundos), la materia, el alma, sobre la naturaleza dotada de razón, lo bueno y lo malo, la resurrección, juicio, recompensa y las pasiones de Cristo. Hacer hincapié en estas materias, según el autor (y aparentemente sin una justificación sustantiva posterior), no es inútil ni tampoco peligroso, puesto que con Cristo podemos dialogar en esta vida pero solamente en un grado menor.

La inefabilidad e inexpresabilidad que tenemos para referirnos a Dios es un tópico bastante marcado en la doctrina de Gregorio<sup>59</sup>, rasgo que será más patente adelante. Con respecto a la doctrina que sus rivales pregonaban y que Gregorio pretende refutar, es preciso aquí

---

<sup>59</sup> Quizás este sea un punto común entre este Capadocio y uno de sus rivales heterousianos, a saber, Arrio, quien en su *Thalia* propone que Dios en sí mismo, en su propia naturaleza, es inefable por todos los hombres.

introducir brevemente qué afirmaban. Dicho partido, en resumen, postula desemejanza<sup>60</sup> del ser del Padre y del Hijo. Partían de la concepción de Dios como ser absoluto, del cual ninguna generación podía ser predicada. Teniendo en cuenta que la divinidad es tanto ingénita e incapaz de engendrar, según este punto de vista, concluyen que una generación eterna del Hijo es inconcebible y que la generación del Hijo debe tener un comienzo. No es ajeno, a quienes pregonaban determinada desemejanza sobre la esencia, el considerar al Hijo como la primera creación de Dios, situando aún más bajo al Espíritu Santo, el cual era visto como solamente la producción más noble del Hijo unigénito. La subordinación de las personas en torno al Padre se hace bastante evidente con lo recientemente introducido.

#### **4.3.2) Oración XXVIII (2) De theologia**

En el primer discurso se ha expuesto claramente con respecto al teólogo<sup>61</sup> y su pertinente quehacer, el tipo de carácter y personalidad que debe considerar respecto al tipo de materia que puede filosofar, y cuando y en qué extensión. De este modo, el teólogo debe ser, tanto como pueda serlo, puro, “con el fin de que la luz pueda ser aprehendida por la luz; (...) y la temporada más conveniente está presente cuando tenemos una calma desprovista de la agitación de cosas externas.”<sup>62</sup>

Dejando materias introductorias a un lado y centrando la atención en algo un poco más específico, el Capadocio parece adherirse a la teología apofática o negativa al proponer que, si ya es difícil concebir a Dios, definirlo en palabras es una imposibilidad, como uno de los maestros griegos de la Divinidad<sup>63</sup> enseñó, según él. “En mi opinión es imposible expresarlo, y aún más imposible concebirlo”<sup>64</sup>. Considerando el mundo como oscuro y

---

<sup>60</sup> Que sea parcial o total no es materia demasiado relevante aquí.

<sup>61</sup> Teólogo en este contexto implica un significado más cristológico que lo que hoy en día se esperaría. Es bastante aludido por los teólogos de la así llamada iglesia ortodoxa y se le tiene en alta estima como defensor de la fe cristiana.

<sup>62</sup> Orat. 28, 1.

<sup>63</sup> Desconozco a quién se refiere con exactitud.

<sup>64</sup> Orat. 28, 4. En este pasaje surge la siguiente duda: ¿No se habla de “imposibilidad” en sentido absoluto?

nuestra carne como inestabilidad, parece ser que no hay vía desprovista de obstáculo para poder llegar al completo entendimiento de la verdad como estabilidad. A partir de esta panorámica surge una observación bastante inmediata: quien ávidamente persigue la naturaleza de lo auto-existente<sup>65</sup> no detendrá su empresa y no se contentará en expresar lo que no es, sino que sentirá un deseo muy obvio de ir más allá de lo que no es y llegar a decir lo que es, puesto que es mucho más fácil internalizar algún punto particular que ir desaprobando punto por punto interminablemente. El correcto proceder parece, por tanto, en afirmar como en negar respecto a ella si se quiere llegar a una comprensión de tal noción.

Siguiendo la línea argumentativa anterior, la incognoscibilidad de Dios se hace patente en el Nacianceno cuando propone que la naturaleza divina no puede ser aprehendida por la razón humana. Es más, no podemos incluso representarnos a nosotros mismos toda su grandeza. “Lo que es Dios en naturaleza y esencia<sup>66</sup> ningún hombre lo ha descubierto ni lo puede descubrir.”<sup>67</sup> Como anteriormente fue mencionado, no podemos llegar a la comprensión de las realidades en sí mismas. A lo único que podemos optar por medio de nuestras aptitudes racionales humanas es a una observación de algún movimiento que, cuando se confirma por una extensa práctica, siendo esbozadas las observaciones de muchos particulares en una generalización, se deduce, de este modo, una ley, tal cual como ocurre con el fenómeno lunar. Dicho proceso observatorio resolutorio es llamado *ciencia*, según el autor, y está a la base de nuestro conocimiento.

#### **4.3.3) Oración XXIX (3) Sobre el Hijo**

El autor deja en claro, a grandes rasgos, el status propio del teólogo en la primera oración y la inefabilidad e incognoscibilidad de la naturaleza y esencia de Dios en la segunda oración. En esta tercera oración el Nacianceno, con el fin de hilar un poco más fino respecto al

---

<sup>65</sup> Orat. 28, 9: “τὴν τοῦ ὄντος πολυπραγμονῶν φύσιν.”

<sup>66</sup> τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν.

<sup>67</sup> Orat. 28, 17.



dogma y misterio trinitario, busca establecer nociones básicas en torno a la divinidad y personalidad presente en el sistema trinitario, particularmente sobre la segunda persona. Haciendo un recorrido histórico respecto a los estudios teológicos, se pueden ver los tres sistemas más antiguos respecto al Dios cristiano: anarquía, poliarquía y monarquía. Con respecto a las primeras dos, y sin hacer un examen muy minucioso en torno a ellas, categóricamente las nombra como *el deporte de los niños de la Hélade*, y *pueden continuar siendolo así*.<sup>68</sup> La anarquía, por su parte, es caracterizada por ser una cosa sin orden, mientras que la poliarquía, como su nombre refiere, corresponde a un gobierno de muchos y llega indudablemente a tener una naturaleza facciosa. Si bien aparentemente estos dos sistemas son diametralmente opuestos, el Capadocio identifica un rasgo común entre ambos: ambos tienden a lo mismo, es decir, al desorden, y el desorden, como es natural, conduce a la disolución.

A primera vista y por descarte de opciones, parece ser que la *monarquía* es el sistema predilecto que el autor tenía en mente, no obstante hace una salvedad bastante importante respecto a dicho sistema: debe ser una monarquía que no esté limitada a una sola Persona.<sup>69</sup>

El fundamento detrás de todo esto, que parece ser un tanto confuso, es el siguiente: hay que tener en cuenta preliminarmente que es posible para la Unidad<sup>70</sup>, sin estar en contradicción consigo misma, llegar a una condición de pluralidad. No obstante, la *monarquía* que debemos abrazar, según el argumento del Nacianceno, debe ser una conformada de una igualdad de Naturaleza y de una convergencia unitaria de sus elementos, cosa totalmente imposible a cualquier naturaleza creada. De este modo, aunque sus elementos son numéricamente distintos, no hay separación de esencia<sup>71</sup> entre ellos. “Por lo tanto la Unidad, desde toda la eternidad, habiendo llegado por movimiento en Dualidad, encontró su descanso en la Trinidad. (...) El Padre es el Progenitor y el Emisor; sin pasión ni referencia temporal, obviamente, y no en un modo corpóreo. El Hijo es el Engendrado, y el

---

<sup>68</sup> Orat. 29, 2.

<sup>69</sup> πρόσωπον.

<sup>70</sup> τὸ ἕν.

<sup>71</sup> οὐσίᾳ.

Espíritu Santo la Emisión<sup>72</sup>; no sé cómo esto podría ser expresado en términos que totalmente excluyan cosas visibles.”<sup>73</sup> A partir de esta última cita se puede extraer lo que se estaba buscando en principio de un modo bastante general, la noción trinitaria que distingue las personas pero sostiene una única esencia o divinidad sin dejar de lado el rasgo apofático que contiene el misterio.

Ahora bien, pasando a otras materias, el autor vuelve el foco de atención hacia problemáticas que parecen ser características del arrianismo: valerse de pasajes bíblicos para establecer que el Hijo en algún tiempo no existió. Gregorio Nacianceno parte de la premisa obvia de que el Padre es sempiterno y, por tanto, nunca ha existido tiempo en el cual no existiese. Pero, en virtud de lo anteriormente respecto al status de la Trinidad, vale decir, la inexistencia de separación de esencia entre los elementos trinitarios (personas) y la consustancialidad entre el Padre y el Hijo declarada en Nicea, se puede inferir legítimamente, según el autor, que lo mismo es verdad del Hijo y el Espíritu.

Hay un fenómeno bastante particular que es posible hallar en la tercera sección de esta oración 29 (tercera teológica): el autor parece tener bastante clara la noción de generación respecto al Hijo y, de hecho, dedica buena parte del discurso a establecer puntos cruciales en torno a ella. No obstante, la procesión propia del Espíritu se remite a un tratamiento bastante escaso y no demasiado claro: “¿Cuándo era el Hijo engendrado? Cuando el Padre no era engendrado. Y cuando el Espíritu Santo hizo procesión<sup>74</sup>? Cuando era el Hijo, no haciendo procesión sino engendrado más allá de la esfera del tiempo y sobre todo asidero de la razón.”<sup>75</sup> Sus enemigos mantenían constantemente que la generación del Hijo implicaba forzosamente un cambio de esencia en el Hijo. A su vez, Gregorio respondía, como recién fue mencionado, que la generación del Hijo está más allá del tiempo, apuntando que el Padre tiene como propiedad personal la paternidad, tan eterna como su

---

<sup>72</sup> πρόβλημα.

<sup>73</sup> Orat. 29, 2.

<sup>74</sup> ἐκπεπόρευται (ἐκπορεύω).

<sup>75</sup> Orat. 29, 3.

esencia. De este modo, nunca hubo tiempo en el cual no fuera Padre y, por tanto, nunca hubo un tiempo en el cual la generación del Hijo haya comenzado.

Hay una afirmación que es capital para poder entender correctamente una de las distinciones personales que expone el autor: 1) tanto el Hijo y el Espíritu provienen del Padre pero no son sus posteriores, puesto que las relaciones intratrinitarias se dan fuera del tiempo. “Lo que es ingénito es eterno, pero lo que es eterno no es necesariamente ingénito, mientras pueda ser referido al Padre como su origen.”<sup>76</sup>

Respecto a este tema, el autor da un giro argumentativo no menor: considerar “origen” no como comienzo sino bajo términos de causa-efecto. La causa, como bien dice el autor, no es necesariamente anterior a sus efectos. Un ejemplo ilustrado del Nacianceno en la obra que se está tratando es el del sol y su luz<sup>77</sup>: el sol causa la luz que emite pero esta última no es anterior a la primera.

La generación del Hijo por el Padre es, según el Capadocio, desprovista de pasión. La única forma de que suceda esto es que se dé en un plano incorpóreo. El autor se pone en planos excluyentes para argumentar dicho punto que a primera vista parecen obvios: si la generación corpórea implica pasión, la generación incorpórea la excluye. Respecto a esta generación según la carne<sup>78</sup> es patente que difiere del resto de generaciones carnales como, por ejemplo, nacer de una virgen.

Volviendo a la relaciones intratrinitarias y haciendo una pequeña pero no desdeñable acotación, es bastante tajante en afirmar que el Padre es Padre en sentido absoluto, puesto que no es Hijo; justo como el Hijo es Hijo en sentido absoluto porque Él no es también

---

<sup>76</sup> Orat. 29, 3.

<sup>77</sup> La analogía del sol se repetirá más adelante con el propósito de ilustrar la doctrina trinitaria y sus relaciones intratrinitarias.

<sup>78</sup> Este recurso del cual se vale el autor, a saber, distinguir a Cristo en cuanto hombre y en cuanto Dios con el fin de resolver, por ejemplo, bajo qué sentido propio sufre y bajo cuál no, es un recurso que posteriormente será utilizada ampliamente por el alejandrino Cirilo en el siglo posterior. Véase. *Sobre la unidad de Cristo*.

Padre. Estos nombres no nos pertenecen en sentido absoluto porque buena parte de los seres humanos son tanto padres como hijos al mismo tiempo y al menos todos somos potencialmente ambos.

Refiriéndose claramente a sus rivales *heterousianos/anomeos*, expone uno de los argumentos que representan el esqueleto de su doctrina: considerar que el Ingénito y el Engendrado no son lo mismo. La conclusión más directa y obvia de esta sentencia parece ser que el Hijo no es lo mismo que el Padre. La segunda conclusión directa (que se infiere de esta primera recién mencionada) es que se excluye al Hijo o al Padre de la Divinidad. Para comprender de una manera fidedigna y directa el hilo conductor argumentativo, respecto a este punto que abrazan los *heterousianos*, se replicarán las siguientes palabras del Capadocio:

*“Puesto que ser Ingénito es la esencia<sup>79</sup> de Dios, ser engendrado no es aquella esencia; si es el caso opuesto, el Ingénito es excluido. (...) Siguiendo, ¿En qué sentido afirmas que el ingénito y el engendrado no son lo mismo? Si tu quieres decir que el increado y el creado no son lo mismo, concuerdo contigo; ya que ciertamente el ingénito y el creado no son de la misma naturaleza<sup>80</sup>. Pero si tú dices que el que engendró y aquel que es engendrado no son lo mismo, la sentencia es imprecisa. Ya que es de hecho una verdad necesaria que sean lo mismo. La naturaleza de la relación del padre al niño es ésta, que el hijo es de la misma naturaleza que el padre.”<sup>81</sup>*

Gregorio de Nacianzo, en un intento de reformular este argumento recientemente expuesto, expone que si bien sus adversarios al referirse a los términos “ingénito” y “engendrado” como tales no se equivocan en decir que no son lo mismo, se equivocan totalmente al referirse a estos términos en cuanto a lo que aplican. Ilustrando el ejemplo que pone el

---

<sup>79</sup> οὐσία.

<sup>80</sup> οὐ γὰρ ταῦτόν τῃ φύσει τὸ ἀναρχὸν καὶ τὸ κτισζόμενον.

<sup>81</sup> Orat. 29, 10. La relación padre-hijo en el plano creatural consiste en engendrar seres consustanciales, por así decirlo, con mayor razón va a ocurrir lo mismo en el plano divino.

autor, la sabiduría e in-sabiduría<sup>82</sup> no son la misma cosa en ellas mismas, no obstante, son atributos del ser humano, que es el mismo. Dicho par antitético de conceptos no marca propiamente una diferencia de esencia en torno al sujeto, sino una diferencia externa: “¿Son la inmortalidad, la inocencia y la inmutabilidad también esencia de Dios? Si es así Dios tiene muchas esencias y no una; o la divinidad es un compuesto de éstas. No puede ser todas éstas sin composición, si son esencias.”<sup>83</sup> Esta última opción presente en la cita recién mencionada es desechada inmediatamente si consideramos la básica y tradicional noción de la naturaleza divina como simple no compuesta. No obstante, sus adversarios desechan la opción expresa en la cita previa, ya que tienen en mente que estas cualidades pueden ser comunes a otros seres, como por ejemplo, que la inocencia pueda ser atribuída a un infante.

Es un hecho prácticamente indiscutible (bajo este debate al menos) que la esencia de Dios pertenece exclusivamente a Dios. Según el autor Capadocio, sus adversarios consideran materia y forma como ingénitos<sup>84</sup> y no aceptarían que ser ingénito sea la única propiedad de Dios, ya que lo considerarían herético (maniqueísmo). Sin salir del tratamiento de la esencia de Dios, el autor vuelve otra vez a uno de sus argumentos principales y conductores en su doctrina: la inefabilidad del ser de Dios. Añade a este ya repetido punto que, si bien es una gran cosa para el Padre ser ingénito, no es una cosa menor para el Hijo haber sido engendrado de tal Padre, es decir, no por ser engendrado el Hijo se menoscaba su esencia ni mucho menos se subordina al Padre.

Un punto bastante claro que evidencia la personalidad en la Trinidad y hace patente la unidad de la esencia divina es el siguiente: Gregorio de Nacianceno expone que si sus adversarios consideran que, si el Hijo es el mismo que el Padre respecto a la esencia y, si el Padre es ingénito, el Hijo debe ser así igualmente, es decir, ingénito. Esto sería consecuente si la esencia de Dios consiste en ser ingénito; pero de este modo inevitable y absurdamente el Hijo sería una extraña mezcla: sería algo engendradamente ingénito. Si, no obstante, la

---

<sup>82</sup> τὸ ἄσοφον.

<sup>83</sup> Orat. 29, 10.

<sup>84</sup>El lenguaje aparentemente empleado aquí es aristotélico, lo cual induce a una tentativa influencia de las concepciones del estagirita.

diferencia (personal) está fuera de la esencia, como el Capadocio propone, nuestra investigación sobre la naturaleza de la esencia de Dios , dejará por tanto completamente intacta la personalidad<sup>85</sup> . El punto central a demostrar parece ser que “ingénito” no es un sinónimo de Dios. Si lo fuera, sería necesario que, puesto que Dios es, hipotéticamente, un término relativo, ingénito debe serlo así también de modo forzoso; o, poniéndonos en el caso opuesto, también sería necesario que, puesto que ingénito es un término absoluto, Dios también debe serlo. Esta suposición inevitablemente llevaría al absurdo de considerar a Dios como Dios de ninguno/ninguna cosa.

Las palabras que son absolutamente idénticas son aplicadas de modo similar. No obstante, la palabra “ingénito” no es usada relativamente, considerando el argumento previamente dado. ¿Cómo pueden Dios e ingénito ser términos idénticos? Engendrado e ingénito son contradictorios, como la posesión y la privación. Se seguiría, por tanto, que esencias contradictorias co-existan<sup>86</sup> , lo cual es imposible. Ya que las posesiones son anteriores a la privación , y el segundo es destructor del primero, pues es preciso tener antes de contemplar siquiera la posibilidad de no tener (dejando a un lado la opción de siempre haber carecido), se llegaría a la alarmante conclusión de que debe ser destruído el Hijo por el Padre, según la hipótesis de sus adversarios.

Gregorio, exponiendo los últimos recursos de sus adversarios que se le pondrían enfrente, vuelve al tema de la generación. Si Dios nunca ha cesado de engendrar, la generación es, por tanto, imperfecta, ya que nunca se ha llevado totalmente a cabo; ¿ Cuándo cesará entonces? Si ha cesado, hipotéticamente, debe por tanto haber comenzado. Los argumentos de los adversarios de Gregorio, según el Capadocio, nuevamente giran preliminarmente en torno a argumentos carnales, los cuales son, en este plano argumentativo, nocivos para poder cimentar justificación alguna en torno a nociones divinas.

---

<sup>85</sup> ἰδιότητος.

<sup>86</sup> οὐσίας εἰσαχθῆναι ἀντικειμένως.

Por medio de una clásica *reductio ad absurdum*, el autor refuta cierto argumento concerniente a uno de los últimos resquicios argumentativos en torno a la generación: “Si, como ellos dicen, todo lo que llega a fin tiene también un comienzo, seguramente, por tanto, eso que no tiene fin no tiene comienzo. ¿Qué decidirán respecto al alma o a la naturaleza angelical? Si tiene un comienzo, también tendrá un fin; y si no tiene fin, es evidente que, acorde a ellos, no tiene comienzo. Pero la verdad es que tuvo un comienzo y nunca tendrá fin.”<sup>87</sup> Si el Padre no ha cesado de engendrar, su generación es imperfecta, si ha cesado debe haber comenzado, ya que término implica comienzo. Esto no es así a menos que el adversario de Gregorio esté dispuesto a admitir que lo que no tiene fin necesariamente no tiene comienzo. Gregorio increpa por tanto lo siguiente: ¿Qué pasa entonces con los ángeles o incluso el alma humana, que tiene comienzo pero no final?

La afirmación, por tanto, que lo que tendrá un fin tenía también un comienzo, es falsa, según Gregorio. La posición del autor, no obstante, es que, como en el caso de un caballo, un buey o un hombre, la misma definición aplica a todos los individuos de la misma especie<sup>88</sup>, y lo que comparte la definición tiene también derecho al nombre. Así, exactamente del mismo modo, se llega a una de las conclusiones más importantes a investigar en torno al tratamiento trinitario del Nacianceno: existe solamente una esencia de Dios, una naturaleza y un nombre.<sup>89</sup> La verdad, bajo la mirada de este autor, es materia no de nombres sino de realidades.

Los enemigos de Gregorio, según como él relata, proponen ejemplos tales como el perro de tierra y el cazón (tiburón pequeño, lit. “perro de agua”); en donde la palabra perro es ambigua y aún en ambos casos es usada en sentido propio: el Hijo es Dios, pero Dios en sentido ambiguo y no propio. Los términos ambiguos se aplican a ambos casos en sentido propio (como pasa con *Señor*); se trata aquí sobre naturalezas diferentes. No obstante el autor replica que, cuando incluyes dos naturalezas bajo el mismo nombre, uno no asevera

---

<sup>87</sup> Orat. 29, 13.

<sup>88</sup> Otra aparente alusión al lenguaje aristotélico.

<sup>89</sup> “οὐπω δὲ καὶ θεοῦ μίαν οὐσίαν εἶναι, καὶ φύσιν. καὶ κλησιν” (Orat. 29,13).

que una es mejor que la otra, que una es anterior y la otra posterior, o que una existe en un grado más grande y la otra en uno menor ya que no hay un enlace conector que fuerce dicha necesidad sobre ellas. A fin de cuentas y según el ejemplo dado, uno no es perro más que el otro. Lo que probablemente el Nacianceno tenga a la vista aquí es lo siguiente: si un individuo merece la inclusión dentro de una especie, no se le otorgaría el nombre de la especie de modo ambiguo.

Hilando ligeramente más fino y a modo de acotación, acusa a sus adversarios de juntar el nombre de “Dios” con “majestad adorable”, y hacer que sobrepase toda esencia y naturaleza (un atributo solamente de Dios), adscribiendo este nombre al Padre, mientras se priva al Hijo de ello, es decir, hacen que el Hijo esté sujeto al Padre y le dan solamente un honor y una adoración secundaria (catalogándolos prácticamente como arrianos).

Pasando a otro plano ¿Cómo debe considerarse correctamente el nombre del Padre, para que así sea distinguido? Los *heterousianos* propondrán, según el autor, que es un nombre de esencia o de acción. Estas dos posibilidades las refuta el autor de la siguiente manera:

*“Si decimos que es un nombre de esencia, dirán que concordamos con ellos respecto a que el Hijo es de otra Esencia, ya que hay sino una esencia de Dios, y esto, según ellos, es preocupado por el Padre. Por otro lado, si decimos que es el nombre de una acción, podemos suponer llanamente el reconocimiento que el Hijo es creado y no engendrado. Donde hay un agente debe también haber un efecto. Se preguntarán ellos cómo aquello que es hecho puede ser idéntico con lo que lo hizo.”<sup>90</sup>*

Ahora bien, Gregorio de Nacianzo propone una tercera y más verdadera opción: que Padre no es un nombre de esencia o acción sino que es el nombre de la relación<sup>91</sup> en la cual el Padre se para frente al Hijo, y el Hijo frente al Padre. Con respecto a nosotros estos

---

<sup>90</sup> Orat. 29, 16.

<sup>91</sup> σχέσεως.



nombres, paralelamente, denotan una identidad de naturaleza<sup>92</sup> entre el que es engendrado y el que engendra.

#### 4.3.4) ORACIÓN XXX (4) (2da sobre el Hijo)

El autor arranca en la sección dos del principio ampliamente aceptado que pregona que, de entre todas las cosas que existen la divinidad es la ingénita. Decir el origen de Dios nos haría más antiguos que Dios mismo, lo cual es un absurdo y nos remonta a una conclusión ya determinada previamente: nadie puede decirlo.

Que ciertas cosas deban ser automáticamente más grandes e iguales a cosas idénticas es una imposibilidad que parece un tanto obvia según el autor. Que el Padre sea “más grande” refiere a la originación (humana), mientras que “igual” pertenece a la naturaleza<sup>93</sup> siempre y cuando se refiera a la divinidad. Decir que es más grande que el Hijo considerado como hombre, es efectivamente cierto y legítimo en usar:

*“Es Padre no de lo visible sino del Logos; ya que el Señor tenía dos naturalezas una expresión es usada propiamente, la otra impropriamente (...) Ya que con respecto a nosotros Dios es propiamente nuestro Dios, pero no propiamente nuestro Padre. Esta es la causa del error de los heréticos, juntar estos dos nombres que son intercambiados debido a la unión de naturalezas. (...) Donde sea que las naturalezas son distinguidas unas de otras en nuestros pensamientos, los nombres son también distinguidos; como escuchas en las palabras de Pablo “Dios de nuestro Señor Jesucristo, Padre de la gloria.” Aunque estos dos términos expresan sino una Persona<sup>94</sup>, esto no es por unidad de naturaleza, sino por una unión de ambos.”<sup>95</sup>*

---

<sup>92</sup> ὁμοφύϊαν σημαίνουσιν.

<sup>93</sup> τὸ δὲ ἴσον τῆς φύσεως.

<sup>94</sup> εἰ γὰρ καὶ τὸ συναμφοτέρον ἔν: en la traducción seguida, se traduce ἔν por persona. El género neutro podría dar la pista.

<sup>95</sup> Orat. 30, 8.

El autor, como ya se ha visto, no solo busca determinar y especificar los atributos personales que distinguen a uno y a otro en el sistema trinitario, sino que también busca identificar en qué consiste (todo dentro de nuestros limitados parámetros humanos) la esencia divina común. Gregorio Nacianceno tiene en consideración que “El que es”, y “Dios”, son los nombres especiales de la Esencia divina. El primero es el nombre que es más estrictamente apropiado. En un intento no despreciable, el Capadocio hace un sondeo etimológico acerca del sustantivo θεός y saca conclusiones bastante rescatables: “Ya que el nombre θεός incluso si fuera derivado a partir de θέω (correr/ brillar), a partir de movimiento continuo, y debido a que consume las condiciones malignas de las cosas (del cual surge el hecho de que sea llamado un fuego consumidor) aún sería uno de los nombres relativos y no uno absoluto.”<sup>96</sup>

“Señor” es su nombre, como apunta el autor. No obstante, lo que está en escrutinio es la naturaleza cuyo ser sea absoluto y no un ser atado, añadido o referido a algo más. Siguiendo la misma línea argumentativa, Dios de virtud, salvación y venganza son nombres comunes a la divinidad, y por tanto, a cada una de las personas (suponiendo consustancialidad personal dentro de la Trinidad) pero el nombre propio distintivo del sin origen es Padre, el del engendrado inoriginadamente es Hijo, y el del que procede o sale ingeneradamente<sup>97</sup> es Espíritu Santo. Al mencionar que el Hijo es llamado Imagen en cuanto tiene una sustancia con el Padre, puesto que es del Padre y no el Padre de él, surge un interesante paralelo entre el alejandrino Atanasio: dicho autor protagonista de Nicea, pregona abundantemente en sus *Discursos contra los arrianos* que la relación entre el Padre y el Hijo son análogas a la relación existente entre el sol y su resplandor: el sol es fuente del resplandor que procede de él y no al revés, no obstante, dicho resplandor no es anterior y comparten el mismo status al ser ambos luz.

---

<sup>96</sup> Orat. 30, 18.

<sup>97</sup> τοῦ δὲ ἀγεννήτως προελθόντος, ἢ προϊόντος.

#### 4.3.5) ORACIÓN XXXI (5) Sobre el Espíritu Santo

El más agitado de los concilios de la primera parte del siglo IV, a saber, el de Nicea, versaba en gran medida acerca de las primeras dos personas trinitarias. El Espíritu Santo parecía relegado a un segundo plano, no obstante, no era un problema inexistente o demasiado menor: el credo niceno terminaba su dictamen con la afirmación de creer en el Espíritu Santo pero no lo determinaba mucho. Ya inicialmente en la sección cuatro de esta quinta oración teológica, se puede apreciar, según el autor que, si una (persona) era desde el comienzo, asumiendo previamente la misma y única sustancia en la Trinidad, luego los tres eran así también.

De los griegos, el autor identifica que habían algunos que estaban más inclinados a hablar del Dios de los cristianos, y que se aproximaban lo más cerca a los que sostenían doctrinas trinitarias como este mismo Capadocio, pero han diferido en cuanto a su nombre, y lo han nombrado como Anima Mundi o mente externa, etc<sup>98</sup>. Ahora bien, el Espíritu Santo tiene un status bastante privilegiado y tenerlo como subordinado a cualquier otra persona trinitaria es un grave error: en vista de la unidad y consustancialidad de esencia trinitaria, el Espíritu ostenta el mismo grado ontológico con el resto de las personas trinitarias. Ya teniendo a la vista esta distinción respecto a la tercera persona, el autor procede ahora a descartar qué no puede ser el Espíritu, a saber, accidente, actividad, atributo de sustancia y creatura, para concluir finalmente que es Dios:

*“El Espíritu Santo debe ciertamente ser concebido como auto-existente<sup>99</sup> o como aquello de las cosas que son contempladas en otra; Substancia y accidente. Si fuera un accidente, sería una actividad de Dios, (...) si fuera una actividad sería efectuado, pero no afectará y cesará de existir tan pronto como sea efectuado, pues esta es la naturaleza de la actividad. (...) Pero si es una substancia y no un atributo*

---

<sup>98</sup> He de suponer que se refiere a la tradición platónica y a los estoicos.

<sup>99</sup> τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφ' ἑσθ' ἰκόντων πάντως ὑποθετέον. Para diferentes expresiones griegas se usa la misma traducción (auto-existente) Véase. nota 65.

*de sustancia, será concebido como creatura de Dios, o Dios. (...) Si es creatura ¿Cómo podemos creer en él? ¿Cómo nos perfeccionamos en él? No es lo mismo creer EN una cosa y creer ACERCA de ella. La primera pertenece a la Divinidad, la otra a alguna cosa. Pero si es Dios, no es creatura, ni cosa hecha, ni un sirviente que acompaña, ni ningún otro de esos bajos apelativos.”<sup>100</sup>*

Ya habiendo esbozado qué es el Espíritu refiriéndose el autor a la esencia común trinitaria, Gregorio Nacianceno insiste acerca de la distinción personal. Acota que la diferencia de manifestación, si es posible expresarla por vías propias, debido a las mutuas relaciones entre una y otra persona, ha causado la diferencia de sus nombres. Como previamente fue mencionado, el Padre no es el Hijo, el Hijo no es Espíritu, y así con cada una de las personas. Esto se debe precisamente a que al que es engendrado le corresponde única y exclusivamente el nombre de Hijo, al ingénito Padre, y al procedente, se le llama Espíritu. “La distinción de las tres personas puede ser preservada en una naturaleza y dignidad de la Divinidad.”<sup>101</sup> Los tres son uno en cuanto divinidad, y lo uno son tres *en propiedades*<sup>102</sup>. Al expresar la Trinidad de esta forma, el autor se libera de todo cargo sabelianista: no presenta la Trinidad como meros modos de la esencia y unidad divina en una sola persona.

Según el autor, la humanidad es solamente un concepto intelectual; de hecho solamente existen hombres. Pero en la divinidad las tres personas no existen solamente en concepto, sino de hecho. Esta unidad no es solamente una unidad relativa sino una absoluta, porque el ser divino es perfecto en todas las tres personas, y en todas en una perfecta igualdad. La Trinidad no es un mero contar de cosas desemejantes, sino que es una unión de iguales. Cada uno es Dios es sentido completo. El Hijo y el Espíritu santo tienen su fuente de ser en el Padre, pero en sentido tal que son totalmente consustanciales con Él. Las diferencias por tanto yacen en atributos personales: el Padre ingénito y fuente de Divinidad, el Hijo

---

<sup>100</sup> Orat. 41, 6.

<sup>101</sup> “ἵνα τὸ ἀσύγχυτον σώζεται τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐν τῇ μιᾷ φύσει τε καὶ ἀξίᾳ τῆς θεότητος” (Orat. 31, 9). Nótese que no se usa πρόσωπον para designar a las personas trinitarias, sino que se usa ὑπόστασις.

<sup>102</sup> ταῖς ἰδιότησιν.

derivando su ser eternamente desde el Padre y siendo la fuente de toda existencia creada, el Espíritu Santo procediendo eternamente de Dios (Padre e Hijo), y enviado al mundo.

Una de las últimas objeciones hechas por el Capadocio a sus rivales parece ser la siguiente: ellos han reservado para los nombres comunes lo que exigimos también para los nombres propios. “¿Qué tienes que decir acerca del cangrejo, que puede ser un animal, un instrumento o una constelación? ¿No ves que se habla de tres cangrejos? Sí ¿Son de una sustancia? No.”<sup>103</sup>

El autor constantemente tiene en mente la analogía similar con la que se vale Atanasio para ejemplificar la doctrina trinitaria pero manteniendo las precauciones ya esbozadas anteriormente de un modo bastante general y poco exhaustivo “Nuevamente pienso el sol, el rayo y la luz. Pero aquí nuevamente hay un miedo, no sea que la gente tenga una idea de composición de la naturaleza incompuesta, no sea que le demos Esencia pero neguemos la personalidad a los otros, y hagamos de ellos solamente poderes de Dios existiendo en él y no personalmente. (...) Y porque. en este caso, también se sugieren bajo composición, difusión, naturaleza inestable más que nada, ninguna de éstas puede por tanto suponer la Divinidad.”<sup>104</sup>

Sintéticamente hablando, los aportes e innovaciones del Nacianceno a la discusión capadocia considerando las cinco Oraciones Teológicas son los siguientes: 1) La sustancia es inefable e incognoscible. 2) Proponer una monarquía no unipersonal. 3) Relacionar la Procesión (ἐκπόρευσις) con el Espíritu Santo. 4) Sostener una generación eterna del Hijo (postura origenista) y 5) El nombre de Hijo, por ejemplo, lo distingue como persona en cuanto evidencia la relación (σχέσις) intratrinitaria.

---

<sup>103</sup> Orat. 31, 29.

<sup>104</sup> Orat. 31, 32-33.

## 5) Discusión capadocia contextualizada históricamente: influjo de Atanasio

A partir de este capítulo en adelante, el tratamiento Capadocio que se mostrará, buscará ser evidenciado bajo un contexto histórico, es decir, enmarcado en un contexto de disputa doctrinal en el cual se haga patente la dinámica de misiva-respuesta entre los teólogos.

En el segundo siglo, el Espíritu Santo llega a tener el status y definición de *persona*, como el Padre o el Hijo, no obstante, es situado en un tercer grado y es derivado a partir de la sustancia del Padre a través del Hijo. El término *prosopon* pasó probablemente a los griegos como expresión teológica por influjo del nombre *persona*, usado por los latinos y difundido principalmente por Tertuliano en su *Adversus Praxeam*.

Según Sócrates Escolástico<sup>105</sup>, en occidente ya se había usado *prosopon* en el sentido de *persona*, como lo hace Hipólito en el *Contra Noeto*. Respecto a este último punto es digno de atención ver el capítulo 8 de dicha obra donde el Espíritu Santo es definido con el concepto de *prosopon*, a la par con el Padre y el Hijo. El texto dice lo siguiente: “ *Un hombre, aunque no quiera, está forzado a reconocer a Dios Padre todopoderoso, y a Cristo Jesús el Hijo de Dios, quien siendo Dios llegó a ser hombre, a quien también el Padre hizo que se sometieran todas las cosas, excepto a Él mismo, y al Espíritu Santo; Estos, por lo tanto, son tres.*” (8.14). En el texto griego, con respecto a esta última sentencia, se hace alusión a estos, que son tres, en neutro plural (ταῦτ' εἶναι ὄντως τρία), lo cual podría indicar tentativamente a que el autor aquí contempla tres *prosopa*. Hay que tener bastante en claro, antes de tratar sobre *prosopon*, que dicho concepto en un principio era evitado (principalmente por Atanasio<sup>106</sup> y Basilio<sup>107</sup>) por parecer poseer carga modalista al traducirse generalmente en su sentido dramático originario: máscara.

---

<sup>105</sup> Véase *Historia Ecclesiastica* 2, 19.

<sup>106</sup> Se menciona escasamente en toda su obra alrededor de 400 veces sin tratarlo en profundidad.

<sup>107</sup> Para constatar cómo el autor expone, bajo una investigación tentativa, que las personas de Dios existen como hipóstasis véase *Carta 210*, 5; 214, 4; 236, 6.

Basilio en la carta 210,5 da cuenta que los sabelianos, en su empresa doctrinal en Capadocia, se hacían fuertes gracias a un pasaje del *Ad Aelianum* de Gregorio Taumaturgo (considerado fundador de la iglesia en Capadocia) que lamentablemente no se conserva, en el cual se afirmaba que el Padre y el Hijo eran dos según la *epinoia* pero uno en cuanto a la hipóstasis. Basilio sostiene que el Taumaturgo no había sido muy preciso en la formulación doctrinal (había definido al Hijo como *ktisma* y *poiema*).

Convencido de la divinidad y de la consustancialidad de la tercera hipóstasis trinitaria, prefería mantenerse vago y genérico sobre este punto, llegando a proponer solamente formulaciones que excluyen la creaturalidad<sup>108</sup> de él, al menos de un modo inicial. Ante este panorama, había algo que parecía ser indiscutible: ni la alteridad por sí sola puede preservar la realidad de la generación divina (ya que la alteridad sola entre el Padre y el Hijo llevaría al arrianismo) ni la identidad por sí sola puede preservar la indivisibilidad de hipóstasis (ya que la sola indivisibilidad de la hipóstasis, sin distinción de propiedad característica del Padre y el Hijo llevaría al sabelianismo).

Se debe considerar que la propuesta trinitaria de Basilio daba el máximo relieve a la distinción de las hipóstasis más que la teología del Nacianceno y del Niseno, donde la exigencia de la unidad de Dios es más destacada, por lo cual era particularmente sensible al peligro del sabelianismo. No se debe entender, sin embargo, que dejaba de lado la unidad de Dios. Bajo un contexto en el cual los enemigos de Basilio se buscaban en doctrinas como las de Marcelo de Ancira<sup>109</sup>, persistían en hablar de una sola hipóstasis de la divinidad. Basta esto para comprender por qué Basilio, sostenedor de la doctrina de las tres hipóstasis, continuase en considerarlos sabelianos. Para ellos el Hijo y el Espíritu Santo son subsistentes en cuanto hacen parte de la única hipóstasis de la Trinidad: afirmación sabeliana para Basilio porque niega las hipóstasis separadas de las personas divinas.

---

<sup>108</sup> Para constatar una de sus fórmulas, a saber, nombrar al Espíritu Santo con artículo gramatical, véase diversamente en *Carta 113.114.125.140 y 159*.

<sup>109</sup> Caracterizándolo muy superficialmente, estaba en contra del lenguaje y la doctrina origenista.

Uno de los grandes propósitos de Basilio era el de reforzar y darle un cariz nuevo al partido niceno en Capadocia y las regiones vecinas frente a las nuevas “exigencias” con las que debía cumplir<sup>110</sup>. Dada esta situación, recurrió al auxilio del máximo exponente de dicho partido en Oriente, el cual, a su vez, también era el único capaz de ejercer acciones mediadoras con Occidente<sup>111</sup>: Atanasio. No obstante, busca por sus propios medios, es decir, por medio de cartas, llamar la atención de las autoridades eclesiásticas occidentales con el fin de que adviertan las disputas y peligros que se han dado en un período post-niceno y así darles una solución universal. Dos documentos epistolares claves nos dejó el cesariense, los cuales dicen lo siguiente:

*“El Espíritu Santo está siendo reducido a nada y quien es apto de refutar el error ha sido enviado a exilio. Ha prevalecido el politeísmo. Nuestros oponentes reconocen un gran Dios y un dios menor. "Hijo" no es más nombre de naturaleza, sino que es contemplado como un título de algún tipo de honor. El Espíritu Santo es considerado no como complemento de la santa Trinidad, ni como participante de la divina y bendita naturaleza, sino como uno de los seres creados, adjunto al Padre y al Hijo, por mero azar y según la ocasión lo requiera.”<sup>112</sup> “Sepan, honorabilísimos hermanos, que lo que se nos opone a nuestras esperanzas tiene que ver con la doctrina de Marcelo, ya que no confiesa al Hijo en su propia hypostasis, sino que lo representa como habiendo sido expuesto y, luego, como habiendo nuevamente retornado a quien por el cual vino; tampoco admite que el Paráclito tiene su propia subsistencia. Se sigue que ninguno estaría equivocado en declarar que toda esta herejía está en discordancia con el cristianismo, y que modela un judaísmo corrupto.”<sup>113</sup>*

---

<sup>110</sup> El autor, en su *Carta 125,1* se esfuerza por demostrar que los padres de Nicea en el credo de dicho concilio (“Si alguien dice que el Hijo es de diferente sustancia o hipóstasis, la iglesia católica apostólica lo anatematiza.”) consideran, al menos implícitamente, como distintos ambos términos.

<sup>111</sup> Panorámicamente, en oriente estaba dando una dura lucha contra reformular y salvaguardar el “proyecto” niceno de los peligros que suponían los arrianos y sabelianos. En occidente, por otro lado, prácticamente no era muy conocido ni mucho menos, por tanto, ejercía gran influencia .

<sup>112</sup> Carta 243,4 (situada en el año 376).

<sup>113</sup> Carta 263,5 (situada en el año 377).



Es preciso, bajo este contexto, hacer una precisión un tanto técnica que relaciona oriente y occidente. Es resaltable el uso del término *ousía* en lugar de *substancia*, común en occidente bajo contextos que refieren al “género” dentro del tratamiento trinitario. Esto es una clara señal de que los occidentales comenzaban a comprender que se originaban ciertos equívocos a partir de comprensiones no exactas de los términos que se usaban en Oriente. No obstante, no hay evidencia clara aún de que se emplee un término (latino) de *hypostasis*, en ese entonces, con el mismo peso que lleva el concepto y, por lo tanto, se carece de referencia y tratamiento de la doctrina propiamente tal de las tres hipóstasis en occidente, que en aquel tiempo los orientales, principalmente Basilio y otros pensadores, consideraban capital para una recta fe trinitaria.

El fundamento de todo el discurso de Eunomio, uno de los “estandartes” de la *heterousía*<sup>114</sup> y el principal rival de los Capadocios, consistía en definir y valorizar a Dios como ingénito (*ἀγέννητος*): ésta era, por tanto, la definición distintiva de la divinidad, es decir, el verdadero Dios es tal en tanto sea ingénito. Dada esta definición, el Hijo en tanto es generado, no podía ser catalogado como Dios en pleno sentido, sino más bien ser disminuido a ser un dios menor. El razonamiento de Eunomio se basa principalmente en concepciones antiguas que postulan que el nombre define la esencia de un objeto<sup>115</sup>. En su polémica contra Eunomio, Basilio se preocupa del uso que le da Eunomio a *ingénito* porque alega que refiere a la sustancia. Siendo introductorio y siguiendo la lógica eunomiana, si Dios es ingénito, su sustancia es ingénita; el Hijo, quien es generado, debe tener una sustancia génita, diferenciándose así de Dios.

---

<sup>114</sup> Extremo opuesto al *homoousion*: desemejanza de sustancia en la Trinidad. Sus partidarios eran llamados también *anomeos*.

<sup>115</sup> Véase, respecto al tema, Basilio, *Liber de Spiritu Sancto*, 2,4: “Tienen un viejo sofisma, inventado por Aecio, el campeón de esta herejía. En una de sus cartas hay un pasaje que sentencia que las cosas naturalmente desemejantes se expresan en términos desemejantes y, a la inversa, las cosas expresadas en términos desemejantes son naturalmente desemejantes.” Ed. crítica seguida: Basilio de Cesarea, *Sur le Saint-Esprit (De Spiritu sancto)*, Paris, coll. « Sources chrétiennes », 2002.

Basilio, sobre la unidad de la *ousía* divina, destaca lo inescrutable de la divinidad al mencionar que Dios Padre en su esencia es conocido solo por el Hijo y el Espíritu Santo. Nosotros, en cambio, lo conocemos someramente sólo a partir de sus operaciones<sup>116</sup>. El punto central que le rebate Basilio a Eunomio parece ser el siguiente: la definición de Dios en tanto ingenerado no puede ser propuesta como definición de la esencia misma de Dios, en cuanto ella se sustente en muchos otros apelativos divinos que indican sólo sus rasgos pero no (contradictoriamente) su naturaleza divina incognoscible<sup>117</sup>. Estos rasgos que pueden ser compartidos por las personas divinas según el caso, serían, como indica el autor, la facultad de crear, la providencia, etc<sup>118</sup>. A partir de esto, la conclusión directa parece ser que ningún nombre por sí solo puede definir la naturaleza misma de Dios. Por otro lado, la esencia de un objeto no puede consistir en cualquier cosa que el objeto no sea<sup>119</sup>. Basilio, luego de hacer estas precisiones, sentencia algo que parece ser capital respecto a los nombres divinos: los nombres divinos definen el modo de ser de la divinidad, es decir, no definen lo que es sino como ella es.<sup>120</sup>

Basilio, influenciado levemente quizás por concepciones aristotélicas, clasifica los nombres en dos categorías: 1) aquellos que denominan lo que es un objeto en sí y por sí y 2) aquellos que indican la relación en la cual el objeto se encuentra respecto a otro objeto. Ejemplificando esto *caballo*, *hombre*, *buey*, indican tres entidades consideradas en sí y por sí; *hijo*, *siervo* y *amigo*, denotan tres modos diversos de relación respecto a otras entidades. Bajo esto dicho previamente, los nombres “padre” e “hijo”, en el ámbito trinitario, no refieren a la entidad en sí sino a la relación (*σχέσις*) que ambos tienen. Así, el Padre y el Hijo, en cuanto entidades divinas, comparten la misma relación que suponen los padres e hijos humanos, no obstante, se diferencian de ellos por la superioridad de la sustancia

---

<sup>116</sup> Véase *Contra Eunomio* de Basilio, I 13-14.

<sup>117</sup> Parece ser un punto común entre los tres Capadocios (Gregorio Niseno, Nacianceno y Basilio). Si bien puede que existan diferencias entre los autores, ellas serían tan minúsculas que no valdría mucho la pena reportarlas.

<sup>118</sup> Véase *Contra Eunomio* de Basilio, I 7-9.

<sup>119</sup> Véase *ibíd.* I 10.

<sup>120</sup> Véase *ibíd.* I 15. Con respecto al tratamiento de este mismo punto, pero visto desde la perspectiva de otro Capadocio, véase *Oración 29*, 10-12 de Gregorio Nacianceno, el cual propone una solución, previamente mencionada, que es bastante parecida a la que pone Basilio.

divina respecto a la naturaleza mortal<sup>121</sup>. Introduciendo el concepto de relación (σχέσις), Basilio sienta las bases de su interpretación sobre la Trinidad.

Eunomio siempre razona sobre la base de que Dios, en cuanto esencia simple, no puede ser definido de otro modo que “ingenerado en su singularidad”. Siguiendo el mismo hilo argumentativo, el Hijo no puede ser definido de otro modo que engendrado en su esencia: *“Preservando” dice “el orden natural y cumpliendo con estas cosas que son conocidas por nosotros a partir de arriba, no rechazamos hablar de el Hijo, viendo que es engendrado, ni incluso rechazamos nombrarlo por el nombre de “producto de generación”, ya que la esencia generada y la apelación del Hijo hace apropiada tal relación de palabras.”*<sup>122</sup>

Ahora bien, considerando la réplica capadocia, el hecho de que Dios sea simple no excluye que de allí se puedan predicar más características: “simple” quiere decir que Dios no es compuesto, por otro lado, “ingénito” significa que Dios no ha sido generado. De este modo, como la esencia de Dios es simple pero no simplicidad como tal, la esencia, por tanto, es ingénita pero no ingeneración. Dicho de un modo más conclusivo, el nombre de *ingenerado* indica que Dios subsiste sin haber sido generado, no que haber sido generado corresponda a Dios. En resumen, Eunomio se fundaba en que la “ingeneración” (ἀγεννησία) significa y se corresponde con la esencia divina. Gregorio de Nisa, siendo bastante categórico respecto a este punto, niega este razonamiento por lo siguiente: si la ingeneración significa la esencia divina, y no lo diferencia entre el Padre y el Hijo, se cae en sabelianismo, puesto que no tenemos otra manera de expresar la diferencia de las personas<sup>123</sup>.

Hasta ahora el problema parece girar solamente en torno a dos personas trinitarias, a saber, el Padre y el Hijo, cayendo el Espíritu Santo en un plano secundario. El tratamiento de

---

<sup>121</sup> Véase *Contra Eunomio* de Basilio, II 10.

<sup>122</sup> Véase ibíd. III 1. Respecto al mismo tema, véase el Capadocio Nacianceno, *Oración 29*, 12, en el cual se presenta uno de los puntos argumentativos capitales concernientes a la esencia de Dios y la distinción entre el Padre y el Hijo.

<sup>123</sup> Esta central idea del Niseno se puede encontrar en muchas ocasiones en el segundo libro de su *Contra Eunomio*.

dicha persona trinitaria seguramente comenzó a ser planteado en torno al 360 en un ambiente homousiano<sup>124</sup> que estaba relacionado con Macedonio<sup>125</sup> y residentes de regiones vecinas a Constantinopla. A partir del complejo panorama que hay respecto a los datos existentes para poder establecer dicho contexto, parece colegirse que los argumentos relativos a la teología fueron tratados principalmente por los macedonianos. Hay que tener en cuenta que *pneuma* es de género neutro, lo cual dificulta muchísimo más su personalización<sup>126</sup>.

Un hecho es bastante claro: en las Escrituras el Espíritu Santo en ningún momento es definido como Dios específicamente. Esto, a primeras luces parece bastante complicado si se pretende hacer una fórmula trinitaria que contemple al Espíritu Santo como persona divina al mismo nivel que las otras dos restantes. Arrianos<sup>127</sup> y macedonianos sostenían que, en cuanto no es ni Padre ni Hijo, no puede ser considerado Dios y no puede ser objeto de adoración. Ellos agregan y aclaran que una cosa es adorar a Dios *en el espíritu* y otra muy diferente es derechamente adorar *el espíritu*<sup>128</sup>. Es interesante agregar, a este punto, que los macedonianos entendían el concepto de *espíritu* de un modo genérico en relación al concepto de Dios: todo lo que es Dios es espíritu, pero no todo lo que es espíritu es Dios.

El argumento central para negar el origen del Espíritu Santo a partir de Dios y, por tanto, su divinidad, es que, si es derivado del Padre, sería entonces hermano de Cristo; si es derivado del Hijo, sería hijo de Cristo<sup>129</sup>. Por lo tanto, bajo este modo de ver las cosas, el Espíritu Santo es inferior no solamente al Padre sino también al Hijo y no puede ser *connumerado* (συναριθμούμενον) con el Padre sino más bien *subnumerado* (καταριθμούμενον). Los

---

<sup>124</sup> Quienes postulaban idéntica esencia entre el Padre y el Hijo.

<sup>125</sup> Obispo de Constantinopla dos veces (342-346, 351-360). Propone una doctrina que subordina sustancialmente al Espíritu Santo y lo considera creatura. Fue condenado como hereje el 381.

<sup>126</sup> Es digno tener en cuenta aquí el juego de palabras que los padres (tanto nicenos como Capadocios) usan para expresar la unidad y diferencia de Dios: el Padre y el Hijo son lo mismo, pero no el mismo.

<sup>127</sup> Protagonistas del concilio de Nicea en el 325. Negaban el *homoousios* y situaban al Hijo como criatura.

<sup>128</sup> Véase Gregorio Nacianceno, *Oración 31*, 12.

<sup>129</sup> Clara alusión de esta objeción en, al menos, *Carta I a Serapión* de Atanasio, 15.

macedonianos se valían de citas bíblicas para deducir que el Espíritu, que llama su Señor a Cristo, no podía ser considerado igual a él. Una premisa inicial que el de Cesarea emplea, la cual está a la base de lo que se dirá en breve, es mencionar lo siguiente: “ No se sigue que, a causa de que hemos inventado por conveniencia propia símbolos para ayudarnos a llegar al conocimiento de la cantidad, hemos cambiado, por tanto, la naturaleza de las cosas significadas por los números.”<sup>130</sup>

Es sabido que Basilio era un ávido defensor de la consustancialidad del Espíritu, rivalizando contra arrianos y semi-arrianos, partidos en los que Eunomio y Macedonio eran líderes. Es un hecho que, incluso entre los que mantenían la fe de Nicea, había poca claridad respecto a la naturaleza y rol del Espíritu en relación a lo que ya se tenía “canonizado” respecto al Hijo, por lo tanto, era cosa de tiempo que la situación concerniente al Espíritu estallara en forma de crisis. Basilio, para darle solución a dicho problema y, a la vez, reformular y mantener la fe nicena ya construida, se alza contra los macedonianos y eunomianos, los cuales (estos últimos) se caracterizaban por ser anomeos, es decir, postular doctrinas que proponen sustancias diferentes entre las personas divinas y un orden subordinacionista entre ellas.

Uno de los puntos centrales que Basilio toma como base para exponer una doctrina que coordine a las tres personas es el de recurrir a la fórmula bautismal de la Escritura: “*Si nuestro Señor, cuando gozó del bautismo de salvación, le encargó a sus discípulos que en todas las naciones se bautice en el nombre "del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo", sin desprestigiar la comunidad con Él y, estos hombres alegan que no debemos catalogarlo con el Padre y el Hijo, ¿No es claro, por tanto, que abiertamente se resisten a los preceptos de Dios? Si niegan que la coordinación de este tipo es declaratoria de alguna comunidad y conjunción*<sup>131</sup>, que nos digan por qué nos conviene sostener esta opinión y qué modo de

---

<sup>130</sup> Véase Basilio, Liber de Spirtu Sancto, cap. 17, 43.

<sup>131</sup> συνάφεια. Este término es crucial en el posterior debate acerca de la relación humanidad-divinidad en Cristo, debate protagonizado en gran parte por Cirilo de Alejandría (que propone un término más radical, ἕνωσις: unión) y Nestorio (quien apoya el término συνάφεια como conjunción).

*conjunción más íntima ellos conciben.*”<sup>132</sup> Respecto a la negativa basiliana de subordinar el Espíritu Santo, tema arriba ya mencionado, el autor dice lo siguiente: “*El Hijo, según ellos, no está junto al Padre, sino después del Padre. Así, se sigue que la gloria debe ser adscrita al Padre "a través de él" pero no "con él"; asumiendo que "con él" expresa igualdad de dignidad, mientras que "a través de él" denota subordinación. Además, afirman que el Espíritu no está catalogado al mismo nivel que el Padre y el Hijo, sino bajo el Hijo y el Padre; no coordinados sino subordinados; no connumerados sino subnumerados.*”<sup>133</sup>

Sobre este punto los arrianos no tienen duda: el Espíritu Santo es comprendido dentro de todas las cosas creadas por el Padre por medio del Hijo, es decir, categóricamente es creatura.

No obstante, a modo de acotación, no todos los pneumatómacos estaban de acuerdo. De hecho, Eustacio de Sebaste, uno de ellos, dice, según Sócrates escolástico, que no puede admitir que el Espíritu es Dios, ni tampoco atreverse a decir que es creatura<sup>134</sup>. A la doctrina del Nacianceno que considera al Espíritu como fuerza operativa de Dios (ἐνέργεια) se conecta aquella doctrina basiliana que lo considera como don divino<sup>135</sup> y, bajo otro contexto, a saber, el bautismal, es equiparado al agua, la nube y el mar<sup>136</sup>.

De entre los múltiples intentos que buscaban definir el Espíritu Santo, cabe mencionar el de Atanasio, que buscaba relacionarlo con la jerarquía angelical<sup>137</sup>, el cual tuvo un relativo éxito. En la obra recién mencionada del alejandrino, se fijan los conceptos fundamentales que impulsaron a la doctrina de la divinidad perfecta del Espíritu y de la igualdad sustancial que ostenta junto al Padre y al Hijo, que se consagra mayoritariamente en el *Liber de Spiritu Sancto* de Basilio. Para poder entender lo que motivó a Atanasio hablar así debemos remitirnos a sentencias bíblicas que propiciaron tal tratamiento sobre el Espíritu, como por

---

<sup>132</sup> Véase Basilio, *Liber de Spiritu Sancto*, cap. 10, 24.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 6, 13.

<sup>134</sup> Véase Sócrates Escolástico, *Historia ecclesiastica*, II 45.

<sup>135</sup> Véase *Liber de Spiritu Sancto* de Basilio, 24, 57.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 14, 31.

<sup>137</sup> Véase *Carta I a Serapión* de Atanasio, 10-11. Trad. de referencia: Atanasio, *The letters of saint Athanasius concerning the Holy Spirit*, trad. Shapland, London, The Epworth Press, 1951.

ejemplo, la fórmula bautismal que bautiza “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”<sup>138</sup>. Tales sentencias empujaron ya a fines del siglo II (sobre todo en el siglo III) a algunos teólogos como Hipólito y Orígenes a extender al Espíritu la articulación de la relación Padre-Hijo de un modo trinitario. Las soluciones propuestas eran diversas: desde el modalismo sabeliano al subordinacionismo origeniano. Pero las dificultades subyacentes al problema principal que minaban el avance respecto al tema eran principalmente dos: 1) El término *Espíritu* presentaba muchos sentidos en la Escritura: espíritu santo, humano, divino, de Dios, etc. 2) La expresa ausencia de una definición precisa del Espíritu Santo como Dios en las Escrituras. Bajo este panorama dado, era urgente establecer criterios generales, claros y precisos.

Como anteriormente fue esbozado, Atanasio da un paso decisivo. Propone que, si se quiere ser ortodoxo, uno no puede referir indiscriminadamente al Espíritu Santo cada pasaje de la Escritura en el cual se habla de espíritu sino solamente en aquellos pasajes en los cuales el término se especifica como “Espíritu de Dios” o “de Cristo” y sobretodo cuando el término está acompañado de artículo<sup>139</sup>. Basilio de Cesarea posteriormente por su lado, examina abundantemente en su libro *De Spiritu Sancto* el uso escriturístico de las preposiciones ἐκ, διὰ, ἐν, μετά y σὺν para concluir que ellas son referidas indiferentemente a las diversas personas divinas y no pueden constituir un criterio discriminante que busque reducir la dignidad (y la divinidad, por tanto) del Espíritu Santo.

Los criterios discriminatorios que Atanasio busca aplicar en la Escritura para clarificar una definición estándar del Espíritu Santo son la base de la demostración de dos proposiciones fundamentales que fueron seguidas posteriormente por autores ortodoxos, en este caso,

---

<sup>138</sup> Véase el notable antecedente en Atanasio que postula la negación de ver al Espíritu Santo como creatura y que probablemente sea factor de influencia en los planteamientos de Basilio: “Si has soñado en llamar al Espíritu Santo una creatura, no tienes más una única fe y un único bautismo, sino que tienes dos: uno en el Padre y en el Hijo y otro en un ángel que es una creatura. No hay seguridad o verdad a partir de esto. ¿Qué comunión puede haber entre lo que es originado y lo que crea? ¿Qué unidad hay entre las creaturas más bajas y el Logos que las creó?” (Carta I a Serapión, 30).

<sup>139</sup> Véase *Carta I a Serapión*, 4 de Atanasio.

autores Capadocios: 1) El Espíritu Santo se presenta en la Escritura con los rasgos propios de la divinidad del Padre y el Hijo, y al Espíritu Santo mismo se le atribuyen las características del Hijo.<sup>140</sup> 2) El Espíritu Santo desempeña las mismas operaciones que desempeñan el Padre y el Hijo y está íntimamente relacionado con sus operaciones<sup>141</sup>.

Probablemente, uno de los grandes puntos cúlmines que empezaron por tratarse y cimentarse en la obra atanasiana, punto que es evidenciado gracias a la investigación de los padres Capadocios<sup>142</sup>, es el de la ya mencionada consustancialidad del Espíritu Santo en el sistema trinitario, es decir, considerar que es adorado y glorificado al mismo tiempo con el Padre y el Hijo: *“Y como el Hijo es glorificado del Padre cuando dice “lo he glorificado y lo glorificaré de nuevo” así el Espíritu se glorifica a través de su comunión con tanto el Padre y el Hijo.”*<sup>143</sup> No obstante, es preciso hacer una breve acotación concerniente a Atanasio y Basilio: el alejandrino ha evitado definir, al menos abiertamente en la obra seguida, a saber, en las cartas a Serapión, al Espíritu Santo como Dios. De similar modo, Basilio en su *De Spiritu Sancto* evita definir textualmente al Espíritu Santo como consustancial con las otras dos hipóstasis.

Los ortodoxos consideraban al Espíritu Santo partícipe de la naturaleza divina del Padre al mismo nivel que el Hijo y le daban el status de *persona divina*. No obstante, Atanasio por

---

<sup>140</sup> Véase Carta I a Serapión de Atanasio, 25. *“Y si el Hijo, debido a que es del Padre, es propio de su esencia, debe ser que el Espíritu, que se dice que es de Dios, es en esencia propio al Hijo. Así, como el Señor es Hijo, el Espíritu es llamado Espíritu de filiación”* Respecto a Basilio, véase *De Spiritu Sancto* 19,48. *“Es llamado bueno, como el Padre es bueno, y quien fue engendrado del Bueno es bueno, y para el Espíritu su bondad es la esencia.”*

<sup>141</sup> Véase, por ejemplo, Carta I a Serapión de Atanasio, 19. *“Así Pablo declaró que las obras que él obró por medio del poder del Espíritu fueron las obras de Cristo”*. Respecto a Basilio, véase *De Spiritu Sancto* 16,37. *“ En cada operación el Espíritu está estrechamente conjunto e inseparable del Padre y el Hijo. Dios obra las diferencias de operaciones y el Señor, las diversidades de las administraciones, pero todo el tiempo el Espíritu Santo está presente también por su propia voluntad, dispensando la distribución de los regalos según el valor del recipiente de cada uno.”*

<sup>142</sup> Al menos en Basilio y en el Niseno.

<sup>143</sup> Basilio, *De Spiritu Sancto* 18, 46. Como previamente se dijo, el Niseno no se priva de sentenciar algo semejante a lo que se acaba de citar en Basilio y pregona similar idea en su breve tratado *Adversus macedonianos* *“Ves el círculo giratorio de gloria que se mueve de semejante a semejante. El Hijo es glorificado por el Espíritu; el Padre es glorificado por el Hijo; nuevamente, el Hijo, tiene su gloria a partir del Padre; y el Unigénito así llega a ser la gloria del Espíritu.”* (Consúltese la trad. citada en nota 46).



lo menos, evita caracterizarlo como *prosopon* de un modo literal. Quizás uno de los pasajes más claros de la obra basiliana que refieran a la alusión de la procedencia y originación del Espíritu Santo sea el siguiente:

*“ Se dice, además, que es "de Dios"; no en el sentido en el cual "todas las cosas son de Dios", sino en el sentido de proceder<sup>144</sup> de Dios, no por generación como el Hijo, sino como soplo de su boca. Pero de ningún modo es la "boca" un miembro, ni el Espíritu un soplo que se disuelve; sino que la palabra "boca" es usada en cuanto pueda ser apropiado para Dios, además, el Espíritu es una substancia que tiene vida, donado con el supremo poder de santificación. Así, la estrecha relación se hace simple y patente, mientras el modo de la existencia inefable es salvaguardada.”<sup>145</sup>*

Es bastante claro que el autor recurre a una imagen antropomorfa para exponer su doctrina, lo que no es tan claro y es más bien sorprendente es que, tradicionalmente, esta imagen del soplo y de la boca se adapta al Hijo en cuanto palabra divina. Respecto al tratamiento del tema en latitudes occidentales, tenemos que Hilario, desemboca en un tratamiento que considera al Espíritu Santo como don que se constituía como fuerza divina no personal<sup>146</sup>, por lo tanto, el origen del Espíritu Santo no presentaba problema, bajo este panorama dado.

Como ya fue ligeramente mencionado antes, para Eunomio solamente el Padre es Dios verdadero. El Hijo, según él, que es generado por el Padre a modo de creación directa sin mediación alguna, es un dios menor: Dios unigénito, Dios de la creación. El Espíritu Santo, por su lado, es el primero de los seres creados por el Hijo por voluntad del Padre, no es dios en sentido alguno, no es creador, ni tampoco es objeto de adoración. Es más: ostenta una

---

<sup>144</sup> προελθόν. Compárese con otro concepto similar del Nacianceno (ἐκπορεύεσθαι) que corresponde al *venir fuera*, propio del Espíritu Santo.

<sup>145</sup> Basilio, *De Spiritu Sancto* 18,46. Aquí habla de *modos de subsistencia* (τρόπου τῆς ὑπάρξεως).

<sup>146</sup> Véase Hilario, *De Trinitate* II, 1: “Mandó bautizar "en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo", es decir, en la confesión del autor, del unigénito y del don.” Trad. seguida: Hilario, *De Trinitate (Nicene and Post-Nicene Fathers series II vol. 9)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).

dignidad ligeramente mayor que la que poseen los ángeles. De este modo, se perfila bajo rasgos generales la doctrina subordinacionista heterousiana de dicho autor. La concepción eunomiana de la divinidad es binaria: un solo Dios sumo, un dios inferior que asegura la relación entre el sumo Dios y el mundo, del cual es creador y regidor.

Si la doctrina anomea o heterousiana parece ser poco clara, la posición macedonia lo es mucho más. Hay grandes dos problemas al momento de investigar dicha doctrina: la escasez de documentación directa y que la doctrina misma entre los macedonios mismos no era unitaria ni mucho menos coherente. Lo que es, a todas luces, generalmente aceptado, es que tachaban de triteísta la doctrina ortodoxa que buscaba una coordinación entre las hipóstasis, en vez de una subordinación.

Es bastante evidente que la obra de Atanasio, al menos gran parte de ella, se enfoca en cimentar la teología del *homoousion*. sin embargo, sus esfuerzos no se agotan totalmente en dicha empresa. Como previamente se dijo, da los conceptos y criterios clave para establecer un sistema más firme y elaborado que ponga a las tres personas en igualdad de sustancia, tratamiento que desemboca en autores Capadocios, como ya fue mencionado. Capital es la sentencia atanasiana, respecto a lo anteriormente dicho, que propone que la Trinidad es indivisible, eterna, creadora, santificante y que una sola es su actividad<sup>147</sup>. Si bien Atanasio no define explícitamente la Trinidad como *homoousios*, en varias ocasiones, principalmente en sus cartas I y III a Serapión, lo propone de modo implícito o al menos da las bases para constituirlo: propone que la Trinidad, respecto a sí misma, no es disímil ni heterogénea, que el Espíritu Santo no es de naturaleza ajena al Padre y al Hijo, y que una sola es la naturaleza y la divinidad de la Trinidad, la cual es un solo Dios.

Después del año 360 buena parte de las ramas doctrinales trinitarias existentes habían aceptado e incorporado el *homoousion*. Los homousianos que se apegaban rígidamente al nicenismo, en ese entonces, afirmaban una sola *ousía* y una sola *hypostasis* de la divinidad

---

<sup>147</sup> Véase Carta I a Serapión, 28.30.

que estaba, no obstante, articulada de un modo trinitario. Estos homousianos no eran los únicos que existían, había otro grupo que en principio era partidario de doctrinas *homoiousianas* y *anomeas*<sup>148</sup> y luego terminaron siendo asimilados por la doctrina del *homoousion*. Este grupo, de posturas más flexibles y ricas, consideraban una sola *ousía* de la Trinidad pero distinguían en ella tres *hipóstasis*.

Ya en el *Tomus ad Antiochenos* (5-6) de Atanasio de Alejandría, el autor se limita a reconocer que se puede hablar legítimamente ya de una o tres *hipóstasis* de la divinidad, por lo tanto, ya en esta carta sinodal comienza a tomar forma el problema de la *ousía* e *hipóstasis* en la Trinidad. Sin embargo, este tratamiento era bastante incipiente aún y no constituía relevancia teológica de gran peso. Bajo este contexto, el silencio respecto al tema parece ser la movida dominante: predomina la ausencia del tratamiento de *hypostasis* en los contextos trinitarios, sin haber gran preocupación en especificar con un término técnico la subsistencia individual de las personas divinas.

Basilio, profundamente convencido de que se debe imponer el símbolo niceno contra los arrianos, propone el concepto de una sola *ousía* del Padre y del Hijo que se extiende al mismo tiempo también al Espíritu Santo. Además de la defensa y reformulación del nicenismo que Basilio propone para que ello prevalezca y se refuerce a lo largo del tiempo, hay otro elemento clave dentro de la obra basiliana a considerar: la doctrina origeniana de las tres *hipóstasis*. Dicha doctrina era para el autor un patrimonio grandísimo para la ortodoxia.

El notable mérito que se le atribuye al de Cesarea (y también a los otros Capadocios: el Niseno y el Nacianceno) es, por tanto, hacer una interpretación armónica del nicenismo y de la doctrina de las tres *hipóstasis* origenianas que evite caer en la destrucción y división de la naturaleza divina (arrianismo) y la confusión de las *hipóstasis* (sabelianismo). Es preciso determinar aquí, que para que la doctrina de las *hipóstasis* de Orígenes pueda ser

---

<sup>148</sup> Los *homoiousianos* afirman algo muy parecido a los *homousianos* salvo que, en vez de considerar la sustancia idéntica, la consideran semejante.

utilizada, debe ser despojada de todo componente subordinacionista por los obvios motivos anteriormente mencionados. Como acotación, Orígenes ya había dado un importante paso que abría camino hacia la solución de los Capadocios cuando propuso la doctrina de la generación eterna del Hijo desvinculándola, de este modo, de la creación del mundo y estableciendo una distinción de personas en la Divinidad por la paternidad y filiación eterna. No obstante, les era problemático a los Capadocios las intenciones de Orígenes que subyacían a este planteamiento: la ya mencionada subordinación entre ellos. Sin ánimos de afirmar nada totalmente concluyente, este planteamiento podría contemplar la posibilidad de que el Hijo es eternamente generado y subordinado por el Padre.

Para el Capadocio recientemente aludido, los nombres “Padre” e “Hijo” no indican esencias diversas (como propone Eunomio) sino que evidencian las notas o propiedades individuantes (ιδιώματα) que circunscriben en el ámbito de la única ousía divina. Para él, la divinidad es común, mientras que los ιδιώματα corresponden al ser Padre o ser Hijo. La naturaleza de dichas propiedades consiste en hacer notar la alteridad (έτερότητα) en la identidad de la esencia. Inspirándose en Apolinar, ejemplifica su doctrina con lo siguiente: la totalidad del género humano se opone a sus representantes singulares como la ousía unitaria se opone a sus entidades singulares en las cuales ella se articula<sup>149</sup>. Bajo un ejemplo concreto, Juan y Pedro, en tanto hombres, participan de la misma ousía. Los ιδιώματα los caracterizan uno como Pedro, el otro como Pablo.

Bajo todo lo que se ha dicho respecto a Basilio, se tiene que ha logrado y desarrollado lo siguiente: 1) Ha incluido al Espíritu Santo en la articulación trinitaria; 2) Ha indicado como hipóstasis las entidades singulares caracterizadas por los ιδιώματα<sup>150</sup>. No obstante, si bien el

---

<sup>149</sup> Respecto al ejemplo humanidad/hombre, véase *De Spiritu Sancto* 17,41;25,59.

<sup>150</sup> Véase ampliamente en *De Spiritu Sancto* 16,38; 17,41; 18,44.45.47. A partir de estos pasajes se puede notar cómo el autor hace uso de una amplia gama de conceptos para referirse a lo particular (ιδιον) de la hipóstasis respecto a lo común (κοινόν) de la ousía. Dentro de estas referencias, el autor usa, al menos ocasionalmente, *prosopon* en el lugar y en el significado de *hypostasis*. No obstante, en la importante *carta* 236 afirma que, si se admiten tres *prosopa* en la ousía divina, pero una sola *hypostasis*, y no tres hipóstasis correspondientes a los tres *prosopa*, se cae en sabelianismo. Por lo tanto, la doctrina que contempla solamente la unidad de la naturaleza divina

autor ha innovado respecto a estos temas (sobretudo en materias concernientes al Espíritu Santo) , ha tomado ciertas precauciones: respecto a la nota individuante correspondiente al Espíritu Santo, ha preferido mantenerse en terrenos que no arriesguen la Escritura y ha sentenciado que dicha nota corresponde al poder santificante<sup>151</sup> .

Con respecto al propio tratamiento conceptual (y a modo de breve acotación), el Nacianceno usa *prosopon* en vez de *hypostasis* con mayor frecuencia que Basilio<sup>152</sup> y tiende a identificar hipóstasis con la particularidad, es decir, la hipóstasis como un complejo de *ἰδιώματα*<sup>153</sup> . Gregorio de Nisa, también por su lado, usa con mucha frecuencia *prosopon* en el sentido de hipóstasis (llegando a establecer prácticamente sinonimia entre ellos), tal como lo hace el Nacianceno. No obstante, no tiene el valor de proponer una *εκπόρευσις*, como sí lo hace su compañero Capadocio Nacianceno. No sería ilegítimo considerar que el término *prosopon*, dentro de la obra del Niseno no quiere decir “máscara” como es tradicionalmente habitual, sino que aluda más bien a un agente psicológico auto-consciente o centro de conciencia, como se entiende modernamente y se aplica a los seres humanos<sup>154</sup> . Se remite a hablar, al menos en su *Adversus Macedonianos*, de *ἰδιώματα* que caracterizan e incluyen también al Espíritu Santo. Sin embargo, no precisa su *idioma*. La única pista en concreto que da es la mediación del Hijo en la derivación del Espíritu del Padre. No está demás tener en cuenta, preliminarmente, la capital definición de hipóstasis que Basilio en su *Carta 38,6* expone: convergencia de propiedades en torno a cada uno (*συνδρομήν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων*).

---

pero deja aparte la distinción de las hipóstasis es insuficiente en términos ortodoxos. Este parece ser un punto común entre los tres Capadocios a investigar.

<sup>151</sup> Compárese con la innovación y riesgo que toma el Nacianceno al introducir el concepto de procesión (ref. *ἐκπορεύεσθαι*) para indicar el origen del Espíritu Santo. Basilio insinúa también en *De Spir. Sa.* 16, 38 que es como el soplo de la boca de Dios.

<sup>152</sup> Lo emplea cautelosamente al menos en la *Carta 236,6* y en la *Carta 214*, 3. El Nacianceno lo emplea, excluyendo su sentido originario de “máscara”, en la *Oración 43*, 16, en la *Oración 39*, 11 y equivale laxamente los términos en *Oración 42*, 16.

<sup>153</sup> Véase, por ejemplo, *Oración 33*, 16.

<sup>154</sup> Esto no quiere decir, así sin más, que las personas trinitarias efectivamente sean centros de conciencia al modo propiamente humano.

Ahora bien, si se quiere tener una comprensión que no sea incompleta acerca de la doctrina una *ousia*/tres *hipóstasis*, es preciso determinar el ambiente filosófico presente en ese entonces. La terminología, fundamentalmente aristotélica, no es suficiente por sí sola para concluir que los Capadocios habían visto la relación *ousia*/hipóstasis como género/especie o especie/individuo, aunque el ejemplo propuesto por los tres teólogos, a saber, humanidad/hombre, parece confirmar esta interpretación. Se considera como generalmente aceptado que la terminología específicamente aristotélica era ya en el siglo cuarto muy difusa respecto al área filosófica aristotélica propiamente tal, de hecho, dicha terminología “aristotélica” había sido ampliamente adoptada por estoicos y platónicos. Por lo tanto, la conclusión más sensata y evidente que parece recogerse de esta apreciación, es que la filosofía y pensamiento propiamente aristotélica parecía distante o al menos poco clara respecto a los supuestos términos atribuidos al aristotelismo “puro”.

#### **6) Respuesta de los Capadocios a las acusaciones: aporte de Gregorio de Nisa**

En este extenso proceso descrito no faltaron críticas y contraataques de parte de, al menos, los ortodoxos *homoousianos* que se mantenían rígidos en el nicenismo: el ataque más común, bajo este panorama, fue el de triteísmo. La respuesta de los Capadocios fue bastante clara y regular entre los autores: afirmaron una *ousía* de la divinidad y no tres<sup>155</sup>, como los acusaban. Sin embargo, esta no parece ser la única acusación: se les acusaba no sólo de dividir las hipóstasis sino también de unificar, en la Trinidad, todo lo que era común (bondad, poder, divinidad, etc.). Por lo tanto, se les acusaba de sabelianismo, además de triteísmo. Resumiendo, solamente la doctrina que distinga lo común de la *ousía* y lo particular de las hipóstasis está capacitada como un punto medio sensato entre el inaceptable monoteísmo de talante judaico (sabelianismo) y el politeísmo pagano (arrianismo)<sup>156</sup>. Las preocupaciones de estos autores, entre otras, se dirigían a aclarar la

---

<sup>155</sup> Véase Basilio, *Carta 8*, 2; Gregorio Nacianceno, *Oración 31*, 13 y el pequeño tratado, mas no irrelevante, de Gregorio Niseno *Ad Ablabium quod non sint tres dei*.

<sup>156</sup> Véase Basilio, *Carta 210*, 5.

esencia común a las hipóstasis no en tanto esencia superior, teniendo en cuenta también que se podían afirmar las hipóstasis sin dañar el *piadoso dogma* de la monarquía<sup>157</sup>.

Sin ir más lejos respecto a las acusaciones de triteísmo, se tiene que el Niseno fue el que más respondió las acusaciones de entre los tres Capadocios. Una de las objeciones que el Niseno trata, las cuales se dirigen directamente a uno de los principales ejemplos de los Capadocios que usan para demostrar su doctrina, a saber, la comparación humanidad/divinidad con *ousía/hipóstasis* es la siguiente: como en la naturaleza común humana se distinguen varios hombres, asimismo en la esencia divina común se distinguen tres dioses. La respuesta que da el Niseno en una de sus obras<sup>158</sup> es la siguiente: no solo por costumbre y de modo impropio nombramos de modo plural a lo que por naturaleza no es dividido diciendo “muchos hombres” casi como si se tratara de muchas naturalezas humanas. Técnicamente hablando, los nombres propios indican las *hipóstasis* singulares distintas por sus propiedades al interior de la naturaleza, no obstante, la naturaleza humana es solamente una.

Exteniendo este último punto, el autor considera que al identificar esta situación, buscamos evitar la confusión que puede resultar de la comunidad (κοινότης) de los nombres. La naturaleza humana (ἀνθρώπινη φύσις) es común a todos los individuos humanos. La palabra “humano” (ἄνθρωπος) refiere exactamente a esta naturaleza. Visto de este modo, hablar de muchos hombres (πολλοί ἄνθρωποι) equivale a hablar de muchas naturalezas humanas, lo cual es erróneo según Gregorio<sup>159</sup>. Lo que quiere decir en un plano lógico es, básicamente, que no podemos referirnos a un individuo por el nombre de su especie o referirnos a la especie por medio de su género. Uno de los ejemplos que usa el autor para explicar esto es el siguiente: como muchas cosas están hechas de oro, pero el oro es uno solo, asimismo existen también muchos individuos que son indicados por características

---

<sup>157</sup> Véase, por ejemplo, *De Spiritu Sancto* 18, 47.

<sup>158</sup> Dicha obra es el *Ad Ablabium*. Allí se responde a las inquietudes de un amigo de Gregorio de Nisa que lo empuja al triteísmo u otras posturas heterodoxas. El contexto en el cual se desarrolla, como se vió previamente en el capítulo 4.2 es de un carácter informal y no constituye declaraciones acusatorias formales eclesiásticas.

<sup>159</sup> Véase *Ad Ablabium* 40, 5-14.

singulares en la naturaleza humana (como Juan y Pedro). No obstante, en ellos uno solo es el hombre.

Viendo los antecedentes filosóficos de lo recientemente expuesto, Aristóteles mismo dice, refiriéndose al humano individual, dice “este humano” o “un cierto humano (τίς ἄνθρωπος)”<sup>160</sup> no simplemente “humano”. Gregorio, específicamente en este punto dice, en otra obra, “tal o cual hombre (τοιόσδε ἄνθρωπος)”<sup>161</sup>. A pesar de esto, Gregorio tiene que reconocer que este lenguaje común (abusivo) es empleado también en la Escritura. Forzado por dicho hecho, el autor se ve empujado a aceptar cierto sentido y uso de aquel modo de expresarse, no obstante, precisa que, si bien tolera este mal hábito en el caso de las creaturas de naturaleza más baja, puesto que ningún daño resulta del uso erróneo del nombre (que se deriva de la naturaleza), no obstante, en el caso de la divinidad sí resulta perjudicial<sup>162</sup>. El autor aboga y se remite a que el usar dicho lenguaje en un contexto trinitario contraviene a la Escritura, la cual expresa en muchos pasajes que Dios es uno, lo cual no excluye que su nombre se extienda a través del Espíritu Santo.

Sin ir más lejos respecto a este tratamiento, el Niseno examina el término mismo de Dios. Según el vulgo, este nombre debe indicar específicamente la realidad divina según su naturaleza, así como pasa con el nombre de sol, cielo, etc., los cuales indican en su naturaleza específica elementos del mundo. No obstante, la esencia divina es incognoscible y sólo podemos conocer a Dios por medio de su actividad. A tal fin, Gregorio hace uso de diversas etimologías comunes de Dios<sup>163</sup> y se vale de aquella que recae en θεάομαι (contemplar): en vista de que la palabra “divinidad” (θεότης)<sup>164</sup>, derivándose θεότης de

---

<sup>160</sup> Véase *Cat.* 2a 15.

<sup>161</sup> Véase *Ad graecos* 29-30.

<sup>162</sup> Véase *Ad Ablabium* 41-42.

<sup>163</sup> El Nacianceno en Oración 30, 18, como fue visto, se sirve de una etimología de “Dios” que es distinta a la del Niseno. El primero se basa en verbos como correr (θέειν) o arder (αἴθειν) que caracterizan a Dios como esencia en eterno movimiento y que destruye nuestras malas tendencias. Respecto a lo que plantea el Niseno, véase en la cual se ve que, en vez de referirse a aquel término como nombre de naturaleza es, más bien, una alusión a una acción realizada igualmente por las tres personas.

<sup>164</sup> Véase *Ad Ablabium*. Actividades que se dan en torno a la sustancia (τὰ περί αὐτήν). Punto común entre los 3 Capadocios.



θεόμοι (contemplar), tampoco es apta para describir totalmente lo que es la naturaleza divina, porque solo denota el nombre de una actividad de la divinidad, por tanto referirá a la actividad contemplativa. A este modo de ver las cosas, se puede objetar que, si el nombre “Dios” (θεός) indica solamente una actividad común a las tres hipóstasis, el nombre puede corresponder a aquello que se designa con, por ejemplo, orador, filósofo, etc.: una única actividad ejercitada por varios individuos.

Esto, a todas luces, pone en peligro el dogma de la unidad de Dios. El Niseno responde que la actividad de varios filósofos, por ejemplo, no puede ser nunca unitaria, como sí lo es la operación divina que inicia con el Padre, se lleva hacia adelante por el Hijo y se perfecciona por el Espíritu Santo bajo una unidad total de voluntad y acción. Dicho autor, no obstante, no rehúye del uso de imágenes corporales para expresar este punto, tal como aparece en su *Adversus Macedonianos*: tres luces, de las cuales la segunda se deriva de la primera y la tercera de la segunda<sup>165</sup>. Ninguna actividad es común a todos los humanos. Incluso si algunos humanos se afanaran en hacer la misma actividad, trabajarían de un modo separado y cada uno por su lado en la tarea en la que estén, cosa que precisamente no pasa en el caso de la Divinidad, ya que si se hablara así, se arriesgaría sin dudas la unidad de Dios y fácilmente se podría tachar de triteísmo. Lo que busca demostrar (sean convincentes sus argumentos o no) es que, a diferencia de los individuos, la substancia no es una entidad numerativa.

De qué modo concebir a Dios como tres según las personas y cómo uno según la sustancia es, como ya fue insinuado, la problemática central en su *Ad Ablabium*, la cual parece ser transversal a los tres Capadocios. La idea de que los individuos pueden ser numerados es usada en la obra mencionada y es bastante importante aquí. Propone que la noción de “personas” (ὑποστάσεων) admite aquella separación que se hace por los atributos peculiares que se observan en cada uno. Dicha separación se nos presenta y se nos hace

---

<sup>165</sup> Basilio en su *Carta 38*, 5, respecto a este punto, se vale de la imagen del arcoiris de diversos colores que se traspasan sin división el uno al otro. Su ejemplo busca representar la distinción y, al mismo tiempo, la unidad de las hipóstasis divinas.

patente por medio del número cuando dichos atributos son combinados (dándose diversas combinaciones)<sup>166</sup>. Para apoyar este argumento, el autor se vale de una extensa consideración:

*“Ni disminución ni aumento se le atribuye a alguna naturaleza cuando es contemplada en un número grande o pequeño. Solamente aquellas cosas que son contempladas en su circunscripción individual son las que son enumeradas a modo de adición. Ahora, esta circunscripción es notada por medio de apariencia corporal, tamaño, lugar, diversa figura y color. Lo que es contemplado aparte de estas condiciones está libre de la circunscripción que es formada por tales categorías. Lo que no es así no es enumerado, y lo que no es enumerado no puede ser contemplado en multitud.”<sup>167</sup>*

A partir de esta cita, Gregorio busca demostrar que ninguna naturaleza puede ser circunscrita, caso distinto es el de los individuos, los cuales están circunscritos y son enumerables. Esto también aplica a la naturaleza divina, la cual describe como infinita e incomprensible. Los ejemplos que pone el autor (como el del oro, que es expuesto líneas más abajo y que ya fue mencionado anteriormente) representan ejemplos de individuos muy materiales y, por tanto, son difícilmente relevantes en un plano divino. Aunque estén circunscritas las personas divinas, ellas no son materiales<sup>168</sup>.

La definición de individuo como una circunscripción (περιγραφή) formada por ciertas propiedades hace recordar la definición platónica de un individuo como colección de propiedades. Respecto a este punto es digno de atención hacer una acotación en torno a Orígenes, el cual también usa el término περιγραφή para indicar la realidad separada e independiente de las diversas potencias (δύναμεις), en particular, la existencia separada y

---

<sup>166</sup> Véase *Ad Ablabium* 40, 24. “ὁ μὲν τῶν ὑποστάσεων λόγος διὰ τὰς ἐνθεωρουμένης ιδιότητος ἐκάστῳ τὸν διαμερισμὸν ἐπιδέχεται καὶ κατὰ σύνθεσιν ἐν ἀριθμῷ θεωρεῖται”.

<sup>167</sup> Véase *Ad Ablabium*, 53, 7-15.

<sup>168</sup> Véase el paralelismo presente en la *Carta* 38, 3 10-12 sobre la definición de *hypostasis*.

real del Logos que, a diferencia de la palabra conceptual, posee substancia<sup>169</sup>. En este pasaje parece lícito darle el sentido de “individualidad” a περιγραφή.

A modo de resumen respecto a este punto, a saber, el de la enumeración de los individuos, se tiene que el número es un signo para hacer conocer al resto cuántas cosas hay. Basilio también se sirve de este argumento al elaborar el concepto de enumeración de *hipóstasis*, pero insiste en que las *hipóstasis* divinas tienen que ser enumeradas de un modo pío (εὐσεβῶς ἀριθμεῖν), no de un modo material, añadiendo que la divinidad está por sobre todo número<sup>170</sup>.

Un último punto argumentativo del *Ad Ablabium* que será visto aquí, del cual ya se insinuaron sus componentes principales antes, es el siguiente: distingue a la persona que es la causa (αἴτιον), el Padre, de la persona que es a partir de la causa (ἐκ τοῦ αἰτίου) o directamente del primero (προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου), el Hijo, y distingue también a quien viene por medio del que es directamente del primero (διὰ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου), el Espíritu Santo<sup>171</sup>. Esta fórmula Nisena ya mencionada antes, evidencia relaciones causales en las cuales una es la fuente de las otras dos personas, es decir, son relaciones de origen. Esta concepción, sin embargo, no implica que el Espíritu venga del Padre y del Hijo formándose así un solo principio, por lo tanto, el planteamiento de Gregorio cierra la posibilidad de dicha concepción que posteriormente se llamaría *Filioque*: la causa propia del Espíritu es el Padre, el rol del Hijo es más bien uno mediador<sup>172</sup>. Al declarar tanto Basilio como Gregorio que el Espíritu viene del Padre a través del Hijo se manifiestan como seguidores de Orígenes (o al menos influenciados en cierto grado por él), quien concluye que todas las cosas vienen a la existencia a través de la palabra, incluyendo el

---

<sup>169</sup> Véase Orígenes, *Comm. in ev. Joannis* 1,39 292. “Ὡσπερ οὖν δυνάμεις θεοῦ πλείονές εἰσιν, ὧν ἑκάστη κατὰ περιγραφὴν, ὧν διαφέρει ὁ σωτὴρ, οὕτως καὶ λόγος εἰ καὶ ὁ παρ' ἡμῶν οὐκ ἔστι κατὰ περιγραφὴν ἐκτὸς ἡμῶν νοηθήσεται ὁ Χριστὸς διὰ τὰ προεξητασμένα, ἐν ἀρχῇ, τῇ σοφίᾳ, τὴν ὑπόστασιν ἔχων.”

<sup>170</sup> Véase, *De Spiritu Sancto* 18, 1-23. 44.

<sup>171</sup> Véase *Ad Ablabium* 56, 3-6.

<sup>172</sup> *Ibid.* 56, 8-9.

Espíritu. Resumiendo, este argumento causal no especifica qué son las personas, sino cómo son. El lenguaje causal indica solamente la diferencia en el modo de existir<sup>173</sup>.

Dejando de lado el *Ad Ablabium* y centrando la atención ahora en el *Ad Graecos*, se tiene que en dicha obra Gregorio busca probar que, incluso si alguien basa el concepto de Dios sobre las *nociones comunes* (κοιναι έννοιαι) y no sobre la revelación, no se puede inferir que hay tres dioses. Basilio también, en un tono polémico, asume que estas concepciones comunes nos dan noticia de que Dios existe, pero no lo que es. Partiendo por asumir que Dios indica sustancia y no personas (πρόσωπα), fuerza a eliminar el extremo de lo dicho: si no se asume esto, hablar de tres personas llevaría a afirmar tres dioses<sup>174</sup>.

Cuando se habla de Dios, según el autor, se nombran las respectivas personas “atadas” con un “y” (καί). Bajo este respecto, no se dice “Dios y Dios y Dios” puesto que, según la noción comúnmente aceptada, la conjunción καί ata realidades distintas, no una y la misma realidad. Este punto es muy parecido al expuesto por el Nacianceno en sus Oraciones Teológicas. Para expresar la noción de persona usa términos poco regulares en la obra de los Capadocios: άτομον, μερική ούσία, entre otras. Respecto al último término, intenta ser cuidadoso, ya que se podría inferir que la sustancia de Dios se divide entre las personas divinas, lo cual llevaría a triteísmo<sup>175</sup>. Es claro para el autor, introduciendo sus conceptos inusuales, que la especie (είδος) y el individuo (άτομον) no son la misma cosa, es decir, la sustancia no es la misma que la hipóstasis<sup>176</sup>.

## 7) Consagración formal de los planteamientos Capadocios

El concilio de Constantinopla, instancia formal en la que se ratifican y se asumen como universalmente ortodoxos los planteamientos Capadocios en materias trinitarias, publicó 4 cánones, una fórmula de fe y un documento doctrinal (lamentablemente perdido). 3 son los

---

<sup>173</sup> Ibíd. 56, 13. “Τήν κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορὰν”.

<sup>174</sup> Véase *Ad Graecos* 19, 1-7.

<sup>175</sup> Ibíd. 23, 4-8.

<sup>176</sup> Ibíd. 31, 1-2.

cánones más importantes, excluyendo el símbolo, el cual formaliza todo el concilio y es la parte más rica en contenido. El primer canon valida la fórmula de fe de Nicea y condena todas las herejías que de cualquier modo se conectan con la controversia arriana. Se hace énfasis en la precisión que constata la distinción entre arrianos radicales (Eunomio y seguidores) y arrianos moderados (como Eudoxio), además de enfatizar en la condena de los extremos opuestos al arrianismo y al monarquianismo. Bajo este canon, es preciso entender a los semiarrianos o pneumatómacos como aquellos que, en otro lugar, son definidos como macedonianos que habían rechazado el *homoousion* y que negaban la divinidad del Espíritu Santo. El segundo canon prescribe, siendo bastante sintético, que los obispos de una diócesis no deben inmiscuirse en los asuntos de una diócesis ajena. Esto era sentenciado con el fin de mantener la independencia local de los obispos y frenar la pretensión del obispo de Roma de inmiscuirse en asuntos orientales. El tercer canon afirma que el obispo de Constantinopla tiene la preeminencia honorífica después del obispo de Roma, porque “Constantinopla es la nueva Roma”. Se debe reconocer en este canon la intención hostil hacia Alejandría, de la cual se rechaza la pretensión de liderazgo en Oriente.

El símbolo de Constantinopla I, como previamente se dijo, ostenta en tanto documento la mayor importancia y riqueza. A causa de esto, es preciso replicar completamente el símbolo para que, de este modo, se tenga una mayor cercanía respecto a los temas más importantes tratados en dicho concilio:

*“Creemos en un Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra y de toda cosa visible e invisible. Y en el Señor Jesucristo, el Hijo unigénito de Dios, engendrado de su Padre antes del mundo, Luz de Luz, Dios de Dios, engendrado no creado, siendo de una sustancia con el Padre, por el cual todas las cosas fueran hechas, quien por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó de los cielos y fue encarnado por el Espíritu Santo y la virgen María, fue hecho hombre y fue crucificado también por nosotros bajo el mandato de Poncio Pilato. Sufrió y fue*

*sepultado, al tercer día se alzó de nuevo según las Escrituras, ascendió a los cielos y se sentó a la derecha del Padre. Vendrá nuevamente con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos, cuyo reino no tiene fin. (I) creemos en el Espíritu Santo, el Señor y dador de vida, que procede del Padre, quien con el Padre y el Hijo juntos es adorado glorificado, quien habló por medio de los profetas. Y Creemos en una iglesia santa católica apostólica. Reconocemos un bautismo para la expiación de los pecados, y velamos por la resurrección de los muertos y la vida del mundo venidero. Amén.”<sup>177</sup>*

Respecto al símbolo de Nicea se destaca que, en Constantinopla no se presentan cambios sustanciales que influyan doctrinalmente en lo previamente prescrito. Pasando a las innovaciones contenidas en el símbolo, se tiene que la divinidad del Espíritu Santo se afirma implícitamente<sup>178</sup> aquí mediante las expresiones que lo definen como derivado a partir del Padre y adorado y glorificado al mismo tiempo con el Padre y con el Hijo, es decir, perfectamente iguales. Además, las definiciones atribuidas de *Señor* y *vivificante* puntualizan sustancialmente su divinidad.

Basilio había evitado explícita definición del Espíritu Santo como Dios para, más que nada, mantener abierta una posibilidad de diálogo con los macedonianos. Respecto a la relación

---

<sup>177</sup> “Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων· καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν Μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, Φῶς ἐκ Φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι’ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα, καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος· καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ Κύριον καὶ Ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν· εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἕν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν, καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἄμην.”

Véase *The Seven Ecumenical Councils (Nicene and Post-Nicene Fathers series II, vol.4)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893); *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*. Editado por A. Baron y H. Pietras. Edición española dirigida y reelaborada por S. Fernández (BAC 738, Madrid 2016).

<sup>178</sup> Falta la descripción explícita de que derechamente es Dios.

Padre-Hijo, el símbolo se remite a repetir los conceptos claves en Nicea: el Hijo ha sido generado del Padre y no creado, consustancial con el Padre. Sin embargo, se elimina la identificación entre ousía e hipóstasis. Esto tiene como directa consecuencia que el *homoousion* se redirige hacia una interpretación que hace descartar que el Hijo participe de la hipóstasis del Padre, afirmación que al menos en Oriente parecía para muchos como sabelianismo.

La carta sinodal del 382, sacada a la luz por Teodoreto hace explícita referencia a los documentos de Antioquía del 379 y de Constantinopla del 381. Es claro que en dichos pasajes era afirmada la doctrina capadocia que articulaba la única ousía divina en tres hipóstasis (y *prosopa*), sin caer en arrianismo ni sabelianismo:

*“Según esta fe hay una divinidad, poder y substancia del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; la dignidad, es igual, y la majestad, también es igual en tres esencias perfectas y tres personas perfectas. Así, no hay cabida para la herejía de Sabelio ya sea por la confusión de esencias o por la destrucción de las individualidades; de este modo, la blasfemia de los eunomianos, de los arrianos y de los pneumatómacos se anula, blasfemias que dividen la sustancia, la naturaleza y la divinidad y sobreañade una naturaleza posterior, creada y de diferente sustancia sobre la Trinidad increada, coeterna y consustancial.”<sup>179</sup>*

Frente a todo este panorama, es bastante obvio que el concilio del 381 ratificó formalmente las pretensiones de la teología trinitaria de los Capadocios. Con respecto a la relación de Nicea y Constantinopla concerniente al significado del *homoousion*, no sería tan descabellado leer que se propone que, en Nicea el *homoousion* fue entendido como un concepto que indica la unidad numérica del Padre y del Hijo. Por otro lado, en

---

<sup>179</sup> Véase Teodoreto, *Historia ecclesiastica* V, 9. Trad. referencia: Teodoreto, *Historia Eclesiástica (Nicene and Post-Nicene Fathers series II, volume 3)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).

Constantinopla, influenciado por la teología capadocia, dicho concepto se tome en un sentido más genérico, es decir, como la segunda ousía aristotélica (esencia común no concreta de un género de seres) considerando el modelo especie-individuo del estagirita, como anteriormente se insinuó respecto al Nacianceno y Basilio<sup>180</sup>. Tampoco sería tan descabellado (y totalmente contradictorio con la propuesta previa) leer que se propone que el *homoousion* de los Capadocios (al menos en Gregorio de Nisa) es indicativo de una unidad de esencia divina tomada en sentido real y concreto como lo postula Platón<sup>181</sup>, y no al modo aristotélico.

De todo esto algo es bastante claro y sensato en tanto precaución: la interpretación del *homoousios* no puede ser sacada del contexto en el cual, poco a poco, el término fue siendo insertado. En Nicea, tal contexto se perfila como exento de planteamientos y considerable influencia asiática y, si se quiere, occidental. El énfasis se daba principalmente en la unidad de Dios, mientras que la distinción de las personas quedaba en un plano bastante olvidado, por así decirlo. Posteriormente, y como reacción adversa, se da el acento en la distinción de personas y se relega a un segundo plano la unidad. La empresa basiliana, como fue mencionado previamente, toma nota tanto sobre la unidad como sobre la distinción, dándole un matiz más armónico al panorama y considerando la esencia divina como concreta y real, así como lo había concebido previamente Atanasio de Alejandría.

## **Conclusión**

Teniendo en cuenta todo el tratamiento hecho en esta investigación, se puede concluir lo siguiente: 1) Los objetivos principales enunciados al principio de esta investigación, a saber, estudiar de qué manera influyen filosóficamente conceptos concebidos como

---

<sup>180</sup> Véase Basilio, *De Spiritu Sancto* 17,41 y Gregorio Nacianceno, *Oración 31*, 15-16.

<sup>181</sup> Gregorio de Nisa en su *Ad Ablabium quod non sint tres dei* propone que la naturaleza (humana, bajo la mayoría de sus ejemplos concretos) si bien aparece en muchos, no se divide con cada uno de los individuos que de ella participan, es decir, el hombre es uno en todos. Esto precisamente se puede corresponder con lo que se dice en el *Parménides* de Platón: uno en todos (131b). Es claro aquí que gravita su pensamiento hacia el realismo de la naturaleza: la humanidad de padres e hijos no es una idea abstracta al modo aristotélico sino una realidad, como las ideas de Platón.



tradicionales en la metafísica y ontología antigua y tardoantigua griega insertados en un contexto cristiano que busca desarrollar fórmulas trinitarias más elaboradas durante la segunda mitad del siglo cuarto d.C, se cumplen. Dichos objetivos, en concreto, corresponden a buscar dilucidar y demostrar cómo los conceptos griegos de *hypostasis* y *ousía*, con su propia historia y carga filosófica, llegan a ser los conceptos capitales de una formulación trinitaria que notablemente disipa, durante la segunda mitad del siglo cuarto d.C, equívocos doctrinales y da una forma más definitiva y canónica al dogma trinitario cristiano gracias al tratamiento que los capadocios, padres griegos, hacen de dichos conceptos.

Estos objetivos se cumplieron gracias al rastreo del uso de los conceptos de *ousia* e *hypostasis* previo a la discusión capadocia cristiana, con el fin de evidenciar los principales rasgos filosóficos contenidos en ellos, considerando también el tratamiento que hizo Orígenes de los conceptos aproximadamente dos siglos antes. Ya teniendo los antecedentes filosóficos a la vista, y luego de mostrar independientemente los planteamientos capadocios en torno a la Trinidad, se evidenciarán las influencias filosóficas contenidas en su tratamiento y sus concepciones contextualizadas históricamente en el debate. Dificultades no menores que surgen al emprender este proyecto son, principalmente, la incongruencia interna entre posturas heterodoxas y la ausencia de obras traducidas tangentes al tema.

Como resultado de la investigación se llegó a lo siguiente: 1) La evolución y el uso que se le daba a los términos *ousia* e *hypostasis* en ámbitos filosóficos y teológicos. 2) Los teólogos de ese entonces se valieron de dichos conceptos y asumieron su carga filosófica e histórica para cimentar sus doctrinas trinitarias.

A la luz de los resultados recientemente enunciados y a modo de conclusión general, se puede colegir que la hipótesis inicial, a saber, los tres grandes padres Capadocios se valieron de los términos griegos *ousía* e *hypostasis* y asumieron la carga filosófica e histórica que dichos conceptos cargaban para así cimentar sus doctrinas trinitarias.

Los aportes que esta investigación reporta son los siguientes: 1) Exponer las distintas acepciones que han tenido dichos términos a lo largo de la historia, haciéndose evidente que han estado presente en diversas áreas de estudio y no reduciéndose sólo a tratamiento filosófico. 2) Notar las influencias filosóficas de los Capadocios dentro de sus planteamientos trinitarios. 3) Evidenciar la sistematicidad que une los planteamientos de los tres Capadocios orientados hacia un proyecto trinitario común bajo un tratamiento contextualizado histórico de debate.

Como última acotación, si se quiere seguir esta misma línea investigativa, sería bastante útil ahondar en el tratamiento de las doctrinas condenadas como heréticas durante el siglo IV brindando, por ejemplo, traducción de documentos o tratamiento filosófico principalmente sobre la herencia origenista en los Capadocios, tópico que queda como inquietud final latente en esta investigación.

## **Bibliografía**

- Aristóteles, *Complete Works*, trad. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991.
- Atanasio, *Tomo a los Antioquenos* (Nicene and Post-Nicene Fathers series II, vol.4), trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).
- Atanasio, *The letters of saint Athanasius concerning the Holy Spirit*, trad. Shapland, London, The Epworth Press, 1951.
- Baron y Pietras (ed.), *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*. Edición española dirigida y reelaborada por S. Fernández (BAC 738, Madrid 2016).
- Basilio de Cesarea, *Contre Eunome, Tomes 1 et 2 [suivi de] Apologie* ; introd., trad. et notes de Bernard Sesboüé, S.J., avec la collab. pour le texte et l'introd. critiques de

Georges Matthieu de Durand, o.p., et Louis Doutreleau, S.J. Paris : Éd. du Cerf, 1982-83. (Sources chrétiennes ; 299 et 305).

- Basilio, *Letters and Select Works* (Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd Series, Vol. 8), trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).
- Basil, Saint, Bishop of Caesarea. Roy J. Deferrari. *Saint Basil The Letters, in Four Volumes*. William Heinemann; G.P. Putnam's Sons. London; New York. 1926-. Keyboarding.
- Basilio de Cesarea, *Sur le Saint-Esprit (De Spiritu sancto)*, Paris, coll. « Sources chrétiennes », 2002.
- Bernardino, *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Roma, Istituto patristico Augustinianum, Sígueme, 1998.
- González, *La formula mia ousia treis hypostaseis en San Gregorio de Nisa*, Roma, Analecta gregoriana, 1939.
- Gregorio de Nacianzo, *Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen (Nicene and Post-Nicene Fathers series II vol. 7)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).
- Gregorio de Nacianzo, *Discours théologiques*, ed. Bernardi et alia, Paris, Imprimerie Bontemps, 1979.
- Gregorio de Nisa, *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, Etc. (Nicene and Post-Nicene Fathers series 2 vol. 5)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, 1819-1893.
- Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* (libros I, II y II: vol. 1 y 2), ed. Werner Jaeger, Leiden, Brill, 2002.
- Gregorio de Nisa, *To The Greeks: Concerning The Commonality Of Concepts*, trad. D. Stramara, The Greek Orthodox Theological Review 41, no. 4 (1996): pp. 381-391.
- Hilario, *De Trinitate (Nicene and Post-Nicene Fathers series II vol. 9)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).

- Hipólito, *Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix (Ante-Nicene Fathers vol. 5)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).
- Long, *Hellenistic philosophy : Stoics, Epicureans, Sceptics*. London, 1974.
- Long, A. & Sedley, D. *The Hellenistic philosophers*, Cambridge Cambridgeshire New York: Cambridge University Press, 1987.
- Orígenes, *Contra Celso*, trad. D. Ruiz, Madrid, BAC, 1996.
- Orígenes, *Origen's Commentary on John, Books 1–10, and Commentary on Matthew, Books 1, 2, and 10–14 (Ante-Nicene Fathers vol. 9)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).
- Platón, *Diálogos V*, trad. Santa Cruz, Madrid, Gredos, 1988.
- Plotino, *Enéadas V-VI*, trad. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1998.
- Radde-Gallwitz, *Gregory of Nyssa's Pneumatology in Context: The Spirit as Anointing and the History of the Trinitarian Controversies*. *Journal of Early Christian Studies*, vol. 19 no. 2, 2011, pp. 259-285.
- Schaff (trad.), *The Seven Ecumenical Councils (Nicene and Post-Nicene Fathers series II, vol.4)*, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893)
- Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Inst. Patristicum Augustinianum, 1975.
- Sócrates Escolástico, *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories (Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd Series, Vol. 2)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).
- Teodoreto, *Historia Eclesiástica (Nicene and Post-Nicene Fathers series II, volume 3)*, trad. Schaff, Michigan, Christian Classics Ethereal Library, (1819-1893).
- Turcescu, *The concept of Divine Persons in St. Gregory of Nyssa's works*. Ottawa, National Library of Canada, 2000.
- Zachhuber, *Basil and the three-hypostases tradition - Reconsidering the origins of Cappadocian theology*, *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 2001.

- Zachhuber, *Gregory of Nyssa Contra Eunomium III*, proceedings of the 12th international colloquium on Gregory of Nyssa (leuven, 14–17 september 2010) edited by Johan Leemans & Matthieu Cassin.
- Zañartu, *Historia del dogma de la encarnación desde el siglo IV hasta el Constantinopolitano III*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1994.
- Zañartu, *Historia del dogma trinitario hasta San Agustín*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 2014.
- Zañartu, *El Concilio de Constantinopla I y el proceso previo. Algunas anotaciones*, Santiago, Teología y Vida, vol. XLVIII (2007),pp. 471-497.