



**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
**Departamento de Teología Dogmática y Fundamental**

**EL CONCEPTO DE «PERSONA» EN LA TEOLOGÍA DE**  
**IOANNIS D. ZIZIULAS**  
**(TESINA DE LICENCIATURA)**

AUTOR: FRANCISCO SALES CASANOVA SM  
DIRECTOR: PROF. DR. ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ  
MADRID, JULIO DE 2010

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	252
<b>1. Creado e Increado</b> .....	262
<b>2. El Padre como causa</b> .....	268
2.1. Los credos primitivos .....	269
2.2. Monarquía divina .....	270
2.3. Noción relacional de persona .....	274
2.4. La monarquía personal .....	278
2.5. ¿Subordinacionismo? .....	281
2.6. El Padre, fundamento de la unidad en la Trinidad .....	284
2.7 En defensa de Agustín .....	285
<b>3. La revolución capadocia</b> .....	292
3.1. Contexto histórico .....	292
3.1.1. Sabelianismo .....	294
3.1.2. Arrianismo .....	296
3.2. Historia de los conceptos .....	297
3.2.1. Prósopon .....	297
3.2.2. Hipóstasis .....	306
3.2.3. Trópos hypárxeôs .....	308
<b>4. La síntesis cristológica</b> .....	312
4.1. Máximo el Confesor .....	312
4.2. Cristología de Zizioulas: superación de la dialéctica creado-increado .....	320
4.3. Cristología y antropología .....	323
<b>5. Ser persona: significado existencial</b> .....	328
5.1. La existencia biológica .....	329
5.2. El ser eclesial .....	334
5.3. ¿Qué es la persona? .....	336
5.4. Hacia una ontología de la persona .....	340
<b>Conclusión</b> .....	342
<b>Bibliografía</b> .....	345

## INTRODUCCIÓN

Ioannis Zizioulas es un teólogo ortodoxo griego, en la actualidad metropolitano de Pérgamo. En Occidente la teología ortodoxa es conocida a través generalmente de los grandes autores rusos como Bulgakov, Lossky, Evdokimov, Afanasiev y Meyendorff. Pero existen diversas teologías ortodoxas. El autor que presento pertenece al movimiento neopatrístico griego; Yannis Spiteris lo llama «el teólogo del personalismo cristiano»<sup>1</sup>.

La teología griega desarrollada entre los siglos XIX y XX, tras la independencia de Grecia de la ocupación turca, toma conciencia de ser heredera de la tradición bizantina. De aquí su carácter polémico, queriendo siempre subrayar lo que la distingue de la teología católica y protestante. Aunque Zizioulas es un teólogo conciliador y comprometido con el movimiento ecuménico, este acento polémico puede detectarse en sus escritos, principalmente en su modo de interpretar las diferentes teologías trinitarias de Oriente y Occidente.

### *Nota biográfica*

Ioannis Zizioulas nace en 1931 en Katafigió, en la Grecia del Norte. Estudió en la facultad de teología de Atenas, cuna de la teología ortodoxa neo-griega, caracterizada por ser teología de escuela, en contraste con la tradición teológica monástica de Oriente. En Harvard fue discípulo de Paul Tillich y Georges Florovsky. Este último le introdujo en el estudio de los padres y con él comenzó un trabajo sobre la cristología de Máximo el Confesor que no terminó<sup>2</sup>:

«El influjo de Florovsky se puede individuar especialmente en dos puntos comunes a ambos teólogos. Se trata de la “historia de la teología” y de la “teología de la historia”. En la primera se investigan las fuentes del dogma y del pensamiento cristiano; con la segunda se atiende a los “signos de los tiempos” y no se hace “arqueología” del pensamiento cristiano sino que se le interpreta con la sensibilidad del momento. De esta forma el dogma no es una simple “teoría dogmática filosófica” (Tillich), sino una realidad que tiene que ver con el hombre concreto, histórico. Se trata, en otros términos, de la dimensión existencial de la teología, una dimensión, que, como veremos, es la preocupación constante del teólogo de J. Zizioulas.

Otro principio que desde Florovsky pasa a Zizioulas es la rehabilitación del “helenismo”. El helenismo es considerado esencial para la iglesia y no simplemente como etapa histórica, pasajera. No se trata evidentemente del helenismo antiguo, espontáneamente anticristiano, sino del helenismo “eclesializado”: en ello está el significado de la patrística y la insistencia

---

<sup>1</sup> Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, 363-416.

<sup>2</sup> Cf. J. FONTBONA, *Comunión y sinodalidad: la eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*, Barcelona 1994, 75-76.

con la cual los dos teólogos se refieren continuamente a la patrística griega»<sup>3</sup>.

La influencia de Tillich en el pensamiento del teólogo griego se centra «especialmente en su modo dialéctico de afrontar la realidad: dialéctica entre teoría y praxis, entre teología y filosofía, entre heteronomía y autonomía, entre iglesia y sociedad, entre vida y muerte, entre tiempo y eternidad. Esta dialéctica es el binomio sobre el cual también se mueve el pensamiento de J. Zizioulas»<sup>4</sup>.

Es probable que en sus años de estudio en los Estados Unidos John Meyendorff le introdujera en la eclesiología eucarística que había desarrollado Nicolás Afanasiev de quien éste último había sido discípulo en el instituto *San Serge* de París<sup>5</sup>.

Ha enseñado en diversas universidades del Reino Unido como Edimburgo, Glasgow y Londres. En 1986, siendo laico, fue elegido metropolitano titular de Pérgamo. Ha pertenecido a la comisión «Fe y Constitución» y durante años ha ejercido una intensa actividad ecuménica<sup>6</sup>, de hecho es un teólogo conocido principalmente por sus trabajos sobre eclesiología

### *Pensamiento*

Tenemos ante nosotros un teólogo que trata de fundamentar su pensamiento en una interpretación actualizada de los padres griegos, en especial los Capadocios, a quienes recurre constantemente, y también de Máximo el Confesor. Toda su pretensión de originalidad reside en este intento de sacar del baúl de la tradición lo nuevo y lo viejo.

¿Cuál es el objetivo de su pensamiento, si es que podemos aventurarnos a semejante afirmación? Fundamentar un «saber teológico». Desarrollar un saber existencial, una filosofía, a partir de la teología, o mejor dicho, del dogma cristiano. En este sentido una verdadera filosofía cristiana. Un saber que sea existencial y tenga implicaciones en la vida de los hombres.

El foco de interés de I. Zizioulas, aquello que le mueve a pensar podría llamarse «el drama del humanismo ateo». Un humanismo que trata de comprender al hombre sin referencia a Dios. La reflexión humanista en nuestros días ha llegado a cristalizar en una forma de filosofía llamada *personalismo*. Entonces Zizioulas se pregunta ¿qué significa ser persona? ¿Cómo podemos comprender la persona humana sin hacer referencia al ser personal de Dios?

Su pensamiento no da «un paso atrás» para arrancar de la teología fundamental. El punto de partida es la *verdad* de lo que afirmamos en la fe: el *dogma*. Ahora bien, si esto que afirmamos en la fe es verdadero, si es «la verdad», ésta debe invadir todos los campos del saber; las consecuencias que de ésta se extraen son objeto prioritario del pensamiento del teólogo y del filósofo.

<sup>3</sup> Y. SPITERIS, *La teología ortodossa*, 369, n. 2.

<sup>4</sup> Y. SPITERIS, *La teología ortodossa*, 369, n. 3.

<sup>5</sup> Cf. J. FONTBONA, *Comunión y sinodalidad*, 76.

<sup>6</sup> Junto a Jean Marie R. Tillard colaboró en la redacción del «Documento de Lima» en 1982, llamado BEM.

*Verdad, vida, ser*

Nuestro teólogo es presentado por Spiteris a partir de su original comprensión de la verdad. Zizioulas desarrolla ampliamente este tema en su artículo *La verdad y la comunión*<sup>7</sup>. Verdad comprendida como vida. Aunque no es éste el tema de mi trabajo, lo tendremos presente como trasfondo. Si a Zizioulas le preocupa la ontología es porque le preocupa la verdad. La verdad vista como aquello inmutable, imperecedero, lo que *es* sin apariencia ni engaño, lo que *es* sin dejar de serlo, lo eterno; entendida así, para el cristiano la verdad es la vida que nos ha sido revelada y ofrecida con la resurrección de Cristo. El griego antiguo se mofa cuando oye hablar de resurrección de los muertos (Cf. Hch 17, 22-34), porque la vida hoy es y mañana se esfuma; no es más que un soplo. En cambio, para el cristiano, ésta es la primera gracia de la resurrección de Cristo, la vida definitiva. Así, Cristo es la Verdad y la Vida. «La cristología —asegura Zizioulas— es el único punto de partida para una comprensión cristiana de la verdad»<sup>8</sup>.

Al identificar verdad, vida y ser se impone rechazar concepciones filosóficas anteriores al cristianismo. No vale cualquier ontología para el pensamiento cristiano. «Para Aristóteles la vida es *una cualidad añadida al ser* y no el ser mismo»<sup>9</sup>. En cambio, para Ignacio de Antioquía, la vida significa «*ser para siempre*» y para Ireneo, el fruto de la resurrección es la incorruptibilidad<sup>10</sup>. Si el ser es la vida, el principio, *arché* o autor de la vida ha de ser un viviente, una persona que genera vida y una vida que es comunión.

La experiencia eclesial está al origen del pensamiento especulativo cristiano de los primeros siglos.

«Los obispos de este periodo, teólogos pastorales como san Ignacio de Antioquía y sobre todo san Ireneo, y posteriormente san Atanasio, se acercaron al ser de Dios mediante la experiencia de la comunidad eclesial, del *ser eclesial*. Esta experiencia puso de manifiesto algo muy importante: el ser de Dios sólo podía conocerse a través de las relaciones personales y del amor personal. El ser significa la vida y la vida significa *comunión*»<sup>11</sup>.

La Iglesia reconoce que recibe la vida de la Pascua del Señor, expresada y revivida en la eucaristía. En la comunión eucarística la Iglesia encuentra su *ser*. La vida se manifiesta como un misterio de comunión. Comunión con Dios, comunión entre los hermanos, comunión intradivina. El cristiano descubre que la esencia de las cosas, de toda la realidad, es la comunión.

<sup>7</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, Salamanca 2003, 79-135.

<sup>8</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 79.

<sup>9</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 91.

<sup>10</sup> «Unió, pues, al hombre con Dios y obró la comunión entre Dios y el hombre, porque no habríamos podido en absoluto obtener participación alguna en la incorruptibilidad si no hubiera venido (el Verbo) a habitar entre nosotros. Pues si la incorruptibilidad hubiera permanecido invisible y oculta, no nos hubiera sido de ninguna utilidad. Hízose, pues, visible a fin de que íntegramente (es decir, en cuerpo y alma) recibiésemos una participación de esta incorruptibilidad». IRENEO, *Epideixis* 31, Madrid 1992, 118-119. «Así pues el Verbo de Dios ostenta el primado sobre todas las cosas, porque es verdadero hombre y admirable consejero y Dios fuerte (*Is 9,6*), que llama de nuevo (con la resurrección) al hombre a la comunión con Dios para que por medio de la comunión con Él participemos en la incorruptibilidad»; *Ibid.*, *Epid.* 40, 142-143.

<sup>11</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 30.

*Ser y comunión*

Los padres, al identificar el *ser* con la *comunión*, posibilitaron la entrada de la verdad en la historia. Porque esta verdad definitiva que es la comunión estaba en el designio del Padre antes de todos los siglos, eternamente presente en el seno de la Trinidad, realizada en la historia en la persona de Cristo (*eikòn*) y a la espera de su consumación (*verdad*)<sup>12</sup> definitiva al final de los tiempos. Mientras, la vivimos sacramentalmente en la eucaristía. Todas estas son las formas de existencia de la verdad.

La verdad, por consiguiente, no está tanto en el origen sino en el *eschaton*, siendo *causa final* de todo y atrayéndolo todo hacia sí. El devenir histórico, la corrupción y la muerte pueden integrarse en la verdad de la creación porque la historia es un movimiento a partir del final, no una degradación o decadencia a partir de un principio perfectamente acabado. «La verdad de la historia se identifica con la verdad del ser simplemente porque la historia es el movimiento del ser hacia y desde su final, que le dota de sentido»<sup>13</sup>.

Esta idea la toma Zizioulas de su profunda meditación del pensamiento de Máximo el Confesor quien lo expresó magníficamente con las siguientes palabras.

«Por tanto, no era posible (al hombre) buscar su propio principio (*archê*) ya que éste se sitúa detrás de él, pero (sí era posible) indagar el propio fin (*télos*) que se encontraba ante él, de modo que él (el hombre) conociese, por vía del fin, el principio abandonado (...) De hecho, tras el pecado (de Adán), el fin no se muestra más a partir del principio sino que el principio a partir del fin, no se buscan ni siquiera las razones del principio sino que se indagan las razones que conducen, a aquellos que se mueven, al fin»<sup>14</sup>.

La relevancia del concepto de persona en la teología de Zizioulas encuentra su razón de ser en lo que acabo de exponer: vida y comunión exigen una persona. La vida en su sentido pleno sólo la posee la persona y sólo puede proceder de la persona. La comunión sólo se da entre personas; es siempre comunión de personas.

*Persona*

Históricamente el concepto «persona» se remite a la reflexión teológica de los primeros siglos de cristianismo. Hemos de remontarnos a su desarrollo histórico para comprender su significado. La aparición del concepto y su desarrollo no siguen una línea marginal en el pensar teológico patrístico. Al contrario, su historia está estrechamente vinculada a las grandes discusiones teológicas que harán germinar a la dogmática cristiana. La configuración del concepto teológico de persona transcurre por el surco de los siete primeros concilios de la Iglesia unida. Paralelamente a la enseñanza teológica que contiene la historia de los concilios, como ha destacado recientemente el profesor Gabino Uríbarri en su artículo «La gramática de los seis concilios

<sup>12</sup> «Las cosas del Antiguo Testamento son sombra (*σκιά*); las del Nuevo Testamento son imagen (*εἰκὼν*) y las del futuro son verdad (*ἀλήθεια*)». MÁXIMO EL CONFESOR, *Sch. In eccl. hier.* 3, 3, 2 (citado en: I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 111).

<sup>13</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 108.

<sup>14</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Questions à Thalassios* 59, Suresnes 1992, 265.

ecuménicos»<sup>15</sup>, podemos decir que la historia de la elaboración del concepto de persona tiene también una significación teológica. Se puede resumir en una afirmación simple: persona es un concepto teológico. Lo cual significa que para comprenderlo en su significado pleno hemos de atender a la revelación cristiana.

### *Objeto de este trabajo*

Me propongo en el presente trabajo investigar el concepto de *persona* tal como lo entiende nuestro autor. El estudio de su emergencia en el campo de la teología y su fijación como término técnico pondrá de manifiesto algunos de los presupuestos metodológicos de Zizioulas. En contra de la tesis, que se hizo tradicional, de helenización del cristianismo en la época patrística, Zizioulas defiende una cristianización de la filosofía griega que llegó a su plenitud en el siglo IV. Hecho que se comprende muy bien si seguimos la historia del término persona, el cual no resulta de una mera trasposición de un término filosófico al pensamiento cristiano. El cristianismo reconfiguró un término que ya existía envolviéndolo en un nuevo universo de significado.

En la historia de la elaboración del dogma trinitario hay un hito filosófico, en palabras de Zizioulas: «una revolución en la filosofía griega que consistió en la identificación de la “hipóstasis” con la “persona”»<sup>16</sup>.

«La vinculación de *hypostasis* y *prosopon* en el pensamiento trinitario alteró el significado de ambos términos de modo que la persona llegara a ser el signo distintivo de los seres que existen en relación. Introduciendo un término relacional, la noción de comunión/*koinonía* aparece en el corazón de la doctrina trinitaria»<sup>17</sup>.

Karl Rahner denuncia el hecho de que la palabra *persona* todavía hoy en teología conlleva un gran riesgo de ser mal comprendida por dos motivos: una preconcepción que se tiene a resultas de la «evolución ulterior de la palabra “persona” fuera de la doctrina trinitaria y después de la formulación del dogma de la Trinidad en el siglo IV» y, el segundo motivo, «porque el concepto de “persona” que se desarrolla en los tratados es una elaboración filosófica y empírica previa e independiente de la doctrina trinitaria revelada»<sup>18</sup>.

Es precisamente esto lo que quiere contrarrestar Zizioulas. En su opinión, el hecho que denuncia Rahner, es consecuencia del modo de pensar occidental que ha dado primacía en su teología trinitaria a la *sustancia* sobre la *persona*. Las consecuencias desastrosas para la teología se ponen de manifiesto en la prioridad del tratado «De Deo Uno» y, consecuentemente, en el intento de acceso filosófico —al margen de la revelación— al ser de Dios. Zizioulas lo expresa así:

«La Santísima Trinidad es un concepto ontológico *primordial* y no una noción que se añade a la sustancia divina o más bien que la sigue, como ocurre en los

<sup>15</sup> G. URÍBARRI, La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos: *Gregorianum* 91, 2 (2010), 240-254.

<sup>16</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 50.

<sup>17</sup> J. G. F. WILKS, *The Trinitarian Ontology of John Zizioulas*: *Vox Evangelica* 25 (1995) 63-88; aquí 76.

<sup>18</sup> K. RAHNER, Advertencias sobre el tratado dogmático «de Trinitate» en *Escritos de teología IV*, Madrid 1961, 105-136; aquí 134.

manuales dogmáticos de occidente y ¡caramba!, en los de oriente de tiempos modernos. La sustancia de Dios, “Dios”, no tiene contenido ontológico, no tiene un ser real, al margen de la comunión»<sup>19</sup>.

La centralidad del concepto de persona en la teología de nuestro autor es un dato manifiesto a cualquiera que se acerque a sus obras<sup>20</sup>. Mi intención es articular los escritos más relevantes de Zizioulas en torno a este eje que es el concepto «persona» en su elaboración histórica. A partir del recorrido histórico irá emergiendo un eje temático que no he querido hacer muy explícito en el texto; a saber: *teología – cristología – antropología*. La historia del dogma cristiano siguió este camino. Lo relevante para esta investigación es que en estos tres ámbitos de la teología la persona es un concepto fundamental. A lo largo de estas páginas daré voz a Zizioulas para que responda a una pregunta crucial que surge ahora: ¿puede aplicarse de la misma manera la categoría *persona* a la Trinidad, al Verbo encarnado y al hijo de Adán? ¿Es un concepto «unívoco»; es análogo?

En sus numerosos artículos Zizioulas integra este eje histórico con el eje temático. Siempre dedica algún apartado al «significado existencial» de lo que anteriormente ha expuesto. Tal significado va referido a la existencia del hombre y de la mujer. Para él la teología tiene siempre este anclaje histórico y existencial. También, en la mayoría de sus obras, recurre a la historia de los problemas teológicos que aborda. Esta historia, a los ojos de Zizioulas, tiene algunos hitos o acontecimientos de extrema relevancia que van a articular nuestro recorrido.

Con esto paso a describir cómo se desarrollará el trabajo.

### *Estructura del trabajo*

Ya he señalado la articulación interna que tienen el eje cronológico y el eje temático. Zizioulas considera que hay tres *hitos* o acontecimientos decisivos para el pensamiento occidental en el arco temporal de los primeros concilios ecuménicos. El primero es la radical distinción entre *creado e increado* que introduce la revelación en el pensamiento griego clásico. El segundo acontecimiento es lo que Zizioulas ha titulado de un modo un tanto rimbombante «la revolución filosófica» que consiste en la identificación —operada por los Padres capadocios en el tiempo que va de Nicea a I Constantinopla— de la hipóstasis con la persona. Una maniobra aparentemente lingüística que en realidad obró —o debió obrar— una auténtica revolución en la ontología clásica ya que «el ser de Dios mismo fue identificado con la persona»<sup>21</sup>. El último de los acontecimientos comprende en realidad un arco de tiempo que va desde Calcedonia hasta su interpretación definitiva por parte de Máximo el Confesor. La separación entre lo creado y lo increado será definitivamente reconciliada a través de la cristología de San Máximo. Veamos con un poco más de detalles cada uno de estos tres momentos.

En sus inicios el pensamiento cristiano, enraizado en la fe bíblica, hubo de afirmar frente a la filosofía griega, fuese de la tradición que fuese, la radical trascendencia de Dios respecto del mundo. La creación *ex nihilo* es una afirmación cosmológica y teológica. El mundo y Dios son dos realidades absolutamente distintas,

<sup>19</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 31.

<sup>20</sup> «Nessun altro aspetto del pensiero di Zizioulas è più onnipresente nei suoi scritti come il concetto di “persona”». Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa*, 382.

<sup>21</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 53.

pero realidades, al fin y al cabo. Ya no es *kósmos* a los ojos del hijo de Abraham sino creación. En la cosmología griega «el dios-demiurgo de Platón es en realidad un decorador»; por eso lo que forma es un *kósmos* al que no pudo otorgarle «existencia en el sentido ontológico pleno»<sup>22</sup>. El hombre bíblico afirma que el mundo tiene realidad propia, de esta forma Israel introduce la real alteridad en ontología sobrepasando el monismo griego.

Una vez establecida la alteridad entre Dios y mundo, la revelación exigía explicar la alteridad existente en Dios. La doctrina sobre la Trinidad tuvo que sostener especulativamente una paradoja: la unidad-unicidad y la alteridad en Dios. «*El ser de Dios mismo* fue identificado con la persona»<sup>23</sup> y una persona, la del Padre, fue reconocida como el garante y fundamento de la unidad al igual que el generador de alteridad. Esta idea es necesaria para dar paso al segundo de los acontecimientos. Por eso, antes de abordar la «revolución capadocia» nos detendremos en un capítulo que estudia al «Padre como causa».

La «revolución capadocia» se produjo en el pensamiento cuando los padres capadocios introdujeron la distinción entre dos términos sinónimos: *ousía* e *hipóstasis* cuya consecuencia inmediata fue la identificación entre *hipóstasis* y *persona*. La persona dejó de considerarse como un añadido a un ser, un *accidente* de la sustancia. La persona «es en sí misma la hipóstasis del ser»<sup>24</sup>. La consecuencia de esta idea es que los entes no deben su ser al ser mismo (el *ser* no es categoría absoluta en sí misma) sino a la *persona* que es aquello que constituye el ser; aquello que hace que las entidades sean.

Zizioulas defenderá que el principio ontológico en Dios es la persona del Padre y no la sustancia/*ousía* común. De este modo queda salvada la libertad en Dios. «Por tanto, lo que resulta importante en la teología trinitaria es que Dios existe gracias a una persona, el Padre, y no gracias a una sustancia»<sup>25</sup>. El Padre es *causa* de la existencia trinitaria que es existencia relacional. La persona se convierte en un concepto relacional. Rahner ya apuntaba algo así al hacer la siguiente distinción entre el tratado «*De Deo uno*» y «*De divinitate una*»:

«Si se toma en serio la palabra “*De Deo uno*”, en este tratado no se trata sólo de la esencia de Dios y de la unicidad de la esencia, sino de la unidad (y aquí cabría decir la *koinonía*) de las tres personas divinas, de la unidad del Padre, Hijo y Espíritu y no sólo de la unicidad no-mediatizada de la naturaleza divina que, pensada en tanto numéricamente una, no es por sí sola, ni mucho menos, el fundamento de la trino-unicidad (*Dreieinigkei*t) de Dios. Pero si el tratado “*De Deo uno*” es el que precede y no el “*De divinitate una*”, estamos, entonces, de antemano en el Padre, origen sin-origen del Hijo y del Espíritu. Y en tal caso es, en realidad, imposible disponer los dos tratados uno detrás del otro tan sin relación como aun hoy frecuentemente sucede»<sup>26</sup>.

Más tarde Máximo el Confesor elaborará a partir de la cristología la síntesis de lo creado y lo Increado. Esta dialéctica sólo se resuelve en la persona de Cristo tal como

<sup>22</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, Salamanca 2009, 315.

<sup>23</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 53.

<sup>24</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 53.

<sup>25</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 55.

<sup>26</sup> K. RAHNER, Advertencias sobre el tratado dogmático «de Trinitate», 136. La aclaración en cursiva es mía.

es definida en Calcedonia. En él, creado e increado se han unido, definitivamente, *sin división (adiairétôs)* y *sin confusión (asynchytôs)*<sup>27</sup>.

«Porque antes de los siglos ha sido pre-concebida la unión de lo determinado y lo indeterminado, de lo mensurable y lo incommensurable, de lo limitado y lo ilimitado, del Creador y su criatura, del reposo y el movimiento; unión que en los últimos tiempos se ha realizado en Cristo, manifestándose para dar pleno cumplimiento al designio de Dios»<sup>28</sup>.

Cada uno de estos acontecimientos aporta una novedad a la configuración definitiva de la categoría persona. Y a la inversa, sin un concepto depurado de persona, no habría sido posible sostener las afirmaciones trinitarias y cristológicas de cada momento. Con Máximo el Confesor obtendremos la forma más depurada de la idea de persona después de haberla pasado por la cristología. Con él indagaremos en el significado de dos términos estrechamente vinculados a la persona: *ékstasis* y *modo de existencia (trópos tês hypárxeôs)*.

Es difícil encontrar en los escritos de Zizioulas una secuencia elaborada y definitiva de este proceso, como también es difícil encontrar un escrito suyo que no haga referencia a alguna de las épocas de este proceso o a todas ellas de forma más o menos desarrollada. La obra de Zizioulas no es sistemática. Sus dos libros publicados en español, *El ser eclesial* y *Comunión y alteridad* son una recopilación de artículos. *Comunión y alteridad*, como él indica en el prefacio, contiene algunos de ellos inéditos hasta ahora. Recientemente ha publicado *Lectures in Christian Dogmatics*<sup>29</sup>. Estas tres obras —la última en menor medida— constituyen la base para mi estudio.

Las consecuencias existenciales, para el hombre y para la Iglesia, de esta especulación teológica son el auténtico objetivo de la teología de Zizioulas. La «persona» es un concepto fundamental para la teología trinitaria, la cristología y la antropología. La cristología de Máximo el Confesor, releída por Zizioulas, nos dará paso a la antropología (significado existencial del ser persona).

Aunque Zizioulas ofrece una teología que integra todos los grandes temas, no me detendré apenas en los trabajos que dedica a la teología eucarística y la eclesiología. Como justificación adelanto una idea que espero vaya saliendo a la luz a lo largo de la lectura de este trabajo. En Zizioulas no hay una distinción clara entre la antropología y la eclesiología, precisamente a causa de su modo de comprender la persona. Él habla del «ser eclesial» o de la «hipóstasis eclesial» como la plena realización personal del hombre. La persona en cuanto ser relacional sólo puede existir en la *synaxis* eclesial que se expresa en su forma más auténtica en la liturgia eucarística.

Al final recogeré los resultados de la investigación y trataré, con Zizioulas, de responder por un lado a la pregunta inicial, ¿qué es la persona? Por otro, expondré el esbozo de *ontología de la persona* que presenta nuestro autor. Para lo primero me limitaré a entresacar y proponer las notas fundamentales de la categoría «persona» tal como se deriva de la historia que habremos tratado precedentemente. Estas notas características del concepto son alteridad-y-comunión; libertad y creatividad. Las dos

<sup>27</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 326.

<sup>28</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Questions à Thalassios 60*, Suresnes 1992, 269.

<sup>29</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, Londres 2008. Esta obra no aporta nada sustantivo al pensamiento de Zizioulas, da la impresión de ser más bien una síntesis divulgativa de su teología.

primeras las trata con insistencia en todos sus artículos; la creatividad, aunque él mismo dice que es una de las características del ser personal<sup>30</sup>, no le dedica muchas páginas.

La persona se nos presenta como el ente libre de toda *necesidad*, ontológicamente libre; lo único auténticamente *en sí* y, por eso, paradójicamente, relacional. De ahí que Lossky afirmará que la *hipóstasis* es irreductible a *ousía*; es la expresión de la irreductibilidad de la persona a esencia<sup>31</sup>.

El lenguaje sustancialista o esencialista sobre Dios ha llevado a hablar de él en términos de *necesidad* hasta el punto de afirmar cosas de este estilo: «Dios no puede más que darnos su amor...» o, más en la tradición, definir a Dios por sus atributos y a partir de ellos discutir (más que bizantinamente, escolásticamente) sobre lo que puede y no puede hacer... En su artículo *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»*, Rahner decía esto: «Se habla de los atributos metafísicos *necesarios* de Dios y, no muy explícitamente, de las experiencias histórico-salvíficas sobre los procederes *libres* de Dios con su creación»<sup>32</sup>.

Sólo en cierto modo la teología apofática de Dionisio entendida como la teología del exceso, del *hyper*, abre otro camino. El Dios libre de toda necesidad, incluida la necesidad que conlleva su propia naturaleza, es un Dios *supra-esencial*. Zizioulas dirá: es un Dios *comunidad de personas*<sup>33</sup>, un Dios cuya esencia es la comunión.

«Este carácter extático de Dios (que engendra al Hijo y espira el Espíritu), el hecho de que su ser es idéntico con un acto de comunión, asegura la trascendencia de la necesidad ontológica que su sustancia hubiera requerido –si la sustancia fuera el predicado ontológico principal de Dios– y sustituye esta necesidad con la libre afirmación de la existencia divina»<sup>34</sup>

Por otro lado, el tratado de *Deo Trino* exige conjugar dos ideas, *alteridad* y *comunidad* que deben dejar de verse como meros accidentes del ser, pertenecientes a la categoría relación, para pasar a ocupar un puesto preeminente en la ontología. Lo que propone filosóficamente Zizioulas es este paso: la categoría aristotélica de *relación* es tan universal como *substancia*<sup>35</sup>. Es verdad que de todo no se predica relación (según nuestro lenguaje) pero sí que todo en cuanto *es*, y lo sabemos por la revelación cristiana de la Trinidad, *es* en relación, incluido el ser de Dios. La ontología no responde entonces sólo al *qué* sino al *cómo*<sup>36</sup>. Todo *es*, pero todo es de algún modo; los padres

<sup>30</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunidad y alteridad*, 24.

<sup>31</sup> Cf. V. LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna 1999, 152.

<sup>32</sup> K. RAHNER, *Advertencias sobre el tratado dogmático «de Trinitate»*, 113. La cursiva es mía.

<sup>33</sup> Patricia A. Fox dedica parte de su obra *God as communion* a la teología de I. D. Zizioulas y, al comienzo del libro, cuando expone el propósito de la obra, sintetiza muy bien el pensamiento del teólogo ortodoxo: «I will investigate his ontology of person and begin to explore the implications of “being” understood as “communion” and of God understood as “persons in communion”». P. A. FOX, *God as communion*, Collegeville 2001, 25.

<sup>34</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 58.

<sup>35</sup> «Mientras que Aristóteles identifica la sustancia concreta como el ser en su sentido propio, la teología de la Trinidad privilegió el ser más débil según la doctrina de las categorías aristotélicas: Como una relación presupone y depende de muchas condiciones, por ejemplo de la amistad, Aristóteles cualificó el *accidens* relación como el ser más débil. Las implicaciones ontológicas del dogma de la Trinidad declaran lo más débil como lo más fuerte porque las condiciones de la relación de Dios existen eternamente: que el Padre engendra al Hijo y que el Padre y el Hijo espiran al Espíritu». M. SCHULZ, *La cuestión del ser y la Trinidad*, en: *Teología y Vida* 50 (2009) 166-167.

<sup>36</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunidad y alteridad*, 166.

dirán que no hay *ousía* an-hipostática, sin un *modo de existencia*. La teología patristica es «una proclamación de que la filosofía y el mundo pueden adquirir una verdadera ontología sólo si aceptan el presupuesto de Dios como lo *único* que existe cuyo ser se identifica verdaderamente con la persona y la libertad»<sup>37</sup>.

Libertad, alteridad y comunión son notas constitutivas del ser (trinitario) de Dios. La teología de Zizioulas no hace más que girar en torno a esta afirmación: «Dios es amor». La comunión en Dios es resultado de la libertad, la del Padre que «engendra» al Hijo y «espira» al Espíritu. Dios es Trinidad porque «el Padre como *persona* libremente desea esta comunión. Así, es evidente que el único ejercicio de la libertad de forma ontológica es el *amor*. La expresión “Dios es amor” (1 Jn 4, 16) significa que Dios subsiste como Trinidad, es decir, como persona y no como sustancia»<sup>38</sup>. El amor en Dios no es una propiedad de su sustancia sino ella misma, comprendida como sustancia relacional. «Es aquello que hace ser a Dios lo que es»<sup>39</sup>. Pero para que no se comprenda como una esencia anterior a las personas, hay que recordar que es el Padre el origen de este amor trinitario; el Padre constituye la Trinidad como relación de amor interpersonal.

### *Críticas*

Considero necesario aclarar que estamos ante un autor al que se le va a acusar, en cuanto al método, principalmente de dos cosas: por un lado de proyectar la filosofía personalista y existencialista sobre la teología; en segundo lugar y en continuidad con esto, de pretender fundamentar este saber filosófico-teológico en la tradición patristica griega forzándola a decir lo que no estaba ni en la intención ni en la letra de los padres.

En cuanto al contenido de su pensamiento, desde la teología trinitaria se le criticará porque al dar preeminencia a la persona del Padre como causa del ser de Dios, y fundamento de la unidad en la Trinidad, puede estar cayendo en un cierto modo de subordinacionismo.

Todas estas críticas las abordaré a lo largo de las páginas que siguen.

### *Cuestiones formales*

Gran parte de la bibliografía que he manejado no está en castellano por eso me responsabilizo de todas las traducciones de obras citadas en inglés, francés e italiano. La falta de criterio común en los textos publicados para el uso de los términos griegos se verá reflejada en este trabajo. Diversas obras citadas transcriben de forma diversa las palabras en griego. Esto puede hacer un poco confusa o pesada la lectura del texto. Con todo he querido dejar constancia abundantemente de los términos griegos porque me parece necesario para no perder el matiz de las explicaciones.

<sup>37</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 59 n. 41.

<sup>38</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 59-60.

<sup>39</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 60.

## 1. CREADO E INCREADO

El encuentro entre cristianismo y pensamiento griego no es el del pez grande que se come al chico, como a menudo pueda haberse pensado. El genio de Israel, expresado en el Primer Testamento, fue más allá de la filosofía griega en su modo de pensar a Dios. Grecia no pudo sobrepasar los límites del monismo<sup>40</sup>. Israel, en cambio afirma, contra toda teología natural, la radical trascendencia de Dios respecto del mundo.

En el monismo *todo* es Dios. Es decir, los entes de la naturaleza no tienen realidad distinta del ser originante. Bien sea, como en el estoicismo, porque Dios es inmanente a la naturaleza en la forma de Logos o Fuego o, como en Parménides para quien todo es *ser* y el ser es uno, por tanto vivimos una ficción de realidad. Platón intentará salir de la aporía planteada por Parménides. El «dualismo» que plantea pretende salvar esta aporía sentando un principio: «el mundo sensible terrestre no es el mundo ideal»<sup>41</sup>. Pero para ello tiene que situar junto a Dios, el Ser, otra realidad *increada*: la materia. De este modo todo lo que existe procede de la acción creadora de Dios a partir de algo que él no ha creado. El creador, Demiurgo, en realidad no genera nada sino que modela o produce a partir de lo ya existente. Ahora bien, lo participado, aquello que está hecho a partir de materia, es siempre menos perfecto que lo ideal. Aristóteles en este punto no hará más que seguir a su maestro:

«Todas las cosas que se generan son generadas bajo la acción de algo, provienen de algo y llegan a ser algo (...) Las generaciones naturales son las de aquellas cosas cuya generación proviene de la naturaleza: aquello de lo que provienen es lo que llamamos materia (...) De modo que, como se viene diciendo, es imposible la generación si no se da algo preexistente. Es evidente que ha de preexistir necesariamente alguna parte, puesto que la materia es una parte (es, en efecto, inmanente y llega a ser algo en la generación)»<sup>42</sup>.

Más tarde, el neoplatonismo buscará una nueva síntesis que mantenga el principio único de generación y, al mismo tiempo, una cierta alteridad del mundo. Pero sólo podrá pensar esta alteridad como producto de una mera degeneración en el ser, de un «descenso ontológico» donde no hay verdadera trascendencia, sólo distancia en un *continuum*. En último término se mantendrá en un monismo ontológico moderado con respecto al más estricto de Parménides.

Israel dice algo mucho más original: Dios es *otro* radicalmente distinto de la naturaleza. Y no sólo esto, sino que además está muy por encima de ella porque es él quien ha creado el cosmos. La creación *ex nihilo* es el gran salto filosófico del Antiguo

<sup>40</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Intento de resumir mi pensamiento*, en: *Communio*. Revista Católica Internacional 4 (1988) 284-288; aquí 284-285. «El “dualismo” entre lo inteligible y lo sensible que caracteriza el desarrollo del pensamiento platónico no ha de considerarse un dualismo ontológico. Entre la mente y las ideas se da una *syngeneia* ontológica. Ésta preserva en último término la unidad del ser en su conjunto, mientras que aquello que está fuera de esta unidad ha de considerarse no-ser. Todo esto es aplicable también al neoplatonismo» (I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 261, n. 3).

<sup>41</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Intento de resumir mi pensamiento*, 285.

<sup>42</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 7, Madrid 2000, 286-287. 289-290.

Testamento. Algo incomprensible para Grecia: cómo puede ser que de la nada surja algo. Atanasio el Grande lo expresaba con toda claridad:

«No es espontáneamente, a causa de la ausencia de providencia, como han nacido los seres, ni a partir de una materia preexistente, a causa de la impotencia de Dios sino que, a partir de la nada, Dios, mediante su Verbo, ha creado y traído al ser todo el universo, que antes no existía en absoluto»<sup>43</sup>.

«Los que hablan así —entre ellos Platón— no saben que atribuyen a Dios la impotencia. Pues si él mismo no es causante de la materia, sino que simplemente hace las cosas a partir de la una materia preexistente, se revela impotente (...) del mismo modo que es una impotencia para el carpintero no poder fabricar sin madera ninguno de los objetos necesarios. En esta hipótesis, si la materia no existiera, Dios no habría creado nada (...) Si fuera así, Dios sería, según ellos, solamente un artesano y no el creador que da el ser»<sup>44</sup>.

El Dios bíblico es «tan independiente del mundo que podía “concebirse” sin referencia al mundo (...) y podía hacer lo que quisiese, libre de cualquier obligación lógica o ética (...) En esta visión de Dios, no es el ser lo que ocupa el lugar decisivo en la ontología en relación absoluta con la verdad de la existencia, sino más bien la libertad»<sup>45</sup>.

Ninguna de las soluciones griegas nos permitía pensar al mismo tiempo la alteridad y la libertad. Libertad en Dios y alteridad de Él respecto de la realidad sensible del mundo. «Ahora bien, si Dios no tiene ninguna necesidad del mundo, una vez más, ¿por qué existe éste? Ninguna filosofía podrá dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión»<sup>46</sup>.

La existencia del mundo, de los seres se debe a la libre voluntad de alguien. «Este alguien, que según la fe bíblica es Dios»<sup>47</sup>. Él crea algo diferente de sí mismo, no a partir de una realidad preexistente sino de la nada. Insiste Zizioulas en que esta afirmación sobre Dios, la de su trascendencia respecto del mundo, conlleva esta otra, en la que solemos recalar con menos frecuencia: La absoluta libertad de Dios frente a su creación. Dios no crea por necesidad ninguna de su naturaleza, pues no hay continuidad esencial entre el Creador y sus criaturas. «Lo que existe fue liberado de sí mismo; el ser del mundo se liberó de la necesidad»<sup>48</sup>.

El mundo no se explica necesariamente a partir de la noción de Dios. Es fruto de un acto suyo de libertad, algo im-prepensable e im-predecible. Y a la inversa —visto desde nuestro lado— Dios no es deducible a partir del mundo. La libertad es el obstáculo frente a cualquier pretensión de demostración de la existencia de Dios.

<sup>43</sup> ATANASIO, *La encarnación del Verbo*, 3, Madrid <sup>2</sup>1997, 43.

<sup>44</sup> ATANASIO, *La encarnación del Verbo*, 2, 42.

<sup>45</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 321.

<sup>46</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Intento de resumir mi pensamiento*, 285.

<sup>47</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 321.

<sup>48</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 53.

Esta convicción, que es una reinterpretación de la ontología griega, es, según Zizioulas, la primera de las «fermentaciones»<sup>49</sup> del pensamiento patrístico; fermentación de la masa de la filosofía griega a partir de la levadura de la Revelación. Esta fermentación consistió en hacer «depender el ser del mundo de la libertad personal»<sup>50</sup>.

Alteridad y libertad respecto de sus criaturas son dos notas características del Dios judeo-cristiano, las notas del «Dios personal» o mejor dicho del Dios persona. El peligro de entender el ser personal de Dios como antropomorfismo y retroceder a los mitos griegos es grande. Dicha amenaza se disipa con la afirmación de la trascendencia divina. «Personal» significa no que sea «como un hombre», presuponiendo que el concepto *persona* se aplique analógicamente a Dios, cosa que habré de discutir más adelante, sino que el hombre se relaciona con Dios cara a cara, de tú a tú. Un tú a tú que adquiere su máxima expresión, es decir, su revelación en la relación de Jesús con su Padre. El teólogo J. Ratzinger explicando hace unos años que el *homoousios* es la traducción en lenguaje filosófico de la palabra «Hijo» decía así:

«Ahora bien, siempre que la fe comienza a reflexionar surge la pregunta sobre qué grado de realidad tiene la palabra “Hijo” en relación con Jesús (...) ¿Es una metáfora, como es habitual en la historia de las religiones, o significa algo más? Cuando el Concilio de Nicea interpreta el vocablo “Hijo” de un modo filosófico con el concepto “de la misma esencia”, quiere decir que “Hijo” no ha de ser entendido aquí en el sentido del lenguaje simbólico o figurado de las religiones, sino según el máximo grado de realidad de la palabra. La palabra central del Nuevo Testamento, la palabra Hijo, ha de ser comprendida literalmente»<sup>51</sup>.

La relación *interpersonal* entre el Padre y el Hijo, relación real, atestiguada por los evangelios, es el modelo, el paradigma de toda relación tú a tú. Esta relación filial es el fundamento último que permite decir que el Dios de Israel es un Dios *personal*.

La revelación en Jesucristo forzó a los primeros cristianos a repensar la doctrina judía sobre Dios. ¿Quién es Jesucristo respecto de Dios y respecto de los hombres? Esta es la doble pregunta que recorre ocho siglos de teología. ¿Cómo mantener la fe monoteísta después del acontecimiento de Jesucristo? ¿Qué puesto ocupa el Señor en la esfera de la divinidad? La primitiva confesión trinitaria exigía una nueva comprensión del monoteísmo.

Afirmada la alteridad y libertad de Dios de frente al mundo se imponía ahora explicar la alteridad dentro del mismo ser de Dios, alteridad revelada por el Padre que ha mostrado a su Hijo y enviado al Espíritu Santo. La alteridad se muestra como «constitutivamente ontológica del ser divino»<sup>52</sup>.

Si la filosofía griega parecía insuficiente para explicar la relación Dios-mundo será, en cambio, la que encuentren más apropiada los Padres para dar razón de la relación Dios-Jesucristo. Cristo, sentado a la derecha del Padre después de su resurrección, ya existía junto a Dios antes de la creación del mundo, como atestigua el

<sup>49</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 53.

<sup>50</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 53.

<sup>51</sup> J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Miremos al Traspasado*, Rafaela 2007, 43.

<sup>52</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 52.

evangelio de san Juan. A partir del prólogo joánico, los teólogos cristianos elaborarán la teología del *Logos preexistente*. Justino, Tertuliano, Hipólito y Orígenes son los primeros. El concepto estoico de Logos fue modificado por estos pensadores cristianos que, siguiendo a Filón de Alejandría, quien primero lo había equiparado a la idea bíblica de Sabiduría, lo concibieron como una «hipóstasis trascendente al mundo, en correspondencia con el *Nous* platónico-aristotélico»<sup>53</sup>.

Mientras la amenaza a la ortodoxia procedía de parte del sabelianismo, el inevitable subordinacionismo de esta teología no creará ningún problema. La afirmación que había que sostener frente al modalismo de Sabelio es que el Logos es *otro* respecto del Padre sin por ello ser una criatura ya que procede del mismo ser del Padre y no de la nada.

El *Logos* o *Mente* como principio intelectual hace de mediador entre Dios y el mundo. Se dio entonces una asociación entre ser y pensamiento<sup>54</sup>; el mundo podía entrar en *comunión* con Dios por medio del pensamiento, la *gnósis*. «Así, la mente se muestra como la dimensión divina del hombre, el último vínculo de afinidad entre Dios y el ser humano»<sup>55</sup>. Un razonamiento que derivó necesariamente en dos alternativas heréticas: por un lado, el gnosticismo y por otro, el monofisismo cristológico.

Será Máximo el Confesor quien asumiendo esta doctrina del Logos la corrija. Él comprende el Logos como principio personal. Entre Dios y el mundo se sitúa Cristo como mediador, que salva la distancia «de modo personal e hipostático (*ὑποστατικῶς*). En términos calcedonenses, la unidad entre Dios y el mundo tiene lugar en la unión de la naturaleza humana y la divina en una *Persona* “sin confusión”; esto es, en comunión que salvaguarda la alteridad de ambas»<sup>56</sup>.

Pero mucho antes de que aparezca Máximo el Confesor, Arrio habrá derribado este edificio con la misma filosofía con que fue construido. Si el Hijo procede del Padre, es necesariamente inferior a Él, entonces no es Dios. Cristo es, por tanto, la primera de las criaturas.

El monoteísmo estricto, pasado por el neoplatonismo, no admite en Dios algo igual a sí y al mismo tiempo *otro* respecto de sí. Este es el talón de Aquiles de la teología anterior a Nicea que pensó a partir del platonismo medio que el Logos mediador «no participa plenamente de la divinidad del primer principio trascendente»<sup>57</sup>. Cuando ya había quedado resuelto el problema de la alteridad entre Dios y el mundo aparecía esta nueva pregunta ¿cómo pensar la alteridad en Dios?

La *sustancia*, por definición, es indivisible, simple, por tanto no puede haber en ella alteridad ya que supondría división. Si Dios genera *otro* igual a sí, está dividiendo su naturaleza y esto no es posible. Por eso el Hijo sólo puede ser pensado como ontológicamente inferior al Padre. De fondo está lo que muy bien explica Lehmann: esta imagen de Dios como suprema y última unidad substancial «ha sido elaborada tomando

<sup>53</sup> W. PANNENBERG, Una historia de la filosofía desde la idea de Dios, Salamanca 2002, 109.

<sup>54</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 36.

<sup>55</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 37, n. 22.

<sup>56</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 39.

<sup>57</sup> G. URÍBARRI, La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla: *Proyección* 50 (2003) 389-406; aquí 393.

primariamente como base o como contrapunto la forma o configuración del ente *material*. El ente de la naturaleza es el modelo fundamental, con cuya extrapolación en los conceptos del ser, esencia, acto, movimiento, sustancia, causa, fin, etc., ha sido pensado Dios como la “esencia suprema”, como “causa”, como “*substantia infinita*”<sup>58</sup>. La ontología se da por descontado que es «sustancialista» como denuncia Zizioulas<sup>59</sup>; el ser es identificado con la sustancia, lo cual provoca dos problemas: uno, que ya lo hemos visto, la relación entre Dios y el mundo no puede ser ontológica porque esto significaría «sustancial», y otro, el Hijo, si es consubstancial al Padre, no puede ser igual a Él.

La definición de Nicea, más allá de toda filosofía natural, sentará un principio inamovible que deberá ser explicado y comprendido, lo cual significa que exigirá una filosofía adecuada<sup>60</sup> para su recepción en el pensamiento. ¿Cómo ser uno y tres al mismo tiempo? De una forma muy expresiva lo dice Zizioulas: *being one* no es lo mismo que *being solitary*<sup>61</sup>. La unidad en Aristóteles responde a la simplicidad e indivisibilidad. Dios es concebido en el pensamiento griego como *mónada*. La teología trinitaria lanzará un reto a la filosofía: pensar la alteridad indivisible. Esto es la comunión. En el pensamiento occidental, y nos parece absolutamente lógico, la unidad precede a la multiplicidad y ésta procede de aquella<sup>62</sup>. Pero esto supone un principio según el cual el número en las cosas exige materialidad, es decir, espacio y tiempo. Salvando este principio, la respuesta definitiva del cristianismo será que la distinción entre los tres no es ni espacial ni temporal sino la de la causa-efecto.

Debemos esta solución, como defiende Zizioulas, a los padres capadocios quienes, para salir del monismo arriano, consiguen introducir la alteridad en el ser de Dios mediante el concepto «causa». La causalidad ontológica descansa en la *Persona* no en la sustancia. «La monarquía ontológica del Padre<sup>63</sup>, es decir, en cuanto ser *relacional*, y la atribución de causalidad ontológica al mismo, contribuyen a salvaguardar la coincidencia de unidad y pluralidad en el ser divino, coincidencia que eleva la alteridad a rango de estado primordial del ser sin destruir por ello su unidad»<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> K. LEHMANN, *La imagen bíblica de Dios y el dogma de la Iglesia*, en J. RATZINGER (ed.), *Dios como problema*, Madrid 1973, 159-192; aquí 171.

<sup>59</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 35. La *analogía entis* presupone este modo de comprender la ontología pero la alternativa, según Zizioulas, no es la propuesta de Barth y Tillich según la cual sólo es lícita en teología la *analogía fidei*. Zizioulas aboga por una ontología de la persona pero bajo los presupuestos de su propia comprensión de persona, esto es, que sólo a partir de la revelación del Dios Trino comprendemos lo que significa que una criatura sea persona. Esta cuestión la trataré más adelante.

<sup>60</sup> La explicación que se hizo tradicional a partir de Harnack es que Nicea había introducido la filosofía griega en la fe judeo-cristiana. Desde este otro punto de vista que hoy apoyan muchos autores habría que decir algo muy distinto, que la fe exigió a la filosofía pensar más allá de sus sistemas elaborados.

<sup>61</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, Londres 2008, 49. Cf. TERTULIANO, *Adv. Prax.* 5, 2 (citado en: J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, Salamanca 1977, 139).

<sup>62</sup> «Tal precedencia de lo uno y tal concepción “genética” de la unidad y pluralidad dificultan, sin embargo, una decidida concepción de la Trinidad como comunión, según la cual la unidad y la pluralidad se constituyen recíprocamente y la pluralidad puede comprenderse como un único intercambio interpersonal entre las personas divinas que constituye la unidad de Dios». G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, Barcelona 2001, 89.

<sup>63</sup> Más adelante abordaré este tema, en cierto modo, espinoso. De momento, Uríbarri, en su estudio sobre las disputas monarquianas, confirma cómo ya Tertuliano defiende la «monarquía ontológica» del Padre: «El Padre es generante y el Hijo generado, el primero ostenta una prioridad lógica y en cierto sentido ontológica sobre el segundo, debido a su condición personal particular, no a la diferencia de sustancia». G. URÍBARRI, *Monarquía y Trinidad*, Madrid 1996, 175.

<sup>64</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 53.

Pero es que esta alteridad es inseparable de la libertad. El propio ser divino es inconcebible (al igual que la creación) sin un acto de libertad. La generación del Hijo y la procesión del Espíritu proceden de la libertad, porque tienen como causa una persona libre, el Padre.

«Cuando los arrianos retaron a Atanasio para que probase que su *homoousios* no suponía en realidad la necesaria generación del Hijo, aquél simplemente estableció categóricamente que la generación era libre. Sin embargo sería necesaria la elaboración de la teología trinitaria capadocia, particularmente en su visión del Padre como causa personal del ser divino, para poder esclarecer y concebir el cómo y por qué de la generación del Hijo (y la procesión del Espíritu) como aspectos no necesarios del ser de Dios»<sup>65</sup>.

Son las relaciones causales, de origen, las que caracterizan diversamente a los tres de la Trinidad. La identidad de cada una de las personas es, por tanto, *relativa*<sup>66</sup>, no debida a las características propias de la sustancia sino a las relaciones que se establecen entre ellas. La *relacionalidad* pasa a ser lo constitutivo de la persona. Veamos, ahora, cómo desarrollaron los Capadocios esta intuición.

---

<sup>65</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 53.

<sup>66</sup> Lo cual en este caso no se opone a *absoluta*. Esta «absolutez» de lo relacional es precisamente el fundamento de la ontología que propondrá Zizioulas.

## 2. EL PADRE COMO CAUSA

Monoteísmo y Trinidad son dos principios que debían entrar en conflicto a medida que se fue definiendo el estatuto ontológico del Hijo de Dios, Jesucristo. En nuestra reflexión hemos llegado a sentar un fundamento: las relaciones en la Trinidad son causales y el principio o causa ontológica del ser de Dios no es una sustancia sino la *persona* del Padre. Esta tesis, formulada por los Capadocios, «introdujo el concepto de “causa” en el ser de Dios»<sup>67</sup>.

Zizioulas repite hasta la saciedad esta convicción a la que atribuye enorme importancia para la teología. Aquello que anunciaba en su importante artículo «*Personeidad y ser*» publicado en 1977, lo desarrolla más extensamente en «*El Padre como causa: persona que genera alteridad*»<sup>68</sup>, artículo que ve la luz en su obra recientemente publicada: *Comunión y alteridad*. Estos dos trabajos son la base de lo que desarrollo a continuación.

Será oportuno señalar no sólo que algunos autores ponen en cuestión la identificación del Padre con el Dios uno sino que la doctrina de la causalidad paterna sea tan central en los Capadocios como pretende Zizioulas. A John G. F. Wilks le parece que Zizioulas concede a esta idea una importancia excesiva en la teología capadocia. «Ni él —Zizioulas— ni LaCugna<sup>69</sup> —afirma Wilks— proveen de un soporte patristico para esto»<sup>70</sup>, es decir, para mostrar la importancia en los Capadocios de la doctrina del *Padre como causa*. Wilks remite a Lossky para fundamentar tal doctrina, quien decía: «los padres griegos afirmaron siempre que el principio de unidad en la Trinidad era la persona del Padre»<sup>71</sup>. Lo que quiere decir es que más que la investigación directa de los padres capadocios, Lossky es quien da soporte a tal doctrina.

Podemos suponer que para salir al paso de tales críticas Zizioulas dedica todo un capítulo de su obra más reciente a dicha temática. Wilks escribió su artículo catorce años antes de esta nueva publicación que mantiene la sustancia de su propuesta pero la desarrolla mucho más. La abundancia de textos patristicos, en su mayoría de los Capadocios, con los que Zizioulas justifica su propuesta, responde a otra crítica que recoge Wilks y que en un artículo mucho más exhaustivo ha formulado De Halleux: que nuestro teólogo cita poco y sin mucho rigor. «Los padres capadocios son a menudo invocados, —se refiere a los teólogos ortodoxos, entre ellos Zizioulas— mucho menos

<sup>67</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 31.

<sup>68</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 147-196.

<sup>69</sup> C. M. LACUGNA, *Dio per noi: la Trinità e la vita cristiana*, Brescia 1997, 242-250. En este punto LaCugna no hace más que subscribir lo que dice Zizioulas.

<sup>70</sup> J. G. F. WILKS, *The Trinitarian Ontology of John Zizioulas*, 77.

<sup>71</sup> V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona 2009, 44. Lossky no da demasiadas citas y, entre ellas, de los Capadocios sólo cita a Gregorio Nacianceno. Esta tesis la repite en otra de sus obras: *A immagine e somiglianza*, Bologna 1999, 117-136.

citados y raramente leídos con espíritu ecuménico»<sup>72</sup>. Ahora podemos abordar la cuestión con más detalle.

## 2.1 Los credos primitivos

Los credos primitivos eran muy claros. Todos comienzan por la creencia en *un* solo Dios, Padre... Así quedó fijado para toda la cristiandad en el símbolo de Nicea: «Creo en un solo Dios Padre todopoderoso...». Ahora bien, esta frase presenta un problema exegético, que puede ser interpretada de dos formas según dónde se coloque la coma<sup>73</sup>: «Creo en (un solo) Dios, Padre todopoderoso» o bien, «Creo en Dios Padre, todopoderoso».

*Pantocrátor* (todopoderoso), como señala Zizioulas, en el Antiguo Testamento y la tradición ha sido referido o bien al *Kyrios* o a Dios (ὁ παντοκράτωρ Θεός) «y nunca en conexión con la palabra “Padre”»<sup>74</sup>. El significado teológico de esta interpretación es importante: *pantocrátor* es una cualidad que vincula a Dios con el cosmos, la creación. En cambio, la paternidad divina no está vinculada con la creación sino con el Hijo. Dicho con palabras de nuestro autor: «El significado de este detalle exegético (...) apunta en la dirección de una distinción neta entre el Dios de la economía (Creador) y Dios en su ser»<sup>75</sup>; Dios es el Padre de Jesucristo y sólo en sentido analógico podemos decir que es Padre de la creación, por tanto de la humanidad.

La pregunta que nos hacemos es: ¿Es el Padre el «Dios uno»? Para responder, Zizioulas comienza abordando el estudio de los credos: «Al anteponer la palabra “uno” a “Dios Padre” los credos de Oriente subrayaron el problema de la unidad divina», más aún, «la expresión “un Dios Padre” parece otorgar la unidad divina a la paternidad»<sup>76</sup>. ¿Es Dios Padre el garante de la unidad divina o lo es la sustancia divina común a los tres? Según Zizioulas éste es uno de los puntos de divergencia entre la teología occidental y la oriental<sup>77</sup>. Las dos soluciones posibles eran: a) Referir «uno» a Dios, sin asociarlo con la palabra «Padre», con el consiguiente problema de fidelidad a la Escritura. Esta solución evitaba el subordinacionismo. Agustín optó por ésta dando prioridad a la sustancia divina: «El “Dios uno” es el Padre y no la sustancia única, como apuntaban Agustín y la escolástica medieval»<sup>78</sup>. b) Oriente no optó por esta «vía fácil (...) prefiriendo afrontar el desafío arriano con más fidelidad a la vinculación bíblica entre Dios y el Padre»<sup>79</sup>. ¿Cómo lo hizo sin dar la razón a los arrianos? La solución vendrá de los Capadocios: «El punto decisivo (...) de la teología capadocia (...) es la asociación de la *monarchía* divina en sentido ontológico con la persona del Padre y *no con la sustancia divina*»<sup>80</sup>.

<sup>72</sup> A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme?* en *Patrologie et oecuménisme*, Leuven 1990, 215-268; aquí 217.

<sup>73</sup> Cf. I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo niceno*, Madrid 1945, 54-57.

<sup>74</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 148.

<sup>75</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 148.

<sup>76</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 152.

<sup>77</sup> Como más tarde abordaré, A. De Halleux no comparte esta tesis. Cf. A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme?*, 222.

<sup>78</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 206.

<sup>79</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 153.

<sup>80</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 52.

Uríbarri llega a similares conclusiones, si bien el tono con que lo presenta no es de cuestión disputada:

«Una vez establecido que la monarquía significa un único principio, la comprensión de la monarquía en la gran Iglesia no ofrece mayor dificultad: para los teólogos cristianos la monarquía afirmaba simultáneamente tanto el monoteísmo como la Trinidad. Un único principio no originado, del cual todo procede (monoteísmo), incluido su Verbo prolaticio, el Hijo, el cual proviene y es de la misma sustancia del Padre (...) De esta suerte, la monarquía afirma ante todo el carácter fontanal del Padre, sin negar la divinidad del Hijo ni del Espíritu. Se sitúa en el mismo horizonte que muchos credos y reglas de fe de esta época»<sup>81</sup>.

## 2.2 Monarquía divina

En los primeros siglos, monoteísmo y monarquía eran términos sinónimos. Ambos expresaban el bíblico «Dios uno». Pero esta unidad de Dios era comprendida en dos sentidos: como unidad de sustancia y unidad de gobierno.

Tertuliano, para responder a las críticas de triteísmo, decía: «No hay ninguna autoridad tan exclusivamente personal e individual, que no sea capaz de ser ejercitada por medio de otras personas cercanas»<sup>82</sup>. De este modo, la unidad de gobierno será defendida por la mayoría de los padres como unidad de voluntad y de acción: «El Padre y el Hijo son dos cosas por hipóstasis, pero una sola por unidad de pensamiento (ὁμονοία), por armonía (συμφωνία) y por identidad de voluntad (ταυτότητι βουλήματος)»<sup>83</sup>. En esto había acuerdo. No tanto en el modo de expresar teológicamente la unidad de sustancia.

Tanto el modalismo<sup>84</sup>, primero, como el arrianismo después, niegan la Trinidad en favor de la defensa del monoteísmo estricto. Para elaborar una doctrina capaz de hacer la síntesis entre las dos afirmaciones de fe, los Padres echaron mano de la filosofía de su tiempo. Aristóteles enumeró cinco tipos de unidad; de las cuales, sólo tres eran susceptibles de ser aplicadas a la unidad de la Trinidad. Unidad entre varios elementos porque tienen un sustrato común, en griego *hypokeímenon*; unidad de género y unidad de especie (*kat'eidos*). La pregunta es si en la Trinidad hay un sustrato común compartido o bien son tres «entes individuales» que pertenecen a un género o especie común que los agrupa. El ejemplo que ilustra la primera analogía es el agua que está presente tanto en el aceite como en el vino. En el segundo caso, si tomamos como ejemplo de género el animal, se comprende que a éste pertenecen los caballos y los humanos y en el tercero, el caso de la especie, decimos que tanto Platón como Sócrates pertenecieron a la especie humana.

<sup>81</sup> G. URÍBARRI, *Monarquía y Trinidad*, Madrid 1996, 496.

<sup>82</sup> TERTULIANO, *Adv. Prax.*, cap. 3, (citado en: J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 120).

<sup>83</sup> ORÍGENES, *Contra Celso* 8, 12, (citado en: H. A. WOLFSON, *La filosofía dei padri della Chiesa*, Brescia 1978, 289, n. 31).

<sup>84</sup> Entiéndase sabelianismo, patripasianismo e impropriamente «monarquianismo». Cf. G. URÍBARRI, *Monarquía y Trinidad*, 498.

La primera conlleva el peligro de considerar la *preexistencia* de un sustrato independiente de las tres hipóstasis. Es decir, cabe el peligro de añadir una cuarta hipóstasis. La amenaza que sobrevuela las analogías<sup>85</sup> de género o de especie es el *triteísmo*: si tres, Pedro, Pablo y Santiago son lo mismo porque pertenecen a la misma especie humana, entonces diremos que son *tres hombres*, ¡pero no decimos tres dioses en el caso de la Trinidad!

Para caracterizar el género o la especie Aristóteles comprende la *ousía* como *ousía segunda (deutéra)*<sup>86</sup>. Orígenes es el primero que afirmará la unidad de *ousía* en la trinidad de *hypóstasis*, aunque también usa otros términos para los tres. La unidad consiste en que los tres de la Trinidad comparten una misma *deutéra ousía*, es decir, un mismo género o especie.

Tertuliano, que escribía en latín, acuñará la fórmula «una substantia, tres personae», pero él entiende por sustancia no la *deutéra ousía* sino *hypokeímenon*, es decir sustrato. Aunque para Tertuliano el sustrato común es el Padre y, sólo más tarde, para otro latino como fue Agustín, la divinidad será el sustrato común<sup>87</sup>.

Zizioulas cuestiona la opinión generalizada de que *ousía* e hipóstasis pudieron separarse gracias a la distinción aristotélica entre «sustancia primera» y «sustancia segunda». «De acuerdo con esta opinión, los Padres capadocios identificaron en su teología trinitaria el término “hipóstasis” con la “sustancia primera” (lo individual y concreto) y el término “sustancia” con la “sustancia segunda” (lo general y común) aristotélica»<sup>88</sup>.

Sugiere que se profundice más en la dirección del estoicismo, que manejó dos términos: *hypokeímenon* e *hypóstasis*. El primero con un sentido excesivamente materialista lo cual hizo pensar que la generación fuera una división de la sustancia. Por eso *hypokeímenon* fue desplazado por *hypóstasis*<sup>89</sup>. *Hypóstasis* se impuso como concepto que significaba «ser concreto e independiente». «Dada la gran influencia del estoicismo en la filosofía de la época patristica, es probable que el uso del término “hipóstasis” para expresar el ser concreto (como opuesto al general) hubiese sido preparado de esta manera»<sup>90</sup>.

Ciertamente Basilio identifica la *ousía* con lo general; así lo escribió a Anfiloquio: «Entre sustancia e hipóstasis existe la misma relación que entre una cosa en

<sup>85</sup> Zizioulas recuerda que ya Gregorio de Nisa advierte del «uso incorrecto e impreciso del lenguaje» cuando aplicamos estas analogías a la Santísima Trinidad. Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 216-217.

<sup>86</sup> Stead dice que fuera de Hipólito no hay ningún escritor cristiano antes del final del cuarto siglo que haga referencia explícita a la teoría aristotélica sobre los dos sentidos de la *ousía* (Cf. 114). Él piensa que se daba la distinción de hecho, en el uso, pero no tanto como distinción técnica a sabiendas de la formulación aristotélica. «In the light of the evidence just given, it seems clear that *prôte ousía* and *deutéra ousía* were not in common use as technical terms of “individual” and “species”». C. STEAD, *Divine substance*, Oxford 1977, 118.

<sup>87</sup> Cf. H. A. WOLFSON, *La filosofía dei padri della Chiesa*, 282-297.

<sup>88</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 52 n. 31.

<sup>89</sup> Cf. J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 200.

<sup>90</sup> J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 200.

general y una en particular, entre un ser vivo y un cierto hombre»<sup>91</sup>. Ahora bien, Prestige añade que para Basilio concebir la *ousía* como materia precedente es una blasfemia<sup>92</sup>.

No olvidemos que para hablar de Dios hacemos uso de la analogía. Por eso hay que recordar sus límites, los de toda analogía, cuando a menudo se toma como analogado de la divinidad a la humanidad, en cuanto *ousía* común de cada hombre particular: Pedro, Pablo, que serían las hipóstasis. Todo *lo que* es Pablo no se puede decir que *lo sea* Pedro. En Dios, sí.

«La total e inalterable sustancia común no siendo compuesta, es idéntica al ser total e inalterado de cada Persona; no hay problema de accidentes que se le asignen; la sustancia entera del Hijo es la misma que la sustancia entera del Padre: la individualidad está únicamente en la manera en que la sustancia idéntica se presenta objetivamente en cada una de las distintas Personas»<sup>93</sup>.

Para Basilio son las relaciones causales entre los tres de la Trinidad las que determinan sus propiedades distintivas. Estas son: *agénnetos* (Padre); *génnetos* (Hijo) y, en el caso del Espíritu, la de «ser conocido después del Hijo y con el Hijo, y subsistir del Padre»<sup>94</sup>. Las hipóstasis se diferencian entre sí según sus propiedades distintivas las cuales vienen determinadas por sus relaciones; relaciones que como hemos dicho son de origen. Es decir, que aquél que constituye en último término las hipóstasis del Hijo y el Espíritu es el Padre, «que tiene como único signo distintivo especial de su hipóstasis el ser Padre y no subsistir a partir de ninguna causa»<sup>95</sup>. Gregorio Nacienceno será quien fije la terminología clásica asignando la «procesión» (*ekpóreusis*) al Espíritu Santo:

«Las expresiones “ser ingénito”, “ser engendrado” y “proceder” designan al Padre, al Hijo y a aquel de quien se habla aquí, al Espíritu Santo; de este modo, se salvaguarda la distinción de las tres hipóstasis en la única naturaleza y dignidad de la divinidad. En efecto, ni el Hijo es el Padre, puesto que no hay más que un Padre, pero es lo mismo que el Padre, ni el Espíritu es el Hijo por el hecho de proceder de Dios, puesto que no hay más que un Unigénito, pero es lo mismo que el Hijo. Los Tres son uno en cuanto a la divinidad y el Uno es tres en cuanto a las propiedades, para que el Uno no sea el de Sabelio, ni los Tres sean los de la perniciosa división actual»<sup>96</sup>.

Hemos de detenernos sobre esta terminología que acabo de introducir y que había comenzado a circular mucho antes de que apareciera Basilio en la escena teológica.

<sup>91</sup> «Tra “essenza” e “ipostasi” corre la medesima differenza che corre tra “comune” e “particolare”, così come tra “essere animato” e “quell’uomo particolare. Per questo affermiamo che l’essenza è una sola nella divinità (...) l’ipostasi invece è particolare (...) Bisogna dunque professare la fede solo dopo aver unito ciò che è proprio a ciò che è comune. Comune è la divinità; propria la paternità. E occorre dire unendo (il proprio al comune): “Credo in Dio Padre” (...) in modo che nella professione di una sola divinità si salvi l’unità, e insieme si professi la peculiarità delle persona nella distinzione dei caratteri propri riconosciuti in ciascuna». BASILIO, *Epístola* 236, 6. *Epistolario*, Ancona 1966, 675-676. También Cf. *Ibid.*, *Ep.* 214, 4.

<sup>92</sup> Cf. J. L. PRESTIGE, Dios en el pensamiento de los padres, 246.

<sup>93</sup> J. L. PRESTIGE, Dios en el pensamiento de los padres, 247.

<sup>94</sup> Cf. BASILIO, *Contre Eunome* 2, 29, Tome II, París 1983, 123; *Ep.* 38, 4, 145.

<sup>95</sup> BASILIO, *Ep.* 38, 4, 146.

<sup>96</sup> GREGORIO NACIENCENO, *Discurso* 31, 9 en *Los cinco discursos teológicos*, Madrid 1995, 230.

Durante algún tiempo fueron sinónimos estos dos términos teológicos: *agénnetos* y *a-génnetos*, y se manejaron indistintamente. Había acuerdo en que el Padre es increado, *an-archós*. ¿Pero y el Hijo? Si el Hijo ha nacido del Padre ¿significa que es *génnetos*, es decir, *creado*?

Los arrianos identificaban *génnetos* (hijo) con *poiema* (cosa hecha) y *génnetos* (engendrado) con *ktistós* (creado). Y es que ellos no veían diferencia entre *agénnetos* y *génnetos*. La diferencia de grafía no implicaba diferencia de significado. Fue Atanasio quien puntualizó distinguiendo. Si Dios es *agénnetos*, el Hijo, que es su Imagen, no es *génnetos* sino *génnetos*, es decir que tiene su origen en Dios Padre cuya característica eterna e inalterable es la paternidad. «Detrás de todas las expresiones del pensamiento arriano subyacía el inflexible y brillante silogismo según el cual Dios es impassible; Cristo, siendo *génnetos*, era pasible; luego Cristo no era Dios»<sup>97</sup>.

Basilio se las tuvo que ver con un arriano, Eunomio, que se enrocó en el silogismo. Si Dios es *agénnetos* y el Hijo es *génnetos*, el Hijo no es Dios. Porque Eunomio consideraba que ser *ingenerado* era una propiedad divina, de la *ousía*. La respuesta de Basilio es que el ser ingenerado no es una propiedad de la sustancia divina sino que denota una relación (*schésis*). Es decir, no es una propiedad *sustancial* sino *hipostática* y las propiedades hipostáticas son relativas, lo cual significa que vienen determinadas por sus relaciones *causales*. Los nombres Padre, Hijo y Espíritu no comportan esencias diferentes, esto es lo que afirmaría Eunomio, sino propiedades (*idiómata*) en el ámbito de la única *ousía*. «*Ousía* viene a significar para Basilio la esencia o sustancia del único Dios e *hypóstasis*, la existencia según el modo particular o el modo de ser de cada uno de los Tres en la misma divinidad»<sup>98</sup>.

El origen de estas relaciones, el *arché* personal en Dios, aquél que sin ser generado engendra al Hijo y espira el Espíritu es el Padre. De aquí que las relaciones que establece con el Hijo y el Espíritu sean relaciones *causales* que determinan su modo de existencia, es decir, su *hypóstasis*: el Hijo y «el que procede». «Por eso, la Mónada, *estando desde el principio* (*ἀπ'ἀρχῆς*) en movimiento hacia la Díada, se detuvo en la Tríada»<sup>99</sup>. Esta es la tesis fundamental que defiende Zizioulas.

La doctrina del Padre como causa ha tenido muchas objeciones. El peligro principal, como ya dije más arriba, es el subordinacionismo. Zizioulas responde aclarando cómo hay que comprender algunos de los conceptos fundamentales de su teología. En primer lugar el concepto «persona»; pero también el de «causa» y el de «*táxis*». En los siguientes apartados trataré estas objeciones y su respuesta. Además veremos cómo en la pluma del teólogo ortodoxo el concepto *ousía* se va identificando con el «ser relacional» de Dios. De este modo se nos irán abriendo las puertas a la comprensión del último capítulo en el que trataré su propuesta de una «ontología de la persona».

<sup>97</sup> J. L. PRESTIGE, Dios en el pensamiento de los padres, 169.

<sup>98</sup> A. MILANO, *Persona in teologia*, Roma <sup>2</sup>1996, 121.

<sup>99</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 29, 2, 145-146.

## 2.3 Noción relacional de persona

¿Es coherente considerar la comunión o la Trinidad como ontológicamente primordiales al tiempo que se afirma que la Trinidad es causada por el Padre? Esta es una de las objeciones que plantea A. J. Torrance<sup>100</sup> a Zizioulas.

El teólogo griego responde que la noción relacional de persona implica que con la palabra «Padre» se está indicando una relación. Así lo afirmaba Gregorio Nacianceno: «El Padre, oh grandes sabios, no es ni un nombre de sustancia (*οὐσία*), ni un nombre de acción (*ἐνεργεία*) sino un nombre de relación (*σχέσις*), un nombre que indica la manera en que el Padre está en relación (*ἔχει*) con el Hijo o el Hijo en relación con el Padre»<sup>101</sup>. Esto significa que desde el instante en que se afirma la prioridad causal del Padre trae de suyo la afirmación de la relación de comunión, es decir, la Trinidad Santa.

La dificultad radica precisamente en la consideración del concepto de persona. Si continuamos comprendiendo la persona como *individualidad* o *autonomía*, aislamos al Padre de la comunión con el Hijo y el Espíritu y entonces sí, caemos en el subordinacionismo: primero viene la persona del Padre, *individua substantia*, y después —no en sentido cronológico— las otras dos personas.

«Luego si a una persona particular (en nuestro caso el Padre) se la considera como ontológicamente última, el miedo surge de que las otras personas en comunión —o la propia comunión— no podrán ser salvaguardas ontológicamente. No puedo por menos que atribuir ese temor a un individualismo latente, a una integración deficiente de la comunión en la noción de persona»<sup>102</sup>.

Esta doctrina requiere todavía ser precisada. Veamos la noción de *causa*. En el origen del pensamiento filosófico está presente esta noción. Responde a la distinción entre *ser* y *llegar a ser*. Los Capadocios introdujeron dos correcciones en la noción de *causa* para que ésta pudiera ser aplicada a la *theologia*. Primero, desvinculan la causa de su ligazón con el tiempo.

«El ser sin principio (*ἀνάρχω*) se llama Padre, el principio Hijo y aquél que está con el principio, Espíritu Santo. Los tres tienen una sola naturaleza (*Φύσις*): Dios. La unión (*Ἐνωσις*) la realiza el Padre, de quien vienen y a

<sup>100</sup> «Is he really being consistent with himself? If the Trinity derives from a causal act of the Father, is the 'concept' of the 'Holy Trinity' really being conceived as ontologically primordial? Does the exclusively primordial reality not actually become the person of the Father?». A. J. TORRANCE, *Persons in Communion*, Edinburgh 1996, 292.

<sup>101</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 29, 16, 170-171. En la nota 87 de esta edición de los cinco discursos (p. 171), el editor pone la doctrina de Gregorio en relación con las categorías aristotélicas: «Más aún, todos los relativos tienen sus correlativos: por ejemplo, el esclavo es dicho esclavo del amo (...) Parece bien que entre los relativos haya simultaneidad natural...» (Aristóteles, *Categorías* c. 7, 6b 28 y 7b, 15). Pero, siguiendo a Zizioulas, habría que tener cuidado con el salto desde Aristóteles hasta Gregorio. Entre uno y otro hay tanta semejanza como desemejanza, y es lo que trata de mostrar Zizioulas. Porque entre las personas divinas no hay «simultaneidad natural» sino homoousía. Más aún, el esclavo es además hombre, ciudadano, padre, hijo, etc. En Dios, el Padre es una de las hipótesis divinas que contiene en sí toda la divinidad, y no es más que Padre, lo que significa, en este sentido, un modo de existencia pero no un accidente (en cuanto categoría «relación», que es una categoría que responde a un accidente). Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 162-163.

<sup>102</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 163.

quien van referidos los que vienen después, de modo que haya no una fusión sino unión (ἔχρησθαι), sin separación (μήτε διείργοντος) que venga introducida por el tiempo, la voluntad o el poder»<sup>103</sup>.

En segundo lugar, rechazan toda causalidad *sustancialista*. Si la *divinidad*, en cuanto sustancia impersonal, fuera causa de las tres hipóstasis divinas, la existencia trinitaria sería necesaria, sustancialmente necesaria, pero siendo una Persona la causa, hemos de pensar que en el origen está la libertad de Dios, la libertad y el amor<sup>104</sup>. El mismo Gregorio Nacianceno quiere evitar las imágenes emanantistas que hablan de Dios como de «un cráter que rebosa amor» para «no postular una generación necesaria»<sup>105</sup>. A cambio, propondrá la imagen de los tres soles que comparten una misma luz<sup>106</sup>.

«Porque nosotros, ciertamente no osaremos hablar nunca de un desbordamiento de bondad, como uno de esos filósofos griegos que tuvo la osadía de decir esto comparándolo con un cráter que se desborda. (...) Guardémonos de admitir una generación necesaria y una especie de desbordamiento natural e incoercible que no conviene en absoluto a nuestras ideas sobre la divinidad»<sup>107</sup>.

De Halleux se pregunta si «causa» es una categoría personalista. Tradicionalmente «causa» ha ido referida al mundo material y esto es precisamente lo que quiere evitar Zizioulas: la causalidad natural en Dios, es decir «de suyo». La causalidad en Dios brota de la libertad y libre sólo es la persona. Halleux asevera que *causa* es un término problemático en teología. Algunos Padres, entre ellos Máximo el Confesor, prefieren evitarla, y posteriormente los escolásticos latinos usarán *principium* (*arché*)<sup>108</sup>. Los dos Gregorios se sirven de la causalidad para hablar de las procesiones intradivinas, pero, como observa De Halleux, no sólo en un sentido personalista; también la relación entre los tres viene descrita en términos de la *ousía*. «En cuanto Padre y Generador (es) causa de la divinidad (Θεότητος)»<sup>109</sup>. Ahora bien, continua diciendo el Nacianceno: «Se debe retener un solo Dios (...) y referir Hijo y Espíritu a una sola causa primera»<sup>110</sup>. Más aún —continua De Halleux—, los Capadocios no desprecian las metáforas «esencialistas» de la luz y de la fuente<sup>111</sup>. Concluye que la adopción de la categoría *aitía* no prueba que haya habido una personalización de la concepción de las relaciones intradivinas<sup>112</sup>.

<sup>103</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 42, 15 en *Discours* 42-43, París 1992, 83.

<sup>104</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 155.

<sup>105</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad* 155, nota 25.

<sup>106</sup> «Como tres soles que se penetran mutuamente formando una única fusión de luz». GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 31, 14, 238.

<sup>107</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 29, 2, 146.

<sup>108</sup> Cf. A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme?*, 234, n. 87.

<sup>109</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 20, 6 en *Discours* 20-23, París 1980, 71.

<sup>110</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 20, 7 en *Discours* 20-23, 71.

<sup>111</sup> «Príncipe en tant que cause, source (πηγή) et lumière éternelle». GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 20, 7 en *Discours* 20-23, 73. «Cars ils tirent leur origine de Dieu (...) comme la lumière, du soleil». *Discurso* 25, 15 en *Discours* 24-26, París 1981, 195. Zizioulas matizaría esta observación destacando que Gregorio no dice «la luz de la luz» sino «la luz del sol» con lo cual identifica una realidad objetiva, «hipostática», como es el sol, con el *arché*. «This analogy needs clarification, because just as rays of light could be construed as the extension of the light source, so the Son could thus be construed as the necessary outworking of God. So rather than repeating 'light of light', the Cappadocians spoke three suns or three torches». I. D. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, Londres 2008, 62.

<sup>112</sup> A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme?*, 236.

La preocupación fundamental de Zizioulas es la de preservar la libertad de Dios. «Al hacer del Padre el origen de la Trinidad, los capadocios introdujeron la libertad en ontología»<sup>113</sup>. Según él, el eco histórico de esta insistencia lo tenemos en el cambio que introdujo Constantinopla en el símbolo de Nicea. Para evitar la confusión de un origen «sustancial» y no «personal» del Hijo, se eliminó la cláusula aclaratoria que decía: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς (de la sustancia del Padre). Constantinopla I ya sólo dirá ἐκ τοῦ πατρὸς<sup>114</sup>. «Todo ello supuso liberar la causalidad en referencia a Dios (...) de la necesidad, que la habría convertido en una suerte de emanatismo platónico»<sup>115</sup>.

De Halleux discrepa con Zizioulas en que la separación de las tradiciones teológicas, oriental y occidental, se remonte a este momento de la recepción del credo niceno-constantinopolitano. Para el metropolitano ortodoxo, el significado que adquiere el término *homoousiós* en los padres griegos es puramente negativo, apofático<sup>116</sup>. No estuvo en la intención de los padres nicenos introducir el lenguaje esencialista en teología sino excluir la afirmación de la creaturalidad del Hijo. Para conferir un contenido positivo al *homoousios* habría que definir el ser de Dios, pero estos se oponen a toda metafísica de la divinidad<sup>117</sup>. Por eso se suprimió del símbolo la cláusula nicena<sup>118</sup>.

Un segundo dato histórico al que da relevancia Zizioulas para defender su tesis es la omisión del término *homoousios* en el artículo referido al Espíritu Santo. Los redactores del símbolo debieron seguir la teología de Basilio, quien no fundamenta la unidad divina en la consubstancialidad sino en la *koinonía*. «La unidad (ἐνωσις) se da en la comunión (κοινωνία) de la divinidad»<sup>119</sup>.

Si el obispo de Cesarea —opina Halleux— no llama *homoousios* al Espíritu no es por evitar el lenguaje de la esencia sino en virtud del «principio de suficiencia del símbolo de Nicea»<sup>120</sup>; con el objetivo conciliador de ganar para la fe a los adversarios del anomeísmo. El término *ousía* tiene, para Basilio, una función hermenéutica positiva y no solamente apofática. *Homoousios* hay que comprenderlo como identidad de *ousía*. Con todo, a pesar del habitual tono polémico de Zizioulas cuando trata las diferencias teológicas entre Oriente y Occidente, en este punto reconoce que los planteamientos no

<sup>113</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 155.

<sup>114</sup> Omisión consciente, dice Zizioulas, con un propósito: «Esta omisión es ciertamente reveladora: el lenguaje sustancialista de la teología estaba siendo sustituido gradualmente por el de la persona, indudablemente bajo la influencia de los capadocios, y por razones que, como veremos a continuación, no eran simplemente de tipo táctico». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 230, n. 9. Para De Halleux no hay supresión deliberada, los padres de Constantinopla habrían manejado una versión del símbolo de Nicea que no tenía esa frase aclaratoria. Cf. A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme?*, 240.

<sup>115</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 165.

<sup>116</sup> «La intención de Nicea al introducir el lenguaje de la sustancia fue principalmente la de asegurar la diferencia entre naturaleza creada e increada, y situar al Logos en el ámbito de la segunda. Sólo por extensión e implicación ese lenguaje pasó a ser utilizado posteriormente para describir también el ser de Dios». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 153, n. 16; 229.

<sup>117</sup> Cf. A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme?*, 222: «Pour conférer à l'homoousie un contenu positif, ils auraient dû accepter de définir l'être de Dieu comme tel; mais leur sens aigu de l'incognoscibilité de Dieu s'opposait absolument à ce qu'ils professent une métaphysique du divin».

<sup>118</sup> «Dicha alteración (en el credo) sólo tenía sentido a la luz de la insistencia capadocia en el origen personal más que sustancial, de la Trinidad». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 155.

<sup>119</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVIII, 45, Madrid 1996, 183.

<sup>120</sup> A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme?*, 231.

son extremos. Los Capadocios también vinculan la unidad a la *ousía* divina pero, así como Occidente vio la amenaza en el arrianismo, los padres capadocios quisieron evitar el sabelianismo que arrastraba la consideración de una *ousía* divina anterior, aunque sólo fuera lógicamente, a las tres personas. Zizioulas reconoce que «la sustancia indica la unidad divina, pero el Padre permanece como fundamento de la misma»<sup>121</sup>. El acento lo pone nuestro autor en el *fundamento*, es decir en el principio u origen ontológico de la unidad. Esto es así porque Zizioulas quiere en todo momento preservar la *libertad ontológica* de Dios. Si fuera la *ousía* el fundamento de la unidad —entiéndase ésta como *comunidad* porque así la comprende Zizioulas— dicha unidad no sería «querida» por una voluntad libre sino más bien sería una unidad *necesaria*. «De no ser por la idea del Padre como causa, el ser divino se consideraría lógicamente necesario y autoexplicable, y en el cual ni alteridad ni libertad jugarían papel alguno»<sup>122</sup>. Una conclusión semejante extrae Uríbarri a partir de Gregorio Nacianceno: «Para el teólogo, el Padre es el único principio. Este es el quicio sobre el que salvaguarda tanto la unidad divina como la unidad de sustancia. Sólo el Padre es la *causa*, el origen del Hijo y del Espíritu»<sup>123</sup>.

Volvamos al artículo de A. De Halleux; éste pasará a analizar la idea de *causa* en Dios, término eminentemente importante en la teología capadocia que adquiere una especial comprensión y relevancia en el pensamiento de Zizioulas. Él, que siempre se remite a los Capadocios y a la tradición teológica griega, comprende la *causa* no en el sentido más común de la filosofía que denomina «sustancialista», sino en un sentido personal que presupone la libertad. «El lenguaje causal *sólo es posible en el nivel de la persona, no de la sustancia*»<sup>124</sup>. La consecuencia teológica de una causalidad «sustancial» sería asumir el orden (*táxis*) también en el nivel de la naturaleza (*physis*) con lo cual introduciríamos el subordinacionismo y esto es precisamente lo que hacían los arrianos seguidores de Eunomio<sup>125</sup>. A ellos, el Nacianceno les responde:

«Y si, cuando nosotros decimos que el Padre es más grande que el Hijo por lo que concierne a la causa y ellos añaden la proposición: “Pero la causa es tal por naturaleza (Τὸ δὲ ἄτιον φύσει)” y agregan inmediatamente el concepto de “mayor por naturaleza”, yo no sé si se engañan a sí mismos (...) Todo lo que se predica de un sujeto no debe predicarse simplemente de su substrato (...) Porque cuando nosotros aplicamos el concepto de “más grande” a la naturaleza de la causa, ellos infieren que es “lo más grande por naturaleza”; es como si nosotros dijésemos que tal individuo es un hombre muerto y ellos dedujesen con la mayor simplicidad que el hombre está muerto» (entendiendo hombre en sentido genérico, «todo hombre»)<sup>126</sup>.

<sup>121</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunidad y alteridad*, 154. Wilks no ve este intento conciliador por parte de nuestro teólogo y afirma que Zizioulas «rechaza» la unidad de *ousía*. «The ousia as the unity is specifically rejected». J. G. F. WILKS, *The Trinitarian Ontology of John Zizioulas*, 77.

<sup>122</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunidad y alteridad*, 54.

<sup>123</sup> G. URÍBARRI, *Monarquía y Trinidad*, 218. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 20, 7, 71. La cursiva es mía.

<sup>124</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunidad y alteridad*, 165.

<sup>125</sup> Eunomio había dicho que «el Espíritu era el tercero en dignidad y orden, de modo que nosotros creemos que es también el tercero según la naturaleza». *Apol.* 25, 1-6 en BASILIO, *Contre Eunome* 3, 1, Tome II, 145.

<sup>126</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 29, 15, 168-169.

Así pues, la idea de causa fue usada por los Capadocios con estas importantes correcciones para indicar que en Dios el «movimiento del ser personal divino no es un movimiento espontáneo de las tres personas, un dinamismo de su *ousía* o de su comunión mutua. Se trata claramente de un movimiento que tiene su origen en una *iniciativa personal* (...) es el *uno*, el Padre, quien se “movilizó” (*μονὰς κινήθησεν*) hacia la trinidad»<sup>127</sup>. Quedémonos, para concluir esta idea, con la enérgica advertencia de Gregorio Nacianceno: «guardémonos de admitir una generación necesaria»<sup>128</sup>.

## 2.4 La monarquía personal

El arrianismo derivó el subordinacionismo de su comprensión de la monarquía. A partir de entonces la teología tendrá que evitar cualquier afirmación que pudiera caer en el más mínimo desliz de apariencia subordinacionista. Las dos soluciones contra el arrianismo ya las he expuesto más arriba pero conviene recordarlas tal y como las presenta Zizioulas: la de Agustín y a partir de él toda la teología occidental que da prioridad a la sustancia divina sobre las personas para evitar cualquier diferencia sustancial entre los tres de la Trinidad; y la de Oriente, formulada por los Capadocios, que no tomó esta «vía fácil» sino que prefirió mantenerse en la tradición bíblica y prenicena de la monarquía del Padre. Ahora bien, Zizioulas reconoce que es necesaria una nueva comprensión de la monarquía para que esta solución sea compatible con Nicea y la doctrina del *homoousios*.

He presentado los dos modos tradicionales de comprender la monarquía: en sentido ontológico y como monarquía de gobierno. «Basilio entiende claramente *arché* en sentido ontológico, como comienzo del ser. Es así como el *arché* se atribuye en exclusiva al Padre»<sup>129</sup>. «Padre es el que procura a otro el principio de su *ser* (*εἶναι*) según la naturaleza semejante (*ὁμοίαν*) a la suya. Hijo es aquel que ha recibido de otro por generación el principio de su *ser*»<sup>130</sup>. Zizioulas hace notar que el término usado por Basilio para el *ser* no es *ousía* sino *einai*. El Padre, para Basilio, es comienzo (*arché*) del *ser del Hijo*, es decir, de su *ser persona*. Siendo el Padre una persona comunica el ser personal.

Según De Halleux, la razón de la comunión, tal como la expone Basilio, es la naturaleza común, es decir, la consubstancialidad. «Más que una comunión de personas, la *koinónia*, aquí, designa una comunidad de naturaleza»<sup>131</sup>. En la comprensión que De Halleux tiene de Zizioulas no es así. La pregunta es si la comunión de personas en Zizioulas no comprende en sí misma la consubstancialidad. De Halleux llega a la conclusión de que Basilio no parece que desprecie el lenguaje de la esencia<sup>132</sup>, ni siquiera que le dé una interpretación meramente negativa, apofática, como pretende Zizioulas.

<sup>127</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 168.

<sup>128</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 29, 2, 146.

<sup>129</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 169.

<sup>130</sup> BASILIO, *Contre Eunome* 2, 22. Tome II, 93.

<sup>131</sup> A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme?*, 229. «En cambio el Espíritu está coadunado con Dios, no por la necesidad de la ocasión, sino por la comunión de naturaleza» (BASILIO, *El Espíritu Santo*, XIII, 30, 155).

<sup>132</sup> Cf. A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme?*, 234.

Gregorio Nacianceno concede la monarquía de gobierno a los tres de la Trinidad y reserva al Padre la monarquía en sentido ontológico: «El uno (ὁ μὲν) es quien engendra y envía (γεννήτωρ καὶ προβολεύς), sin pasión, por supuesto, y sin referencia al tiempo, y no en modo corporal, de quien los tres son: uno de ellos el unigénito y el otro el enviado»<sup>133</sup>. En este texto si remitimos la palabra *monàs* a la *ousía* común resultaría una aberración teológica. Por tanto, si distinguimos los dos aspectos de la monarquía cabe decir que la monarquía de gobierno pertenece a la Trinidad mientras que el «carácter fontal» del Padre es el fundamento de la monarquía ontológica. Como apunta Uríbarri, la procedencia aristotélica del término monarquía lo sitúa en contraste con anarquía y poliarquía, es decir, que nos movemos en el ámbito del «gobierno». En este sentido se ha de comprender la «monarquía plural» a la que hace referencia<sup>134</sup>. En el otro lado, en el de la monarquía ontológica, «la unidad de la divinidad queda asegurada por una única causa primera y primigenia (πρωτη ἀιτία), una única fuente de la divinidad»<sup>135</sup>.

La mayoría de los teólogos están de acuerdo en no situar el *arché* divino en la *ousía*. Ni el mismo Agustín, como defiende B. Studer<sup>136</sup> y estudiaremos más adelante, propuso una *ousía* anterior a las personas. Sin embargo, algunos autores recientes, para mantener la igualdad y la *homousía* y evitar el subordinacionismo, han considerado la «comunidad intradivina» como la categoría ontológica última<sup>137</sup>. Esta solución no es muy diferente de la solución «occidental-agustiniana», aunque presentada de forma más sutil, ya que identifica la comunidad con la sustancia divina «relacional» y ésta con la Trinidad: «así, el monoteísmo se localiza simultáneamente en las tres personas»<sup>138</sup>. Aquí lo que queda diluido es el «sujeto» divino de la acción. ¿Puede atribuírsele *voluntad y libertad* a la «comunidad intradivina»? En el fondo, esta solución deriva en algunos casos en una comprensión de Dios como «sujeto absoluto», solución de corte hegeliano de la que participan algunos teólogos modernos. Zizioulas<sup>139</sup> se une a la reacción de Moltmann contra éstos: «la unidad del sujeto absoluto —Dios— se acentúa de tal manera que las personas trinitarias quedan reducidas a meros aspectos del único sujeto»<sup>140</sup>. La respuesta de Zizioulas a todas estas propuestas se apoya en tres razones:

a) La razón de la revelación: el monoteísmo bíblico. Dios en la Escritura es el Padre. Los Capadocios «situaron el monoteísmo en el nivel de lo personal»<sup>141</sup>. La unidad de Dios no se da en el ámbito de la naturaleza o sustancia sino de la relacionalidad, que resulta ser la esencia divina, la *ousía*. El ser de Dios es esta relacionalidad del amor

<sup>133</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discurso 29, 2* en *Discours 27-31*, 181. Transcribo la traducción castellana publicada en *Los cinco discursos teológicos*: «el primero es el que engendra y produce, pero afirmo que sin pasión, sin tiempo y sin cuerpo; de los otros dos, uno es lo engendrado y el otro, lo producido». GREGORIO NACIANCENO, *Discurso 29, 2*, 146. Nótese la diferencia entre decir «el primero» y «el uno». Hay una clara referencia a Plotino, cf. *Ibid.*, nn. 19-20, 146.

<sup>134</sup> Cf. G. URÍBARRI, *Monarquía y Trinidad*, 218.

<sup>135</sup> G. URÍBARRI, *Monarquía y Trinidad*, 219.

<sup>136</sup> «Agostino esclude espressamente una essenza divina che sarebbe anteriore alla prima persona della Trinità (...) non si può sostenere l'opinione che la sua teologia trinitaria partirebbe dall'essenza divina». B. STUDER, *La teología trinitaria in Agostino d'Ipbona*, en *Mysterium charitatis*, Roma 1999, 291-310; aquí 303.

<sup>137</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 172. Cf. A. J. TORRANCE, *Persons in Communion*, 293.

<sup>138</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 192-193.

<sup>139</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 192, n. 105.

<sup>140</sup> J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca 1983, 18.

<sup>141</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 192.

instituida por el amor del Padre, *arché* amoroso. Ahora bien, éste es un amor *asimétrico*. Un amor que tiene su principio y su causa en el Padre que engendra al Hijo por amor y espira por amor al Espíritu.

«El amor en la existencia personal de Dios es *asimétrico*; no se autoexplica, sino que deriva de una fuente que se lo concede como un don personal, libremente ofrecido y libremente, es decir, personalmente recibido. Dicha fuente o “causa” es el Padre, el Dios de la Biblia. Al introducir la asimetría y la causalidad en la existencia trinitaria de Dios, los capadocios salvaguardaron el monoteísmo bíblico, manteniendo a la vez la fe trinitaria. El Dios uno es el Padre de Jesucristo y el Espirador del Espíritu Santo; *la Trinidad depende ontológicamente del Padre* y no es en sí misma, es decir, *qua* Trinidad, el Dios uno. Si la Trinidad es Dios, lo es porque el Padre hace la Trinidad al otorgarle *hipóstasis*»<sup>142</sup>.

b) La segunda razón señala una incongruencia: si Trinidad es «Tripersonalidad», esta realidad debería ser *inengendrada*, *agénnetos*, pues estamos en el supuesto de que es *arché*: origen de la divinidad. En este caso la alteridad no procedería de *otro* sino de sí misma. ¿Cómo entonces proclamar con convicción que el Hijo ha «nacido del Padre» (ἐκ τοῦ Πατρὸς) al igual que el Espíritu procede del Padre? «Una coemergencia de las tres personas, implicada por ejemplo en la “Triunidad”, no puede considerarse en Dios como su realidad última sin despojar al ἐκ τοῦ Πατρὸς de su sentido ontológico último»<sup>143</sup>. ¿Qué es aquello que hace que los tres sean uno? ¿Su *comunión*? ¿La relacionalidad? Entonces hemos de situar en el *arché* un *algo*, un concepto o una realidad impersonal. «No estamos lejos del “Entre” de Buber considerado como realidad ontológica última»<sup>144</sup>. ¿Y qué tiene esto de inaceptable? Que nuestra oración no se dirigiría a *alguien*.

c) La tercera es la razón *litúrgica*. «El monoteísmo pertenece a la *lex orandi*»<sup>145</sup>. En la liturgia las oraciones van dirigidas al Padre y dirigirse al Padre es dirigirse a la santísima Trinidad, «pues el Padre indica relación con una *hipóstasis* particular que es “otro” al tiempo que *relacional*, esto es, impensable al margen de su unidad con las “otras” personas divinas»<sup>146</sup>. Al Padre, por el Hijo en el Espíritu.

Volvemos al principio. Sin una comprensión de la persona como hipóstasis a la vez particular y relacional, todo este edificio se desmoronaría. Las personas no son simplemente *relaciones* para los Capadocios, sino verdaderas y reales *hipóstasis*<sup>147</sup>.

La «novedad» que aporta Zizioulas, o mejor, que introducen los Capadocios, es la vinculación de *arché* y *aitía*. «La noción de “origen” ha sido complementada por los capadocios con la de “causa”»<sup>148</sup>. ¿Con qué propósito? Para dotar de personidad al origen de la existencia divina. Ésta es causada por alguien. «Muchos pasajes evidencian

<sup>142</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 195.

<sup>143</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 173.

<sup>144</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 174.

<sup>145</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 175.

<sup>146</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 175.

<sup>147</sup> «The three are not individuals but persons, beings whose reality can only be understood in terms of their relations to each other, relations by virtue of which they together constitute the being (ousía) of the one God». C. E. GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology*, Glasgow <sup>2</sup>1999, 39.

<sup>148</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 235.

que tras el énfasis puesto en *aitía* por los capadocios yace la acentuación de la libertad en la existencia trinitaria de Dios. Por ejemplo, Gregorio Nacianceno, “Nunca habríamos tenido la audacia de hablar de un amor que surge, como los filósofos griegos se atreven a decir, como si se tratase de un vaso que rebosa (...)”<sup>149</sup>. La causa añade al origen el motor de la libertad. Esto es lo que defiende Zizioulas.

En Prestige podemos encontrar una cierta confirmación de esta idea cuando afirma que en Basilio la existencia del Espíritu tiene al Padre como causa<sup>150</sup>, citando la ya comentada *Epístola* 38, escrita en realidad por Gregorio de Nisa, donde se afirma que la potestad de Aquél que no tiene inicio ni ha sido generado, el Padre, «es la causa de las causas de todas las cosas existentes»<sup>151</sup>. «Gregorio —dirá Prestige— acepta la monarquía divina y la teoría de la dependencia causal, aun afirmando la Trinidad»<sup>152</sup>. Todavía va más allá Prestige recordando que para Gregorio Nacianceno el Padre es fundamento de la unidad (*ἐνωσις*)<sup>153</sup>.

Zizioulas comprende la causalidad del Padre en dos sentidos: en cuanto referida al ser personal que es causa, el Padre, como a los que son causados, Hijo y Espíritu. El Padre es causa del *cómo*, es decir, del ser hipostático de ambos. «El Padre *causa* al generarlo —al Hijo— no una transmisión de *ousía* sino la emergencia de una persona denominada Hijo. Esto significa que la persona del Padre no es causa de *identidad* (*ousía* connota algo en común, esto es, identidad, en la Trinidad), sino de *alteridad*, es decir *personeidad*»<sup>154</sup>.

## 2.5 ¿Subordinacionismo?

Torrance presenta otra objeción que viene sobrevolando nuestra discusión: el peligro de «proyectar en Dios nociones subordinacionistas que “tienen cierto sabor a una teología cosmológica”»<sup>155</sup>. En la misma línea se sitúa Wilks para quien ni Lossky ni Zizioulas han podido evitar caer en el «subordinacionismo ontológico»<sup>156</sup>.

Ahora bien, no es lo mismo admitir un *orden* (*táxis*) en la Trinidad que caer en subordinacionismo. En esta *táxis* el Padre es siempre primero<sup>157</sup>. Basilio, escribiendo contra Eunomio, deja bien claro que existe una prioridad causal en el Padre y que ésta no significa en absoluto una diferencia sustancial:

<sup>149</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 235, n. 21. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 29, 2 en *Discours* 27-31, 181.

<sup>150</sup> J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 253.

<sup>151</sup> BASILIO, *Ep.* 38, 4, 145. Cf. J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 253. El mismo Gregorio, autor de esta carta, en otro momento dice: «creemos que una es la causa y las otras (personas) proceden de la causa». GREGORIO DE NISA, *Non tres dei*, cit. por *Ibid.*, 254.

<sup>152</sup> J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 254.

<sup>153</sup> Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 42, 15, cit. por J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 255.

<sup>154</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 167, n. 53.

<sup>155</sup> A. J. TORRANCE, *Persons in Communion*, 289. «Zizioulas commits theology by these means to ‘a kind of subordination of the Son to the Father’ —even though he might not be ‘obliged to downgrade the Logos into something created’». *Ibid.*, 293.

<sup>156</sup> J. G. F. WILKS, *The Trinitarian Ontology*, 79.

<sup>157</sup> «El Padre es “mayor”, precisamente en cuanto que genera a otros que poseen un estatus ontológico idéntico y pleno». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 183.

«Por nuestra parte, decimos que es conforme a la relación causal (*αἰτίων*) como el Padre se coloca por delante del Hijo; pero, no según la diferencia (*διαφορὰν*) de naturaleza ni tampoco según la superioridad temporal»<sup>158</sup>.

«Si el Espíritu se encuentra el tercero en dignidad y en orden ¿Qué necesidad hay en que sea también el tercero en naturaleza del mismo modo que el Hijo es segundo en relación con el Padre en orden (*τᾶξει*)? (...) Del mismo modo que el Hijo es el segundo en orden en relación al Padre, ya que viene de él y el segundo en dignidad, porque éste último es su principio y su causa (*ἀρχὴ καὶ αἰτία*) (...) Pero, en cuanto a la naturaleza él no es segundo, porque la divinidad es única en cada uno de los dos...»<sup>159</sup>.

Parece evidente que Basilio sitúa la *táxis* divina en el ámbito de la *theologia*, es decir, que el orden se da en lo que llamamos la Trinidad inmanente. Otros autores han querido relacionar la *táxis* con la Trinidad económica y la soteriología, como por ejemplo Lossky<sup>160</sup> y también C. Gunton<sup>161</sup>.

Esta postura supone disociar la Trinidad económica de la inmanente. ¿Cómo comprender, entonces, «el “sí” filial del Hijo al Padre, con el que nos encontramos en Getsemaní?»<sup>162</sup>. Éste debe tener su fundamento en un sí eterno que es expresión de la relación filial. Admitamos que este «sí» filial no deba interpretarse como *obediencia*, probablemente no sea un término conveniente a la Trinidad inmanente. Así lo creía Gregorio Nacianceno, pero no por lo que tiene la obediencia de relación filial, en este sentido habría que comprenderla como el reflejo del sí eterno, sino porque obediencia está asociada a sufrimiento en la línea de Hebreos 5, 7-8 y es por ello que sólo conviene a la *forma servi*. Esto se deduce de las palabras de san Gregorio:

«En cuanto Logos, no era obediente ni desobediente; pues estas palabras convienen a los que están bajo la dependencia de otro y ocupando un segundo rango: si obedecen son buenos, y si desobedecen, se hacen dignos de castigo. Pero en cuanto que asume la *forma de esclavo*, se abaja al nivel de sus hermanos de esclavitud y esclavos, se conforma a lo que le es extraño y me lleva todo entero en sí mismo, junto con todo lo que es mío, a fin de aniquilar en sí toda maldad (...) Por eso hace honor a la obediencia con las obras y la experimenta en el sufrimiento. No le bastaba, en efecto, la disposición interior, como tampoco nos basta a nosotros si no la ponemos en práctica, porque la práctica es la demostración de la disposición interior»<sup>163</sup>.

El presupuesto de esta argumentación es la *impasibilidad* del Logos inmanente. Gregorio, como también Agustín, interpreta el *logion* joánico «el Padre es mayor que yo» (Jn 14, 28) como pronunciado por el Hijo *en su condición de siervo*.

<sup>158</sup> BASILIO, *Contre Eunome* 1, 20. Tome I, París 1982, 247. También Gregorio Nacianceno: «no es a la naturaleza (*φύσιν*) a lo que aplicamos el término “más grande” sino a la causa (*αἰτία*)». GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 40, 43 en *Discours* 38-41, París 1990, 299.

<sup>159</sup> BASILIO, *Contre Eunome*, 3, 1. Tome II, 147.

<sup>160</sup> V. LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna 1999, 130s.

<sup>161</sup> «Whatever the priority of the Father, it must not be conceived in such a way as to detract from the fact that all three persons are together the cause of the communion in which they exist in relations ». C. E. GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology*, 196.

<sup>162</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 176.

<sup>163</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 30, 6, 191.

«Pero como muchos pasajes de los libros santos (...) insinúan y abiertamente demuestran la superioridad del Padre sobre el Hijo, erraron los mortales, y, sin investigar con diligencia la serie completa de las Escrituras, atribuyeron a la naturaleza (*substantiam*) que era y es eterna antes de la encarnación lo que se dice de Cristo en cuanto hombre (...) No existe aquí confucionismo alguno: es igual al Padre por su naturaleza (*formam Dei*) divina, inferior a causa de su naturaleza (*formam servi*) de esclavo»<sup>164</sup>.

Para Agustín lo que hace a Cristo inferior al Padre es su naturaleza humana pasible. Ahora bien, la causalidad hemos de atribuirla al ámbito de lo personal, no de lo natural. «Sólo cuando la naturaleza divina se confunde de algún modo con la persona del Padre, y la causalidad personal con un *proceso de transmisión de la naturaleza divina* por parte del Padre a las otras personas, entonces se pone en peligro la igualdad de las personas trinitarias en su plenitud divina»<sup>165</sup>. Luego la *táxis* se mantiene en el orden de lo hipostático, personal y no en el de la *ousía*.

Esto tiene importantes consecuencias sobre la soteriología, consecuencias que vienen a confirmar la postura de nuestro autor. No es lo mismo considerar la participación de la vida divina en términos «sustanciales», «energéticos» o «personales». Sabemos que la doctrina palamita de las *energías* sale al paso de una interpretación «esencialista» de las palabras de Pedro: «participar de la naturaleza divina (Θείας κοινωνοί φύσεως)» (2Pe 1, 4). Para respetar la total trascendencia de Dios y la incomunicabilidad absoluta de su ser divino, la teología oriental hace distinción entre la esencia de Dios y sus energías<sup>166</sup>. Porque «no podemos participar ni en la esencia ni en las hipóstasis de la Trinidad»<sup>167</sup>, luego la participación se da en el nivel de las energías divinas. Claro que aquí Lossky entiende por «participación según la hipóstasis» la *unio hipostatica* que es exclusiva del Hijo. Zizioulas, en cambio, está pensando en una real relación interpersonal, entiéndase hipostática, como participación de la Trinidad que es comunión de personas. Y aunque, como no podía ser menos, esta doctrina reconoce la comunicación «hipostática» de dichas energías, según la *táxis*<sup>168</sup>, no dejan de ser, las energías, una realidad intermedia que se interpone en la relación tú a tú del hombre con Dios si es que ésta algún día llega a ser así: relación de amistad filial. Porque, ¿no acaban siendo, en último término, las *energías* algo tan abstractamente despersonalizado como la «naturaleza divina»? Lo que bíblicamente Dios nos concede —recuerda Zizioulas— no son sus energías, sino a su Hijo y su Espíritu para que lleguemos a ser hijos en el Hijo: «en la Economía, Dios no nos concede simplemente sus energías, sino ante todo a su Hijo y a su Espíritu (Jn 3, 16. 34; Rom 5, 5; etc), con y en quienes conocemos al Padre (Jn 14, 7; 17, 3) mediante la filiación (Rom 8, 15; Gal 4, 6; etc)»<sup>169</sup>.

<sup>164</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate* I, 7, 14. *Obras de San Agustín* V, Madrid 1968, 135-136.

<sup>165</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 178.

<sup>166</sup> «Es la distinción entre la esencia de Dios o su naturaleza propiamente dicha, inaccesible, incognoscible, incomunicable, y las energías u operaciones divinas (...) en las que Dios se manifiesta, se comunica, se da». V. LOSSKY, *Teología mística*, 53.

<sup>167</sup> V. LOSSKY, *Teología mística*, 53.

<sup>168</sup> «En el orden de la manifestación económica de la Trinidad en el mundo, toda energía proviene del Padre, comunicándose con el Hijo en el Espíritu Santo». V. LOSSKY, *Teología mística*, 62.

<sup>169</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 177, n. 80.

Zizioulas advierte que de este modo se está eliminando o socavando la noción de *filiación*. Participar de la naturaleza divina significa para nuestro autor entrar en la comunión personal de la Trinidad; sentarse a la mesa de la Trinidad tal como es representada en los iconos orientales y ser acogido en el diálogo eterno de amor del Padre, del Hijo y del Espíritu<sup>170</sup>. «El significado de la unión en Cristo no es la comunicación de energías divinas sino el llegar a ser “hijo” de Dios por la transformación de la propia hipóstasis» para introducirlo «en la relación que Cristo tiene con el Padre»<sup>171</sup>.

Ciertamente los Capadocios distinguieron entre esencia y energías de Dios pero también distinguieron entre *ousía* e hipóstasis lo cual les permitió «mantener la esencia de Dios más allá del contacto directo con el mundo, al mismo tiempo que referir dicho contacto a las hipóstasis. Es aquí donde mantengo desacuerdo con Lossky y los neopalmitas —es Zizioulas quien habla—, que tienden a acotar la función soteriológica de Dios a las energías divinas y a menoscabar la implicación de las personas divinas en la salvación»<sup>172</sup>.

## 2.6 El Padre, fundamento de la unidad en la Trinidad

Concluyo este apartado dedicado a la doctrina del *Padre como causa* con palabras de Zizioulas: «La monarquía ontológica del Padre, es decir, en cuanto ser *relacional*, y la atribución de causalidad ontológica al mismo contribuyen a salvaguardar la coincidencia de unidad y pluralidad en el ser divino, coincidencia que eleva la alteridad a rango de estado primordial del ser sin destruir por ello su unidad»<sup>173</sup>. He tratado de justificar que el fundamento de la unidad en la Trinidad es el Padre porque es él el *arché* de cada una de las personas divinas. Lo cual significa que, en cuanto que las *hipóstasis* son «entes relacionales», él es también origen y causa de la *koinonía* entre ellas. Esto no contradice la igualdad según la *ousía*, más bien obliga a interpretar ésta, la *ousía*, en cuanto esencia relacional que es causada, es decir, que no precede a las personas. Zizioulas insiste una y otra vez en esta idea:

«La naturaleza divina no existe antes que las personas, como si fuese una especie de posesión del Padre que concede a las otras personas —esta es la posición de Eunomio que rechazaron con vigor los capadocios—. La naturaleza divina existe sólo cuando y en tanto que surge la Trinidad, razón por la cual ninguna persona la “posee” con anterioridad»<sup>174</sup>.

Ni siquiera el Padre, siendo *arché*, posee la naturaleza con anterioridad (lógica) a la generación del Hijo y procesión del Espíritu.

«La co-emergencia de la naturaleza divina con la existencia trinitaria iniciada por el Padre implica que éste también “adquiere”, por decirlo de algún modo,

<sup>170</sup> «In communion with God, one transcends this givenness (la necesidad natural y la muerte) and is affirmed in his/her unique identity in an eternal relationship of love with the triune God». A. PAPANIKOLAU, *Divine energies or divine personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on conceiving the transcendent and immanent God*: Modern Theology 19 (2003), 357-385; aquí 369.

<sup>171</sup> A. PAPANIKOLAU, *Divine energies or divine personhood*, 369.

<sup>172</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 178, n. 80.

<sup>173</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 53.

<sup>174</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 178-179.

la divinidad sólo “en tanto” el Hijo y el Espíritu son (no es concebible como Padre sin ellos), es decir, sólo “cuando” la naturaleza divina es “poseída” por los tres. Así pues, el Padre es “más grande” que el Hijo (y el Espíritu) no *por naturaleza*, sino por el modo (el *cómo*) en que la naturaleza existe, esto es, en la hipostatización de la naturaleza. El orden trinitario y la causalidad protegen (no amenazan) la igualdad y plenitud de la divinidad de cada persona»<sup>175</sup>.

La «solución occidental», que pretende salvaguardar la igualdad y plenitud de la divinidad de cada persona, operó estableciendo «una disyuntiva entre Dios y Padre, haciendo de la sustancia divina una noción (*divinitas*) lógicamente prioritaria a la de Padre, y asignándole el papel de dar expresión a la unidad divina. El “Dios uno” se identificó con la “sustancia una” pareciendo así resuelto el problema suscitado por el arrianismo»<sup>176</sup>. Zizioulas atribuye la paternidad de esta solución a Agustín de Hipona. A él, como «padre» de la teología occidental, le llueven todos los palos de parte de los ortodoxos. Lossky resume así esta crítica: «cuando la naturaleza común pasa al primer plano en el concepto del dogma trinitario, es inevitable que la realidad religiosa de Dios-Trinidad se eclipse en cierta medida, dando lugar a una cierta filosofía de la esencia»<sup>177</sup>.

Me parece oportuno someter a crítica esta tesis. Al igual que Zizioulas titula un capítulo de una de sus obras «*en defensa de los capadocios*»<sup>178</sup>, en este último apartado daré voz a algunos defensores de Agustín.

## 2.7 En defensa de Agustín

Agustín parte de la fórmula griega «una *ousía*, tres hipóstasis» que traduce al latín como «una esencia, tres personas» y no «tres sustancias» aunque fuera ésta la traducción literal de hipóstasis. Entonces presenta tres posibles explicaciones de la fórmula:

- 1) Las tres personas son especies y el género es la esencia común a las tres.
- 2) Son tres individuos que comparten una esencia específica.
- 3) Tres individuos a partir de un sustrato común.

Las dos primeras explicaciones son rechazadas por el obispo de Hipona. Agustín comprende que cada una de las tres personas no puede ser identificada como individuo o como especie pues son incorpóreas y no están sometidas al tiempo y el espacio, es decir, no poseen diferencias específicas. Si las tres personas fueran especies o individuos entonces tendríamos que admitir tres dioses. Dirá, por tanto, que son «especies individuales».

«Por consiguiente, aunque en las tres estatuas de oro decimos rectamente que son tres estatuas y un oro, no queremos dar a entender que el oro sea el género y la estatua la especie. Cuando decimos que en la Trinidad existen tres sustancias o personas y una esencia y un Dios, no pretendemos significar que

<sup>175</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 179.

<sup>176</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 153.

<sup>177</sup> V. LOSSKY, *Teología mística*, 49.

<sup>178</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 3, II, 159.

las tres personas sean en cierto modo de una misma materia subsistente, si bien dicha materia —sea la que sea— se encuentre en las tres personas. La esencia divina no es otra cosa que la Trinidad (...) no podemos decir que estas tres personas hayan sido formadas de una misma esencia, como si en la Trinidad fuera una cosa la esencia y otra la persona»<sup>179</sup>.

Como se puede ver en esta larga cita, Agustín se sirve de la metáfora del oro pero corrige aquello que no concuerda con la recta comprensión de la Trinidad. La metáfora es útil sólo en parte. Basilio había rechazado una metáfora de este tipo. El problema que detecta es que lleguemos a hablar de la divinidad como de un «material preexistente»<sup>180</sup>. Prestige identifica en Basilio esta reserva:

«Basilio no emplea *homoousios* para garantizar la identidad divina, sino la igualdad divina»<sup>181</sup>. Basilio temía que se concibiera una materia preexistente anterior y separada de las personas. El ejemplo de las monedas y el cobre conlleva este peligro, por eso a Basilio no le parece apropiado. « ¿Qué sustancia puede pensarse anterior a Aquél que no fue engendrado?»<sup>182</sup>.

Agustín, en palabras de Greshake, está en el origen de «la tendencia específica de la teología trinitaria occidental, que consiste en “hipostasiar” la esencia de Dios independientemente del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, concibiéndola como si fuese la persona de Dios una»<sup>183</sup>. Pero el mismo Agustín advierte de este peligro como acabamos de ver. No debemos pensar el oro en una forma de existencia independiente de las estatuas, caeríamos entonces en el tetrateísmo.

El problema de la teología trinitaria occidental —continúa Greshake— ha sido pretender un «acceso “filosófico” a Dios»<sup>184</sup> en vez de optar por la historia de salvación. De esta manera «Dios se presenta como “sustancia suprema”, como el principio uno y último del mundo»<sup>185</sup>. Desde este principio el problema que se plantea Agustín es la diversidad de Dios no su unidad, que se da por supuesta, «por eso el punto de partida y el objeto principal de su obra *De Trinitate* es la unidad divina»<sup>186</sup>.

### *Personalismo vs esencialismo*

Basil Studer, por su parte, ha defendido la continuidad de Agustín con la tradición oriental expresada en Nicea y Constantinopla. En su estudio cita una carta a Consentio en la que Agustín se expresa en estos términos: «Por ahora retén con fe inquebrantable que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son la Trinidad, pero (*et tamen*) un solo Dios; que no tienen en común como una cuarta divinidad, sino que ésta es la misma (*ipsa ineffabiliter inseparabilis*) e inseparable Trinidad»<sup>187</sup>. De igual modo A. de Halleux matiza esta tesis tradicional —difundida por Régnon y asumida por muchos teólogos ortodoxos entre ellos Lossky y Zizioulas— que defiende que los

<sup>179</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate* VII, 6, 11, 401.

<sup>180</sup> «Riguardo a Dio Padre e a Dio Figlio non si contempla un'essenza più antica e sovrapposta a entrambi. Pensare e dire questo, infatti, supera ogni empietà». BASILIO, *Ep.* 52, 1, 204.

<sup>181</sup> J. L. PRESTIGE, Dios en el pensamiento de los padres, 231.

<sup>182</sup> BASILIO, *Ep.* 52, 1, 204.

<sup>183</sup> G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 91.

<sup>184</sup> G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 89.

<sup>185</sup> G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 90.

<sup>186</sup> G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 90.

<sup>187</sup> AGUSTÍN, *Epístola* 120, 3, 13. *Obras de San Agustín* VIII, Madrid 1951, 897.

padres griegos dan prioridad a la persona que «posee una naturaleza»<sup>188</sup> y los latinos, en cambio, guiados por San Agustín, consideran la substancia *in recto* y la persona sólo *in obliquo*.

Para Tertuliano, Nicea y Basilio el sustrato común, cuando aceptan la analogía del oro, no es una cuarta forma llamada «la sustancia divina» sino el Padre mismo<sup>189</sup>. Wolfson, por su parte, dice:

«Según algunos estudiosos de Agustín, el hecho de que él conciba una fuente común para la divinidad de las tres personas, a diferencia de sus predecesores que concebían al Padre como fuente de la divinidad de las otras dos personas, ha llevado a algunas otras diferencias entre Agustín y sus predecesores acerca de las personas de la Trinidad»<sup>190</sup>.

Más tarde analiza estas diferencias para concluir que no son más que acentos o matices diversos. Las palabras «Mi Padre es más grande que yo» —dice Agustín— fueron escritas en parte «en consideración del hecho de que el Hijo debe al Padre la propia existencia (*quod est*) y por eso debe ciertamente a Él también el hecho de ser igual al Padre»<sup>191</sup>. Así, sentencia Wolfson, «Agustín declara abiertamente que la igualdad de divinidad entre el Padre y el Hijo es causada por el Padre»<sup>192</sup>. No considera en absoluto que estas diferencias de matiz tengan tan graves consecuencias para la teología como piensa Zizioulas.

Studer también ha estudiado esta cuestión. Él distingue dos modos en Agustín de usar la palabra *Deus* como sujeto y como predicado. En la fórmula agustiniana *Trinitas quae est unus Deus*, *Deus* es un predicado. Pero, cuando *Deus* es sujeto de una proposición, entonces Agustín comprende *Deus* como el Padre: «Se sirve de la palabra *Deus* como nombre propio del primero de la Trinidad divina»<sup>193</sup>. Esta forma de expresarse se ve con más nitidez cuando Agustín se refiere a la Escritura donde Dios es el Padre<sup>194</sup>.

### *La analogía psicológica*

Zizioulas, en una obra recientemente publicada, dedica un apartado amplio a precisar su crítica a la teología trinitaria del obispo de Hipona. En este estudio se centra en la analogía psicológica de la Trinidad que formula Agustín en su obra *De Trinitate*. Agustín encuentra en el individuo singular todo lo que necesita para explicar la Trinidad, sin fijarse en los otros, en la comunidad humana<sup>195</sup>.

<sup>188</sup> A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme?*, 215.

<sup>189</sup> Cf. H. A. WOLFSON, *La filosofía dei padri della Chiesa*, 313.

<sup>190</sup> H. A. WOLFSON, *La filosofía dei padri della Chiesa*, 316.

<sup>191</sup> AGUSTÍN, *De Fide et Symbolo* 9, 18 (citado en: H. A. WOLFSON, *La filosofía dei padri della Chiesa*, 317, n. 76).

<sup>192</sup> H. A. WOLFSON, *La filosofía dei padri della Chiesa*, 317.

<sup>193</sup> B. STUDER, *La teología trinitaria in Agostino d'Ipbona*, 298.

<sup>194</sup> Hay una excepción a esta norma, de la cual se hace eco Studer: la oración final en *De Trinitate*, que comienza: «Dominus Deus noster, credimus in te, Patrem et Filium et Spiritum sanctum». Y termina con «Domine Deus une, Deus Trinitas» (*De Trin.*, 15, 28, 51). Studer reconoce que es una oración poco fiel al modelo de la liturgia. Cf. B. STUDER, *La teología trinitaria in Agostino d'Ipbona*, 299.

<sup>195</sup> «Augustine found all that he needed to explicate the Trinity within the individual, prior to any consideration of the society of others». I. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 65.

También Greshake se ha sumado a esta crítica:

«El obispo de Hipona ve la analogía de comprensión que corresponde a la diferenciación trinitaria *no* en la relación que se da entre las personas humanas, sino en la estructuración “trinitaria” interior a *una* persona, a saber, en el alma espiritual. Aun allí donde habla de la estructura trinitaria del amor (*amans – id quod amatur – amor*), circunscribe su observación al amor de sí mismo, o sea, a una realidad que se da dentro de una misma persona»<sup>196</sup>.

Studer contesta que la analogía psicológica tiene en Agustín un fundamento y un interés soteriológico<sup>197</sup>.

«El Hijo no sólo es generado por el Padre sino que, casi prolongando su procesión, se hace presente en Jesús y en todos aquellos que creen en él (...) Según él —Agustín— las misiones del Hijo y del Espíritu Santo tienen también como fin conducir a la contemplación y por tanto a la vida bienaventurada (...) Hacen —al hombre creyente— intuir la propia semejanza con la Trinidad eterna»<sup>198</sup>.

Pero todavía cabe otro argumento en defensa de Agustín. Atendiendo sólo al *De Trinitate*, la *analogía* hay que situarla en el conjunto de esta obra y desde ahí darle la importancia que merece. A partir del libro IX Agustín se pregunta por la imagen de la Trinidad en el hombre. Su punto de partida es el hombre comprendido como imagen de Dios. Fundado en esta verdad buscará los vestigios de la Trinidad en el hombre.

En un análisis riguroso de la teología trinitaria de san Agustín, habría que citar abundantemente la primera parte de la obra, los siete primeros capítulos, porque es aquí donde busca maneras de comprender y expresar la Trinidad. No es cierto tampoco, como bien señala Studer<sup>199</sup>, que la reflexión agustiniana tenga poca base escriturística. Si en la segunda parte, el obispo de Hipona busca los vestigios de la Trinidad en el hombre, en la primera cabría decir que los busca en la Historia de Salvación y aquí las citas de la Escritura son abundantísimas. La pregunta que recorre los primeros libros de su obra es si la Trinidad se ha manifestado ya desde el Antiguo Testamento. En un segundo momento se dedica a justificar ante los arrianos, desde la Escritura, la igualdad sustancial que hay entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Su intención es mostrar «cuán rectamente se dice, cree y entiende que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son de una misma esencia o sustancia<sup>200</sup>». Las afirmaciones de los adversarios han dirigido la intencionalidad del santo apologeta. La mayor preocupación de Agustín en la primera parte de la obra es mostrar que el Hijo no es inferior al Padre. Su punto de partida será la fe bíblica, el Dios de Israel que se ha manifestado en la persona de Jesucristo, el Hijo eterno del Padre. Por eso defenderá la igualdad de esencia en comunión con Nicea. Que después, a la hora de especular sobre qué es la Trinidad, dé primacía a la esencia sobre la pluralidad hipostática<sup>201</sup>, parece incuestionable a tenor de lo que dicen muchos expertos.

<sup>196</sup> G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 90-91.

<sup>197</sup> Cf. B. STUDER, La teología trinitaria in Agostino d’Ippona, 303-304.

<sup>198</sup> B. STUDER, La teología trinitaria in Agostino d’Ippona, 304.

<sup>199</sup> Cf. B. STUDER, La teología trinitaria in Agostino d’Ippona, 303.

<sup>200</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate*, I, 2, 4, 120.

<sup>201</sup> Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 91, n. 141.

Sólo a partir de lo alcanzado en la primera parte puede, el doctor africano, pasar a la búsqueda de la Trinidad en el hombre. El alma humana como metáfora de la Trinidad es una imagen «imperfecta». Él mismo lo reconoce: «No hablamos aún de las cosas de allá arriba, no nos referimos aún al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, sino a esta imperfecta imagen –la mente, su noticia y el amor con que se ama a sí misma– pero al fin imagen»<sup>202</sup>.

Agustín es muy consciente de la imperfección de la imagen, es decir, su semejanza frente al analogado principal, y además clarifica su metodología de investigación: todavía no hará ninguna comparación con «las cosas de allá arriba»; de momento ensayará modelos y en último término nos quedará *seguir buscando su rostro*. Porque «¿se ha de seguir buscando una vez encontrado? En efecto, así se han de buscar las realidades incomprensibles, y no crea que no ha encontrado nada el que comprende la incomprensibilidad de lo que busca»<sup>203</sup>.

Sin esta clave de lectura, sin este presupuesto hermenéutico, no es posible la comprensión de las analogías agustinianas. Por eso, cuando Zizioulas dice que para Agustín Dios es, antes que cualquier otra cosa, *mente*, y esta aserción la refiere a los libros VIII y IX del *De Trinitate*<sup>204</sup>, no puedo estar en absoluto de acuerdo. El mismo Agustín dice que la Trinidad «consiste en una mutua relación personal (*personarum*) y en la unidad de esencia»<sup>205</sup> y sólo a partir de este presupuesto busca imágenes análogas. Pero además hay que hacer otra aclaración. *Mens* no es sólo y exclusivamente inteligencia o razón. Es cierto que Agustín reduce su investigación a la mente humana pero ésta ha de comprenderse como la parte más excelsa del alma: «*sed quod excellit in anima mens vocatur*»<sup>206</sup>. En la mente residen las tres potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad.

«Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres sustancias, sino una sola sustancia (...) Son tres según sus relaciones recíprocas (...) En conclusión, cuando todas y cada una mutuamente se comprenden, existe igualdad entre el todo y la parte, y las tres son unidad: una vida, una mente, una esencia»<sup>207</sup>.

### *Individuo versus relación*

Zizioulas no sólo cuestiona esta teología trinitaria, también la antropología de la que se sirve como analogía. La persona (humana) descrita por Agustín no necesita de «otros», no vive condicionada por la alteridad; por eso puede describirla bajo la única condición de entrar en el propio interior. Ahora bien, Agustín no sigue la tradición asiática sobre la *imago Dei*. Para él, el hombre ha sido creado a imagen de la Trinidad, no a imagen del Verbo encarnado. Luego no es que haga una reducción antropológica en la mente, sino que es en ella donde ve una cierta similitud a la Trinidad —a cuya imagen ha sido formado— algún *vestigio* de Dios en el hombre. Dicho de otro modo,

<sup>202</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 2, 2, 440. «En la mente encontramos una cierta trinidad». *Ibid.*, XV, 3, 5, 667.

<sup>203</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, 2, 2, 662.

<sup>204</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 66.

<sup>205</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 1, 1, 439.

<sup>206</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, 7, 11, 678.

<sup>207</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 11, 18, 490-491.

primero tiene una idea de lo que es la Trinidad, o mejor, de lo que hay que evitar decir al hablar de la Trinidad y, en un segundo momento, busca en el hombre, *imago Dei*, algo que se le asemeje, que cumpla las condiciones de ser una buena imagen de la Trinidad.

A pesar de estas precisiones, el principio personalista de Zizioulas resiste. Es cierto que la *comunidad* es más visible (o debería serlo) entre personas que entre las potencias del alma. Zizioulas defiende que el hombre es hombre en la medida que es comunión con otros<sup>208</sup>. La antropología de Agustín no dio para esto. En su defensa podemos decir que una afirmación así no resulta de la experiencia, no es un dato a la vista; es, al fin y al cabo, la consecuencia de una teología trinitaria y entonces el argumento se convierte en circular. Quizás habría que recordar a Zizioulas que tal verdad procede en último término de la revelación y Agustín está buscando imágenes que, apoyadas en argumentos de razón, puedan comprender no sólo los creyentes, también los «hombres de inteligencia despierta»<sup>209</sup>. Digámoslo de otro modo: la conjunción de alteridad y comunión propias del Dios Trino no se encuentra a primera vista en la comunidad humana, ni siquiera en la experiencia habitual eclesial, aunque ésta sea *signo sacramental* de tal comunión; por eso Agustín recurre a otra analogía.

Tampoco acepta Zizioulas que Agustín atribuya a cada persona de la Trinidad una *característica* particular. La tradición oriental lo único que atribuye como particular a cada persona es aquél modo de relación que tiene respecto de las otras. Las personas de la Trinidad se definen por sus mutuas relaciones: «El Hijo difiere del Padre simplemente en que él no es el Padre, y el Espíritu en que no es el Hijo...»<sup>210</sup>. Zizioulas dirá con los padres griegos que las tres facultades del alma son comunes a los tres de la Trinidad, pero es que ¡Agustín también!, pues habiendo en ellas una cierta *circumincessio* cada una existe en sí «y están recíprocamente unas en otras»<sup>211</sup>. Recordemos que es el teólogo Agustín quien introduce la terminología *proprie*, y *communiter* o *universaliter*. Terminología que derivará en lo que llamamos las «apropiaciones», que nunca son exclusivas de una persona. El Hijo es *proprie* Sabiduría, mientras que Padre y Espíritu, —toda la Trinidad— lo son *universaliter*.

### Conclusión

De Halleux y Studer apuestan por la complementariedad de las aproximaciones griega y latina a la teología trinitaria. A Zizioulas y a los que «interpretan la teología capadocia como una ontología existencial y comunal, alérgica al lenguaje de la esencia»<sup>212</sup> les recuerda que Basilio y los dos Gregorios hablan tanto de la *ousía* y la consubstancialidad como de la monarquía y la hipóstasis y que «es la naturaleza común y no las relaciones dialogales interpersonales»<sup>213</sup>, lo que ellos designan con el término *koinonía*. De Halleux concluye su artículo con esta advertencia: «hay un gran riesgo de

<sup>208</sup> «Man is not man because of his internal characteristics, whether we identify these as mind, memory, rationality or love. In order to obtain an image of a person, we need to have communion of more than one person». I. D. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 67. Cuando dicha comunión es todavía muy imperfecta resulta difícil usarla como metáfora de la comunión perfecta que es la Trinidad.

<sup>209</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, 1, 1, 661.

<sup>210</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 66; Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 29, 16, 170.

<sup>211</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 5, 8, 449.

<sup>212</sup> A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme?*, 265.

<sup>213</sup> A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme?*, 265.

anacronismo al retrotraer a la concepción patristica la expresión formal de los valores existenciales de libertad y amor»<sup>214</sup>.

Studer reconoce que el problema estuvo en la recepción sin reservas que los escolásticos hicieron de la obra de Agustín. Éste pretendió «ante todo iniciar a los lectores de su *De Trinitate* a una *exercitatio mentis*, a un conocimiento al menos analógico que les permitiese amar la *Trinitas quae est unus Deus*. Por tanto no sería justo querer limitar su pensamiento trinitario a esta comparación entre la Trinidad divina y el Espíritu humano»<sup>215</sup>. Considera también que la teoría que lanzó Régnon es exagerada. «La oposición que esta teoría introduce entre el planteamiento que parte del Padre y el otro que inicia a partir de la única sustancia divina aparece particularmente exagerado»<sup>216</sup>. Régnon quiso, con buen criterio, superar la estrechez de la teología trinitaria occidental pero a costa de reducir a Agustín. «No comprendió que esta teología unilateral no es la de Agustín»<sup>217</sup>. Entre otras cosas porque el pensamiento trinitario de Agustín no se limita sólo a la obra *De Trinitate* y menos a una parte de ésta. Si se recorre toda la obra de Agustín «se constata que desde la *aequalitas* de las personas hasta la *unitas* de la sustancia divina pasando por la aplicación en sentido propio de *Deus* al Padre, reconoce claramente que él —el Padre— es el origen de la vida divina, por no decir que excluye expresamente una esencia divina anterior al Padre»<sup>218</sup>.

Dicho todo esto hay que reconocer con De Halleux que el personalismo cristiano, hoy, no es posible fundarlo a partir de las nociones latinas de sustancia y persona. En cambio sí hay elementos suficientes en la teología trinitaria de los capadocios para abrir esta vía. Estos santos teólogos dejaron puestos los cimientos cuando decidieron separar la *ousía* de la *hypóstasis* e identificar esta última con la persona (*prósopon*). A este hito filosófico y teológico dedica Zizioulas muchas páginas de sus obras. Abordaré ahora esta cuestión.

---

<sup>214</sup> A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme?*, 266.

<sup>215</sup> B. STUDER, *La teología trinitaria* in Agostino d'Ippona, 309.

<sup>216</sup> B. STUDER, *La teología trinitaria* in Agostino d'Ippona, 309.

<sup>217</sup> B. STUDER, *La teología trinitaria* in Agostino d'Ippona, 309.

<sup>218</sup> B. STUDER, *La teología trinitaria* in Agostino d'Ippona, 309-310.

### 3. LA REVOLUCIÓN CAPADOCIA

#### 3.1 Contexto histórico

En la historia de la elaboración del dogma trinitario hay un hito teológico y filosófico: la distinción entre *ousía* e *hipóstasis* y «la identificación de la “hipóstasis” con la “persona”»<sup>219</sup>. Hasta entonces *ousía* e *hypóstasis* habían sido considerados sinónimos, así lo testimonia uno de los cánones de Nicea: «los que en cambio dicen (... que) Dios es de otra hipóstasis o sustancia (*ousías*)... los anatematiza la Iglesia católica»<sup>220</sup>. ¿Por qué y cómo fue posible la identificación entre hipóstasis y persona?

¿Qué historia tienen estos términos? Es lo que ahora vamos a ver.

La revolución en ontología tiene por carta fundacional el tomo doctrinal del concilio de Alejandría del 362, en el que se admite el uso libre de los dos lenguajes trinitarios: el de la hipóstasis única, lenguaje de Nicea, de Atanasio, de Paulino, de los vétero-nicenos y de los latinos, y el lenguaje de las tres hipóstasis, lenguaje de Melecio de Antioquía y los neo-nicenos<sup>221</sup>.

Tras la muerte del emperador Constancio, Juliano había permitido la vuelta de los desterrados, así que Atanasio, a su regreso a Alejandría convocó un sínodo «para agrupar a los que habían permanecido fieles al credo niceno y reforzar su cohesión» y también con el objeto de «ganarse al principal grupo de la oposición: los homoiousianos»<sup>222</sup>. Ambas partes reconocieron que había concordia mutua en la fe aunque ésta se expresara en lenguajes distintos. Lo acontecido en el sínodo lo recoge y explica Atanasio en el *Tomus ad Antiochenos*: a cada grupo se le pregunta qué entiende decir cuando usa su propia fórmula. La fórmula de los neo-nicenos era sospechosa de arrianismo y sus defensores respondieron:

«porque nosotros creemos en la santa Trinidad, y no solamente en una Trinidad nominal, sino (en una Trinidad) que existe verdaderamente y subsiste (*hyphesthōsan*): el Padre existe verdaderamente y subsiste (*hyphestōta*); el Hijo es sustancial y subsiste (*hyphestōta*); y el Espíritu Santo subsiste y existe (*hyphestos kai hyparchon*); sabemos todo esto, pero no decimos que haya tres dioses o tres principios»<sup>223</sup>.

Se preguntó a los otros qué entendían por una hipóstasis en Dios y respondieron: «pensamos que *hypostasis* significa lo mismo que sustancia (*ousía*) y pensamos que no

<sup>219</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, Salamanca 2003, 50.

<sup>220</sup> DH 126.

<sup>221</sup> Asumo la terminología que manejan tanto A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire, en *Patrologie et oecuménisme*, Leuven 1990, 113-213, como B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas. I. El Dios de la salvación*, Salamanca 2004, 236.

<sup>222</sup> A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca 1997, 516.

<sup>223</sup> ATANASIO, *Tomus ad Antiochenos* 5, en B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, 233, n. 17.

hay más que una, porque el Hijo es de la sustancia (*ousía*) del Padre, y por causa de la identidad de la naturaleza»<sup>224</sup>.

Es de agradecer que en un tema de tal relevancia se llegara a este tipo de acuerdo «de tolerancia» pero, como indica Sesboüé, no podía durar mucho, era demasiado inestable, hacía falta una fórmula única y de consenso. Se puede decir que el Espíritu Santo suscitó entonces a Basilio el Grande. Sesboüé resume magistralmente el objetivo que persigue Basilio en su obra contra Eunomio:

«La elaboración conceptual de una pluralidad en Dios que no dividiese la unidad de la sustancia. (Esto lo consiguió) con su doctrina de las propiedades relativas y subsistentes. Podrá a continuación utilizar el término de hipóstasis en un sentido franco, sin temor a desviaciones doctrinales. Con él, este término abandona definitivamente la referencia a la unidad en Dios para señalar la distinción»<sup>225</sup>.

Lo que se desprende de esta diatriba no es tanto la importancia de la formulación teológica positiva sino los límites de cualquier formulación. Hay dos fronteras que ninguno quiere sobrepasar: el sabelianismo y el arrianismo, abanderado por Eunomio, que, en último término, era una forma sutil de triteísmo. Cada grupo sentía mayor la amenaza en uno de los extremos, de ahí que su fórmula no fuera equilibrada. Estas fueron las coordenadas en las que se movió Basilio, aunque él siempre estuvo más cerca de los neo-nicenos<sup>226</sup> y al final será la corriente neo-nicena la que se imponga.

La fórmula definitiva en teología trinitaria, la que desencadena la revolución que proclama Zizioulas<sup>227</sup>, se la debemos al obispo de Cesarea: «una *ousía* tres *hypostáseis*». Pero, ¿cómo pudo llegar el pensamiento griego «a tan radical reinterpretación de su ontología»<sup>228</sup>? Zizioulas dice que tuvieron que darse dos «fermentaciones»<sup>229</sup> en el campo de la teología: el pensamiento judío del Primer Testamento había dejado bien marcada la diferencia radical entre Dios y el mundo, lo Increado y lo creado. La realidad que existe es un producto de la libertad: la libertad de Alguien. De esta forma «el ser del mundo se liberó de la necesidad»<sup>230</sup>. La segunda *fermentación* consistió en identificar el ser de Dios con la persona. No podía ser de otro modo si en el principio era la libertad.

Las dos fermentaciones las he presentado y discutido en las páginas precedentes. La doctrina del *Padre como causa* es la cristalización de estos dos principios. En el origen (*arché*) de todo lo que es está la libertad personal del Padre. «Si Dios existe, existe porque existe el Padre, es decir, Aquel que por amor libremente engendra al Hijo

<sup>224</sup> ATANASIO, *Tomus ad Antiochenos* 5, en B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, 233, n. 18.

<sup>225</sup> B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, 235.

<sup>226</sup> Tuvo éxito la teoría, popularizada por Harnack, según la cual los Capadocios fueron *homoiousianos*. De Halleux la rechaza de plano. «Cette théorie, qui a influencé toute la recherche postérieure et fourvoyé dans son faux présumé ses réfuteurs eux-mêmes». A. DE HALLEUX, «*Hypostase*» et «*personne*» dans *la formation du dogme trinitaire*, 117.

<sup>227</sup> Sesboüé no habla de «revolución» pero sí de «un acto de inteligencia teológica» que cristalizó en el espíritu de Basilio y puso fin al «cisma del lenguaje». Cf. B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, 235.

<sup>228</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 53.

<sup>229</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 53.

<sup>230</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 53.

y espira al Espíritu»<sup>231</sup>. Esto significa que la persona es el primer principio en ontología, porque el ser de Dios no es su sustancia (*ousía*) sino la trinidad de personas.

La identificación de *ousía* e hipóstasis, mantenida hasta entonces por Nicea, Atanasio y, en general, toda la teología, «suponía que la individualidad concreta de una cosa (*hipóstasis*) significaba simplemente que *es* (es decir, su *ousía*)»<sup>232</sup>. Era necesario un término que diera cuenta de la alteridad en Dios, porque la revelación había incluido la alteridad en la simplicidad de la sustancia divina.

En griego *prósopon* era un término *relacional*<sup>233</sup> y por eso el más adecuado para hablar de los tres de la Trinidad y con ello expresar la alteridad. Cuando se separó *ousía* de hipóstasis identificando esta última con *prósopon*, éste, siendo un término relacional, pasó al campo de la ontología y la hipóstasis entró a formar parte de las categorías relacionales. Esto significa desde entonces que «para que alguien o algo *sea*, se precisan dos cosas simultáneamente: ser en sí mismo (*hipóstasis*) y *ser en relación* (es decir, ser una persona). Sólo en la relación aparecía la identidad»<sup>234</sup>.

¿Pero por qué fundir en uno solo dos términos tan dispares? La respuesta la tiene el modalismo. Los sabelianos afirmaban en Dios un solo *prosopon* que se presentaba bajo tres nombres aunque fuera uno en cuanto a la sustancia<sup>235</sup>. Al mismo tiempo, los arrianos acusaban a los ortodoxos de sabelianismo por entender el *homoousion* según la *hypóstasis*<sup>236</sup> (que entonces era considerada sinónimo de *ousía*). Arrio no había tenido ningún reparo en «admitir tres hipóstasis, pero las comprende en el sentido de tres sustancias (*ousiai*) jerárquicamente subordinadas»<sup>237</sup>.

Aquí está resumida la enorme confusión de terminología con que se enfrenta el siglo IV. Los límites del espacio teológico de los Capadocios los marcan el sabelianismo en un extremo y el arrianismo en otro, veamos cómo los presenta Zizioulas.

### 3.1.1 Sabelianismo

Padre, Hijo y Espíritu no son personas en sentido *ontológico* sino *modos* de presentarse asumidos por el Dios uno. Esta es la tesis modalista.

Al término *prósopon*, por su significado y su uso por los sabelianos, le faltaba densidad metafísica; se hacía necesario acentuar la «complexión e integridad ontológica de cada una de las personas»<sup>238</sup>.

Basilio acusará de sabeliana la fórmula de Paulino: «Dios es uno solo en cuanto a la hipóstasis, aunque en la Sagrada Escritura viene representado como diversas personas

<sup>231</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 55.

<sup>232</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 99.

<sup>233</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 99. Más adelante justificaré esta afirmación.

<sup>234</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 100.

<sup>235</sup> Cf. J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 174.

<sup>236</sup> Cf. A. DE HALLEUX, «*Hypostase*» et «*personne*» dans la formation du dogme trinitaire, 126. «Essi (gli ariani) interpretano ingiustamente (...) che il Figlio è detto da noi consustanziale secondo l'ipostasi». BASILIO, *Ep.* 214, 3, 593.

<sup>237</sup> B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, 232.

<sup>238</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 199.

(προσωποποιεσθαι)»<sup>239</sup>. La corrección para evitar hablar de una Trinidad nominal, que ya había hecho Paulino, como recuerda Halleux<sup>240</sup>, consistió en añadir la cualidad de «perfecta» (τέλεια) o «verdadera» (ἀληθινῆ) a la persona. Así, Basilio decía que había que confesar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo «en la hipóstasis perfecta e íntegra de cada uno de los nombres»<sup>241</sup>.

Con el mismo propósito, los Capadocios también quisieron precisar la imagen nicena de la luz usada para la Trinidad («luz de luz») sirviéndose de otras imágenes similares que «reflejasen la plenitud ontológica de cada persona»<sup>242</sup>. Son las metáforas de los tres soles o las tres antorchas. Con ello, su máxima preocupación era defender la integridad y plenitud de las personas. Pero cabía el peligro de irse al otro extremo y poner en riesgo la unidad y unicidad de Dios. Esta frontera es la que sobrepasó Eunomio.

Para evitar el triteísmo propondrán una interpretación de *ousía* como categoría general que se predica de cada una de las personas. Basilio lo aclara en una carta: «Entre “esencia” e “hipóstasis” hay la misma diferencia que entre lo “común” y lo “particular”, así como entre “ser vivo” y “ese hombre particular”»<sup>243</sup>. Diferencia que ilustrará con ejemplos, entre ellos, el de los nombres propios y comunes. Basilio, escribiendo contra Eunomio, elabora una «teoría de los nombres»<sup>244</sup>: «¿Quién con sentido común subscribirá este razonamiento: allí donde los nombres son diferentes, las substancias son necesariamente diversas? Los nombres de Pedro y Pablo y, en una palabra, de todos los hombres, son diferentes, pero la sustancia (*ousía*) es una»<sup>245</sup>.

Con todo, el problema perdura porque los tres de la Trinidad no son tres dioses como sí son tres hombres Pedro, Pablo y Juan. ¿Cómo conciliar el uno y los tres, la unidad y pluralidad? La analogía muestra su desemejanza. En el ser humano no es posible ser uno y tres a la vez. ¿Por qué? Porque «en la existencia humana, la naturaleza precede a la persona»<sup>246</sup>. Ninguna persona posee la totalidad de la humanidad, cada uno representa y encarna sólo una parte y todos la hemos recibido porque existía antes que nosotros; «por esta razón, a cada persona humana se la puede concebir como *individual* (...) La unidad entre los seres humanos no es ontológicamente idéntica a su diversidad o multiplicidad»<sup>247</sup>. Esto no es así en la existencia de Dios. «La multiplicidad en Dios no supone la división de su naturaleza y energía, como sucede con el hombre»<sup>248</sup>. Así es el *modo de ser* divino: «el “uno” (...) requiere el varios desde su mismo inicio para poder existir»<sup>249</sup>.

<sup>239</sup> BASILIO, Ep. 214, 3, 593. Cf. A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire, 128.

<sup>240</sup> «Mais Paulin précise qu’il accepte l’interprétation synodale des trois hypostases dans le sens que le Père, la Fils et l’Esprit Saint sont chacun ὑφεστώς (subsistente) et τέλειος». A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire, 145.

<sup>241</sup> BASILIO, Ep. 214, 4, 594.

<sup>242</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 199.

<sup>243</sup> BASILIO, Ep. 236, 6, 675.

<sup>244</sup> B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, 227.

<sup>245</sup> BASILIO, *Contre Eunome* 2, 4. Tome II, 19. Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 201.

<sup>246</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 201.

<sup>247</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 201.

<sup>248</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 202.

<sup>249</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 202.

### 3.1.2 Arrianismo

Eunomio de Cízico fue «el gran campeón de la segunda generación arriana»<sup>250</sup>. A refutar sus tesis dedicaron su genio los Capadocios. Para él, Dios es sustancia *inengendrada*. Filosóficamente esto significa que la *a-gennesia* es una cualidad, un atributo de la sustancia divina. La conclusión a la que llega Eunomio es que el Hijo, por ser engendrado, no es de la misma sustancia de Dios. Basilio respondió estableciendo una diferencia entre los nombres absolutos y relativos. *Agénnetos* es un nombre *relativo* y está vinculado a Padre, que también lo es. El Padre no es Hijo, por eso es *ingenerado*. *Generado e ingenerado* son atributos relativos que pertenecen no a la *ousía* común sino a los nombres propios, Padre e Hijo. Los nombres propios no designan la sustancia sino las propiedades personales: *génnetos* y *agénnetos*. Y es que Padre e Hijo, en el seno de la Trinidad, son nombres propios. En esto consistió el genio de Basilio, en hacer que dos nombres comunes y relativos en el lenguaje normal como son Padre e Hijo, sean contemporáneamente relativos y propios. ¿Cómo es posible? Porque las características individuales de cada uno, la que les dan su *propiedad*, son relativas: *paternidad* y *filiación*.

«Así, la propiedad tiene por contenido una relación y esta relación designa a un sujeto divino como tal, al Padre o el Hijo».

«Estamos, por consiguiente, ante una paradoja: por una lado *Padre e Hijo* se convierten en el uso trinitario en nombres *propios* y designan unos sustratos o sujetos (como Pedro y Pablo); más por otro, mantienen un contenido puramente *relativo* y definen una pura oposición relativa entre los dos términos de una generación, a diferencia de lo que ocurre con Pedro y Pablo, que designan unos sujetos con propiedades absolutas diferentes y que no entran en una oposición relativa»<sup>251</sup>.

Para llegar a esta distinción Basilio ha debido aplicar el bisturí a la comprensión de la sustancia y separar en Dios, que al fin y al cabo es lo que nos interesa, entre su sustancia y su ser personal.

«Cada uno de nosotros participa al ser con la común relación con la esencia, y al mismo tiempo es éste o aquél individuo por sus peculiares características. Así también en aquella materia, uno es el concepto común de la esencia, como la bondad, la divinidad y cualquier otra cualidad que podamos postular; pero la hipóstasis se puede ver en la peculiaridad de la paternidad, o de la filiación, o del poder santificante»<sup>252</sup>

Las propiedades son personales, hipostáticas e incommunicables, «mientras que la sustancia se comunica entre las tres personas (...) Así pues, la persona se define mediante propiedades que son absolutamente *únicas*, de manera que difiere fundamentalmente de la naturaleza o la sustancia»<sup>253</sup>. Ahora bien, la incommunicabilidad no es la propiedad de las personas. Sino más bien que sus propiedades no son comunicables. Esta sutil distinción es muy importante, porque las personas de la Trinidad no son *individualidades*. Recordemos un texto ya citado de Gregorio

<sup>250</sup> B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, 224.

<sup>251</sup> B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, 229.

<sup>252</sup> BASILIO, *Ep.* 214, 4, 594.

<sup>253</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, Salamanca 2009, 203.

Nacienceno: «El Padre, oh grandes sabios, no es ni un nombre de sustancia (*οὐσία*), ni un nombre de acción (*ἐνεργεία*) sino un nombre de relación (*σχέσις*), un nombre que indica la manera en que el Padre está en relación con el Hijo o el Hijo en relación con el Padre»<sup>254</sup>.

La conclusión filosófica que Zizioulas extrae de todo esto y a la que todavía habremos de volver es ésta: «el ser es *simultáneamente* relacional e hipostático»<sup>255</sup>.

## 3.2 Historia de los conceptos

### 3.2.1 Prósopon

El término *prósopon* aparece en el contexto de la tragedia griega. Zizioulas no realiza un estudio filológico exhaustivo ya que lo que le interesa es rastrear el sentido existencial que tiene la emergencia del término. El ámbito de la tragedia es paradójico; por un lado muestra el mundo en su necesaria e implacable armonía y por otro al hombre, en cuyo centro se alza con su «reivindicación absoluta e ilimitada de la existencia»<sup>256</sup>.

Si nos remontamos a estadios literarios anteriores a la tragedia en las grandes epopeyas se nos muestra el puesto del hombre en el cosmos tal como era comprendido en la antigua Grecia. Simone Weil comienza así sus reflexiones sobre *la Ilíada*:

«El verdadero héroe, el verdadero tema, el centro de *la Ilíada*, es la fuerza. La fuerza manejada por los hombres, la fuerza que somete a los hombres, la fuerza ante la que se retrae la carne de los hombres. El alma humana aparece sin cesar modificada por sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza de que cree disponer, encorvada bajo la presión de la fuerza que sufre (...).

La fuerza es lo que hace una cosa de cualquiera que le esté sometido. Cuando se ejerce hasta el extremo, hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver»<sup>257</sup>.

Preguntémonos, ¿cuál es la antropología de la antigua Grecia? He aquí una descripción genial hecha por una filósofa genial. El hombre sometido a la *fuerza* que el *kósmos* ejerce sobre él; incluso cuando es él quien ejerce fuerza sobre otros, ésta le *arrastra* y le *ciega*.

Se puede decir que el pensamiento filosófico nace cuando el hombre descubre que esa fuerza no es arbitraria ni irracional, no es ejercida por dioses que se comportan como los humanos. La primera *navegación* de la filosofía, en palabras de Miguel García-Baró, comienza con el siguiente fragmento de Anaximandro de Mileto que recogió Simplicio:

<sup>254</sup> GREGORIO NACIENCENO, *Discurso* 29, 16. *Los cinco discursos teológicos*, 170-171. Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 204.

<sup>255</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 204. La cursiva es mía.

<sup>256</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 44.

<sup>257</sup> S. WEIL, *La fuente griega*, Madrid 2005, 15.

«(Anaximandro) dijo que el principio (*archê*) y el elemento de los seres es lo indefinido (...) Dice que el principio no es agua ni ningún otro de los que se dice que son elementos, sino cierta otra naturaleza indefinida a partir de la cual nacen todos los cielos y todos los mundos que hay en ellos. Aquellas cosas de donde tienen los seres su nacimiento son las mismas en donde perecen según lo necesario; pues se dan unos a otros justicia y retribución de la injusticia según disposición del tiempo»<sup>258</sup>.

Anaximandro al observar las cosas, *ta ónta*, descubre que todo existe gobernado por un principio dominador (*arché*) que les da origen y las hace perecer «según necesidad»: «Es necesario que los entes nazcan y mueran, pero sobre todo es directamente necesario que nazcan de lo mismo hacia lo que van al morir. Al descartar la arbitrariedad, en un gesto decisivo de la filosofía, Anaximandro vincula Necesidad y Dominante»<sup>259</sup>. El cosmos está sometido a la necesidad, que es, en palabras del filósofo, «justicia». La ley es implacable y nadie escapa a ella porque el Dominador «gobierna con estricta necesidad»<sup>260</sup>. La propia Simone Weil interpretaba así el fragmento de Anaximandro: «la necesidad mecánica que determina la materia, encerrando una especie de Némesis por la compensación mutua de las rupturas de equilibrios, es una imagen de la justicia divina. Platón había conservado este pensamiento. Nuestra ciencia lo ha perdido, cortando así todo vínculo con la vida espiritual»<sup>261</sup>.

Pues bien, la tragedia, heredera de esta concepción del mundo, «es el marco en el que se desarrollan de forma dramática los conflictos entre la libertad humana y la necesidad racional de un mundo unificado y armonioso»<sup>262</sup>. Antígona se enfrenta a las leyes del estado en virtud de una ley mayor: «... no creía yo —dice a Creonte— que tus decretos tuvieran tanta fuerza como para permitir que sólo un hombre pueda saltar por encima de las leyes no escritas, inmutables, de los dioses: su vigencia no es de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe cuándo fue que aparecieron»<sup>263</sup>.

Ahora la ley arbitraria e irracional es la del Estado. Contra esa *fuerza* ejercida por Creonte, el rey, se enfrenta Antígona sola, indefensa, revestida únicamente de su libertad. En el lado opuesto está su hermana Ismene, que no es más que la figura representativa de «los muchos» sin figura, de «los ciudadanos» que no están hechos para sublevarse contra el estado. «Hemos de someternos a quienes son los más fuertes —dirá ella—, ejecutar todas sus órdenes, incluso si las dan aún más penosas. Por mí, obedeceré a los que están en el poder»<sup>264</sup>.

Zizioulas habla de la impersonalidad del pensamiento griego clásico. ¿Dónde queda el individuo? «No hay personalidad, no hay ojos, no hay individualidad

<sup>258</sup> SIMPLICIO, *Fragmento* (citado en: M. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates: invitación a la filosofía*. Salamanca 2004, 21).

<sup>259</sup> M. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 32.

<sup>260</sup> M. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates*, 33.

<sup>261</sup> S. WEIL, *La fuente griega*, 152.

<sup>262</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 45.

<sup>263</sup> SÓFOCLES, *Antígona*, Estella 1969, 91.

<sup>264</sup> SÓFOCLES, *Antígona* (citado en: S. WEIL, *La fuente griega*, 58). Cf. SÓFOCLES, *Antígona*, 77.

espiritual. Hay un ‘algo’, pero no un ‘alguien’, un ‘ello’ individualizado, pero no una persona con nombre propio...»<sup>265</sup>.

Las filosofías tanto de Platón como de Aristóteles acaban disolviendo la individualidad<sup>266</sup>. Platón separa el alma individual y eterna del cuerpo, luego éste no aporta por sí mismo ninguna particularidad a la persona. En el *Timeo*, el demiurgo creador del universo encarga a los dioses la creación de los hombres mortales entretejiendo lo mortal con lo inmortal. Una vez hecha la mezcla con el alma inmortal del universo la dividió en un número de almas igual al número de cuerpos celestes y éstas serán las almas humanas que se mezclarán con los cuerpos. Tienen una misma percepción connatural porque proceden de una misma alma. Al final de la vida, aquél que hubiera vivido correctamente, retornaría a la casa del astro que le fue otorgado<sup>267</sup>. Esa alma, por tanto, no está permanentemente unida al cuerpo, al hombre concreto, «individual» y puede constituir otra individualidad uniéndose a otro cuerpo<sup>268</sup>.

La filosofía aristotélica, que se fija en lo concreto «ofrece una base para un cierto concepto de la persona»<sup>269</sup> pero una persona sin continuidad. En la eternidad el *noús* se diluye uniéndose al *Noús* único, divino.

«Ahora bien, puesto que —a todos los seres— les resulta imposible participar de lo eterno y divino —aunque esto es a lo que aspiran— a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie»<sup>270</sup>.

El pensamiento griego no podía ir más allá<sup>271</sup> porque permaneció anclado al monismo ontológico, instalado en él como un axioma: que el ser es uno y la multiplicidad de las cosas, los entes, dependen en su ser del ser único y toda diferencia con éste, toda distancia o «accidente», se debe a una degeneración o tendencia al no-ser<sup>272</sup>. Libertad y alteridad<sup>273</sup> auténticas encajan difícilmente en esta metafísica. Por eso

<sup>265</sup> Cf. A. TH. LOSEV (citado en: G. FLOROVSKY, *Eschatology in the Patristic Age: An Introduction*, en F. L. Cross (ed.), *Studia Patristica* II, 1957, 248, en I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 42, n. 1).

<sup>266</sup> Cf. P. GUILLUY, «Personne (philosophie et théologie)» en G. MATHON, G.-H. BAUDRY, P. GUILLUY, E. THIERRY, *Catholicisme* XI, París 1988, 30-54; aquí 30.

<sup>267</sup> Cf. PLATÓN, *Timeo* 41d – 42b, en *Diálogos* VI, Madrid 2000, 182-183.

<sup>268</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 42.

<sup>269</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 42.

<sup>270</sup> ARISTÓTELES, *De Anima* 415b, Madrid 2000, 90.

<sup>271</sup> Habría que hacer justicia a Sócrates desvinculándolo de esta afirmación. «Socrate apportait au monde philosophique grec l’invitation inverse à partir, non pas de l’unité de la nature come être, mais de la réflexion sur soi, du dialogue avec les autres et de l’esprit divin qui les inspire et les unit. Il se référerait ainsi à un universel interpersonnel. Le dialogue socratique n’est pas une simple méthode d’exposé. Il est une logique et même une métalogue. Il permet de saisir l’universel concret dans la relation même des esprits éclairés d’une divine lumière intérieure». Esta invitación no fue recogida por sus contemporáneos, ni siquiera por Platón. «Socrate voit mieux le fondement de la personne dans un dialogue de mutuelle compréhension entre esprits individuels, éclairés dans leur profondeur par une présense divine qui les fait accéder, en leur particularité même, à l’universel». P. GUILLUY, «Personne (philosophie et théologie)» en G. Mathon, G.-H. Baudry, P. Guilluy, E. Thierry, *Catholicisme* XI, 34.

<sup>272</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 43.

<sup>273</sup> «Monisme et monadisme (...) ils ne parviennent à l’intégrer dans l’universel et le Tout qu’en l’y absorbant, méconnaissant l’individuation multiple et complexe de la personne et l’interpersonnel divins et

es «en el teatro donde el hombre lucha por llegar a ser una persona, por levantarse en contra de esa armoniosa unidad que le oprime como una necesidad racional y moral»<sup>274</sup>. El teatro llega a ser la simulación de la libertad humana, tanto para el autor como para el intérprete. En la escena, el hombre —actor y director— experimenta «lo que significa vivir como una entidad libre, única e irrepetible»<sup>275</sup>.

En el teatro griego clásico actuaban tres *prósôpa* o actores que portaban la máscara (*prosôpeion*). Ambos términos acabaron significando lo mismo. La máscara permitía reconocer al personaje distinguiéndolo de la persona que lo representaba. Un actor podía representar varios papeles, bastaba que cambiara de máscara y vestuario para que no hubiera confusión. Visto con un poco más de profundidad, la máscara abre el espacio entre el yo y el papel encomendado<sup>276</sup>. Balthasar ha reflexionado sobre esto, sobre las posibilidades del teatro como analogía de la existencia humana histórica. En el primer volumen de la *Teodramática* dice: «el yo no está inmutable detrás del papel, sino que él representa su propio destino: en el papel se acredita o no, adquiere libremente su figura propia o no»<sup>277</sup>. La relación entre la persona y la máscara, el yo y el papel es «trágica»<sup>278</sup>. Antígona se distingue del resto de sus conciudadanos alzándose contra las leyes de la ciudad. Sin ese acto de rebeldía su nombre habría quedado diluido en la masa de los nombres de Tebas. Hay una libertad que configura la identidad. Esta libertad ha podido ejercerla el actor durante unas horas pero manteniendo la distancia, es decir, sin vivir realmente la dramática consecuencia de la decisión de Antígona. La libertad absoluta, verdadera, sólo puede estar hecha de la intersección de los dos extremos: Antígona, el personaje, por un lado; y el actor en su posibilidad de vida más allá de la escena, por otro. Mientras la distancia sigue abierta, el *prósopon*, la máscara, es símbolo de apariencia, un añadido al yo. Entre la máscara y el yo hay una relación proporcional a la que existe entre el ser y el aparecer. Habrá que esperar al encuentro entre el pensamiento griego y la fe cristiana para que esa distancia desaparezca y la hipóstasis, lo que entonces era comúnmente comprendido como *ser*, se identifique con *prósopon*, la apariencia.

Demos un salto lingüístico y geográfico y consideremos ahora el término latino *persona*. Zizioulas destaca que «en su uso legal nunca dejó de expresar el griego *prosopon* o *prosôpeion* en su matiz de *rôle*: *persona* es el papel que uno juega en sus relaciones sociales o legales, la persona moral o “legal” que ni colectiva ni individualmente tiene que ver con la *ontología* de la persona»<sup>279</sup>. Esto se explica porque el romano tiene una mentalidad menos metafísica que práctica y en vez de preguntarse por el ser de las personas, de los ciudadanos, le preocupan sus relaciones sociales, sus relaciones comerciales y el puesto que ocupa en la escala social<sup>280</sup>. Nuevamente el

---

humains». P. GUILLUY, «Personne (philosophie et théologie)» en G. MATHON, G.-H. BAUDRY, P. GUILLUY, E. THIERRY, *Catholicisme XI*, 34.

<sup>274</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 46.

<sup>275</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 47.

<sup>276</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática I. Prolegómenos*, Madrid 1990, 245.

<sup>277</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática I*, 245.

<sup>278</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 47.

<sup>279</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, Salamanca 2003, 48.

<sup>280</sup> P. Guilluy cita a Cicerón en sus diversos usos de la palabra persona: «toute le gamme des significations ultérieures est déjà susceptible d'être parcourue, au moins en sa tener essentielle...: 1° rôle en justice... 2° personnage ou rôle social... 3° réalité ou dignité collective... 4° personnalité marquante ou constituée en dignité... 5° personne juridique par opposition aux choses... 6° personnalité ou caractère concret d'un individu... 7° motion philosophique de personne, c'est-à-dire la nature humaine, soit en tant qu'elle est

concepto carece de verdadera densidad ontológica. Más que «ser», en Roma uno «juega» su papel. «El estado o un todo organizado garantizan y *proporcionan* la *identidad* —ese componente vital del concepto de hombre que le distingue de otros, que le hace ser *el que es*—»<sup>281</sup>.

*Prósôpon-persona* es un término que evoca tanto la interioridad del individuo humano como su exterioridad<sup>282</sup>. Como hemos visto, en cuanto a la interioridad, al *prósopon* griego le falta densidad ontológica<sup>283</sup> cosa que en latín, *persona*, sí tenía. Por eso la fórmula trinitaria de Tertuliano «una substancia, tres *personae*» no genera sospechas de sabelianismo entre los latinos, como sí lo hacían las tres *prósopa* de los griegos<sup>284</sup>.

La exterioridad proporciona al término su carácter relacional. Esta «ambigüedad» del doble carácter, exterior e interior, del término *persona*, —dice Guilluy— «se resuelve si tomamos la persona en perspectiva subjetivo-objetiva de amor y de reciprocidad»<sup>285</sup>. Reciprocidad inherente al propio término, como señala Balthasar aludiendo a un texto de Marco Aurelio: existe una «mutua referencia social de los papeles que con tanta energía fue sentida por Marco Aurelio: todos “han nacido unos para otros”, todos “mezclados entrelazados”; o como se lee en el *Policriticus*: “los papeles se adaptan unos a otros; cuando se alejan, se altera toda la forma del acto”»<sup>286</sup>.

Atraviesa toda nuestra reflexión la pregunta sobre el contenido ontológico de la persona. Pregunta que hemos abordado desde dos vertientes: de un lado ¿quién proporciona identidad al hombre? ¿Quién o qué le hace ser *quien es*? Aquí la pregunta ontológica se plantea en positivo. Pero también, desde la tragedia, nos planteábamos la cuestión en negativo: ¿quién puede arrebatarse esa identidad-dignidad a un ser humano? Cuando Pilatos, señalando a aquél «ante quien se vuelve el rostro», que no tenía apariencia ni figura, anuncia «Ecce homo», estaba poniendo la primera piedra y la última, la piedra angular, de toda antropología teológica. En Cristo desaparece el abismo entre el *ser* y el *aparecer* y esto se realiza, paradójicamente, en su rostro

strictement individuelle, soit en tant qu'elle participe á la raison». P. GUILLUY, «Personne (philosophie et théologie)» en G. MATHON, G.-H. BAUDRY, P. GUILLUY, E. THIERRY, *Catholicisme* XI, 35.

<sup>281</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 48.

<sup>282</sup> Cf. P. GUILLUY, «Personne (philosophie et théologie)» en G. MATHON, G.-H. BAUDRY, P. GUILLUY, E. THIERRY, *Catholicisme* XI, 35; J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 171: «la palabra pasa a expresar el ser externo o el individuo singular tal como se presenta a un observador». Zizioulas no parece que dé mucha importancia al tema de la exterioridad. A mi modo de ver es un elemento más y muy importante a la hora de dar un fundamento a la relacionalidad. A. Milano destaca que en la LXX *prósopon* aparece en correspondencia con el término hebreo *panim* que significa rostro. Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, 54. La invocación al Señor «no apartes tu rostro de tu siervo» significa «no me dejes, no te apartes de mí» es decir, no rompas tu relación con el hombre. Se entiende, con todo, que desde el momento en que Cristo es el rostro de Dios invisible el término pueda llevar al error sabeliano de afirmar en Dios un solo *prósopon* con tres nombres diferentes. «El rostro de Dios es el Logos, quien ilustra y da a conocer a Dios». Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paed.*, 1, 7; 57, 2 (citado en: J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 172).

<sup>283</sup> Esta carencia no sólo tiene que ver con su fuerte acento en la exterioridad sino también con su uso «despersonalizado». Como dice Prestige, *prósopon* «se aplica bastante frecuentemente a los individuos particulares de una especie, de una manera muy semejante a como nosotros hablamos de un cierto número de “cabezas” de ganado...». J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 171.

<sup>284</sup> Cf. A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire, 131s.

<sup>285</sup> P. GUILLUY, «Personne (philosophie et théologie)» en G. MATHON, G.-H. BAUDRY, P. GUILLUY, E. THIERRY, *Catholicisme* XI, 35.

<sup>286</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* I, 246.

desfigurado, porque el «medio» en el que se manifiesta, el *mundo* al que se revela, está sumido en las tinieblas, bajo el poder del «Príncipe de este mundo». Sólo aquellos que ya no son de este mundo lo contemplarán «tal cual es»: transfigurado por la resurrección.

Fijémonos ahora en el uso que tuvo en teología el término. Si Hipólito traduce a Tertuliano o a la inversa lo dejó en manos de los historiadores. El caso es que este término aparece por primera vez en la literatura cristiana en el contexto de la teología trinitaria y más en concreto en las disputas contra el modalismo patripasiano<sup>287</sup> que sostuvieron ambos teólogos.

Tertuliano dice en el *Contra Práxeas*: «El Hijo conoce al Padre, hablando en propia *persona*»<sup>288</sup>. Hipólito, por su parte, que escribe en griego, en *Contra Noeto* se pregunta por el sentido del «nosotros somos» de Jesús cuando dice: «el Padre y yo somos uno», y responde que se refiere a dos *prósopa* aunque un solo poder<sup>289</sup>. Tertuliano elabora una fórmula trinitaria —*una substantia, tres personae*— que será el embrión de la fórmula griega que introducirá definitivamente Basilio. Pero ¿de dónde procede la palabra? Milano no ve claro que haya una relación etimológica entre *persona* y *prósopon*<sup>290</sup>. Propone que fue a través del uso de la exégesis prosopográfica, en la necesidad de identificar y distinguir las voces de un diálogo, donde surge el término. La exégesis prosopográfica busca el sujeto, la *voz* de la cual proceden muchas palabras de la Escritura. ¿Quién está hablando en cada momento? Filón de Alejandría se sirvió de este recurso para distinguir lo que Moisés dice por cuenta propia de lo que dice Dios a través de Moisés. La retórica clásica utilizaba las fórmulas técnicas *ex persona* e *in persona* para indicar que el autor de una obra hablaba «en su nombre y “por boca” de un personaje que había en escena»<sup>291</sup>. En teología trinitaria había que distinguir entre lo que dice el Padre y lo que habla el Logos-Hijo. Lo que para la retórica es un recurso literario, en la Escritura es una realidad: «la Escritura no introduce ficciones sino auténticos seres divinos en diálogo: es alguien que habla con alguien, un *prósopon* con un *prósopon* y por tanto una *persona* con una *persona*»<sup>292</sup>. Sólo este ejercicio exegético no sería suficiente para hacer aparecer un término nuevo en teología y menos en contexto apologético. *Persona*, como indiqué más arriba, pertenecía ya al lenguaje común, jurídico y social romano. Tertuliano realizó la operación de unir la comprensión exegética de *persona* como *personaje* con el significado común de *individuo real*<sup>293</sup>. En el lado oriental, Orígenes también acusa a los sabelianos, con Hipólito, de enseñar la doctrina de «una *Persona*». Aunque el texto que conservamos está traducido al latín y dice *persona*, Prestige piensa que detrás está *prósopon*<sup>294</sup>. Basilio, el Nacianceno y Crisóstomo dirán que los sabelianos reducen la divinidad a un solo *prósopon* aunque apareciese según tres *nombres*. Al mismo tiempo, el de Cesarea, en algunas de sus

<sup>287</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 51.

<sup>288</sup> TERTULIANO, *Adv. Prax.* Ch. 7 (citado en: J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 173).

<sup>289</sup> Cf. HIPÓLITO, *C. Noet.*, 7, cit. por J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 173.

<sup>290</sup> Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, 64.

<sup>291</sup> A. MILANO, *Persona in teologia*, 69.

<sup>292</sup> A. MILANO, *Persona in teologia*, 70.

<sup>293</sup> Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, 72.

<sup>294</sup> Cf. J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 174.

cartas<sup>295</sup>, acusa a los sabelianos de sostener la doctrina de tres *prósopa* pero entendidas como *máscaras*. En realidad, dice Prestige, los sabelianos no usaron este lenguaje<sup>296</sup>.

Ni Prestige ni Milano<sup>297</sup> ven con tanta claridad como Zizioulas<sup>298</sup> que para los griegos el uso de persona, que ellos traducían por *prósopon*, tenía demasiadas resonancias de sabelianismo<sup>299</sup>. Una carta de Basilio a Anfiloquio confirma la intuición de Zizioulas: «Aquellos que dicen que *οὐσία* e *ὑπόστασις* son lo mismo están obligados a confesar sólo diferentes *πρόσωπα* y, evitando el uso de las palabras *τρεις ὑποστάσεις*, no escapan al mal sabeliano»<sup>300</sup>. Aún así, el propio Milano reconoce que la teología griega prefería *hypóstasis* porque es «un término mejor caracterizado filosóficamente»<sup>301</sup>. En realidad el problema para los griegos, como veremos ahora, era que se distinguiese *prósopon* e *hypóstasis* y, sobre esta distinción afirmar que Dios es uno según la hipóstasis como hicieron los vétero-nicenos en el tiempo posterior al concilio de Nicea<sup>302</sup>.

Aunque ya he tratado este tema quisera darle una vuelta más siguiendo las reflexiones de André de Halleux. En el artículo ya citado<sup>303</sup> aborda el debate que tuvo lugar en Antioquía por las dos fórmulas trinitarias enfrentadas, la de las tres hipóstasis y la de tres personas (*tría prósopa*), la primera sostenida por los neo-nicenos y la segunda por los vétero-nicenos que consideraban sinónimos, tal como se deriva de Nicea, la *ousía* y la hipóstasis.

«La hipóstasis una de los vétero-nicenos designaba la substancia, la naturaleza o la esencia de Dios, a riesgo de relegar las personas al dominio de la manifestación económica, mientras que los neo-nicenos, quienes contemplaban la realidad ontológica de Dios no tanto en la *ousía* como en las tres hipóstasis, iban, en adelante, a tener que dar cuenta de la distinción y de la relación de los dos conceptos tomando como referente, entre otros, a las categorías aristotélico-estoicas de común y particular o de relación, como

<sup>295</sup> «No es suficiente enumerar las diferencias de las personas, se debe además admitir que cada una subsiste en una verdadera hipóstasis». BASILIO, *Ep.* 210, 5, 582; Cf. 214, 3, 593.

<sup>296</sup> Cf. J. L. PRESTIGE, Dios en el pensamiento de los padres, 174-175; A. MILANO, Persona in teologia, 56.

<sup>297</sup> «No parece que pueda probarse en modo alguno que el término *prosopon* hubiese caído en descrédito en los ambientes ortodoxos en ningún momento del desarrollo teológico». J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 175. Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, 57.

<sup>298</sup> «El término “persona” (...) no fue aceptado en oriente precisamente porque el término “persona” carecía de contenido ontológico y conducía al sabelianismo». I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 50. Cf. *Ibid.*, *Comunión y alteridad*, 199.

<sup>299</sup> «Basilio se queja por esta misma razón de la insensibilidad de los occidentales al peligro sabeliano presente en la teología de Marcelo de Ancira (*Ep.* 69). (...) El uso tradicional alejandrino (desde Orígenes) de las “tres hipóstasis” estuvo dirigido siempre en Oriente contra tendencias sabelianas, un hecho no suficientemente apreciado en Occidente». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 232, n. 14.

<sup>300</sup> BASILIO, *Ep.* 236, 6, 676 (citado en: I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 234, n. 18).

<sup>301</sup> A. MILANO, *Persona in teologia*, 59.

<sup>302</sup> Según Basilio, el anatema de Nicea, «de otra sustancia (*ousía*) o hipóstasis» (DH 126) no significa que ambos términos sean sinónimos, si así fuera no los habrían puesto juntos. Significa que había dos tipos de errores: «Bisogna, dunque, confessare che il Figlio è consustanziale al Padre, secondo come stà scritto, ma confessare anche che il Padre esiste nella sua ipostasi particolare, il Figlio nella sua particolare, e anche lo Spirito Santo nella sua particolare». BASILIO, *Ep.* 125, 1, 364.

<sup>303</sup> A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire, 113-213.

también a la metafísica medio y neo-platónica de la unión inconfusa de seres espirituales por su total interpenetración»<sup>304</sup>.

El obispo de Cesarea, en una carta que envió a Terencio, recuerda que los arrianos acusan a los nicenos ortodoxos de confesar que el Hijo es consustancial según la hipóstasis<sup>305</sup>, por esta razón no debemos, «nosotros», los defensores de la fe ortodoxa, dar ocasión a los arrianos, como así hacen los vétero-nicenos defendiendo la hipóstasis única, ¡porque estaremos reforzando la herejía!

«Aunque profesen claramente la diferencia de las Personas, ésta es la teoría sostenida por Sabelio con anterioridad, que afirma lo mismo: que Dios es uno sólo en cuanto a la hipóstasis, aunque en la Sagrada Escritura aparece representado como personas diversas<sup>306</sup> (...) Si, por tanto, entre nosotros apareciesen algunos que sostienen que Padre, Hijo y Espíritu Santo son una sola cosa en el sujeto (*ἐν τῷ ὑποκειμένῳ*), pero profesasen tres personas distintas<sup>307</sup>, ¿cómo no parecería que aportan una clara e incontestable demostración de que es verdad cuanto se dice de nosotros?»<sup>308</sup>.

En su defensa, De Halleux hace ver que los paulinianos habían añadido a la fórmula tres adjetivos que son claves para su correcta interpretación: perfecta (*τέλεια*); verdadera (*ἀληθινῆ*) y subsistente (*ὑφειστώτα*)<sup>309</sup>. Los mismos adjetivos que Jerónimo, escribiendo en latín, añade a la fórmula. Sin duda que Basilio se hizo cargo de ello y por eso los considera «de los nuestros».

Los vétero-nicenos fueron apoyados por los latinos —Jerónimo entre ellos— a quienes las tres hipóstasis les sonaban a tres substancias, es decir a triteísmo. Su fórmula era: *tres subsistentes, veras, integras perfectasque personas*. O bien: *tres personas subsistentes, perfectas, aequales, coaeternas*<sup>310</sup>. Y es que la fórmula pauliniana probablemente estaba inspirada en la *romana fides*<sup>311</sup>.

Gregorio Nacianceno propondrá una solución conciliadora protagonizando así la última fase de la controversia. Él ha comprendido que hay un problema de lenguaje no de intención y, por ello, hasta que se alcance una fórmula de consenso, se deben respetar las fórmulas respectivas siempre que se confiese la misma fe: Dios es tres —afirmaba Gregorio— (...) «según las propiedades, que preferimos llamarlas o bien *hypóstasis*, o bien personas (*πρόσωπα*). Pero nosotros no disputaremos de ningún modo acerca de los nombres pues las sílabas nos llevan todas al mismo sentido»<sup>312</sup>.

Su exhortación a la tolerancia no tuvo éxito. El concilio de Constantinopla canonizó la fórmula neo-nicena sin dar opción a la minoría vétero-nicena ni escuchar a

<sup>304</sup> A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire, 211.

<sup>305</sup> Cf. BASILIO, *Ep.* 214, 3, 593.

<sup>306</sup> De Halleux traduce: «il est personnifié (*προσωποπολεσθαι*) différemment par l'Écriture». A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire, 128.

<sup>307</sup> «*Τρία πρόσωπα τέλεια*». No parece que «distintas» sea la mejor traducción de *τέλεια*.

<sup>308</sup> BASILIO, *Ep.*, 214, 3, 593-594. Cf. A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire, 126-127.

<sup>309</sup> Cf. A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire, 129.

<sup>310</sup> A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire, 163.

<sup>311</sup> Cf. A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire, 207.

<sup>312</sup> GREGORIO NACIANCENO, Discurso 39, 11, París 1990, 171. Cf. A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire, 187.

quien presidió por un tiempo el concilio, Gregorio de Nacianzo, «que les exhortaba a la tolerancia inspirándose en la acción conciliadora que Atanasio había desarrollado cerca de veinte años atrás para llegar al acuerdo de Alejandría»<sup>313</sup>

En conclusión, en los años precedentes al II concilio ecuménico tuvo lugar esta disputa entre vétero y neo-nicenos en torno a las dos fórmulas: tres *prósopa* (con peligro de sabelianismo) y tres *hypóstasis* (con peligro de arrianismo). Al final se termina canonizando en Oriente la fórmula neo-nicena: tres hipóstasis.

Los neo-nicenos apuntan a la realidad ontológica de Dios como tres hipóstasis y una ousía. Así trataron de dar cuenta contemporáneamente de la distinción y de la relación. De Halleux piensa que «una verdadera conciliación teológica entre la fórmula de las tres hipóstasis y la de las tres personas habría conseguido la síntesis del ser y la manifestación, pero asimilando la persona a la hipóstasis, el concilio de Constantinopla canonizó en triadología la metafísica griega a costa de la fenomenología latina»<sup>314</sup>.

Con esta controversia asistimos al momento histórico de la identificación —De Halleux dirá «asimilación»— de ambos términos en liza: *prósopon* e *hypóstasis*. El testimonio escrito de este acontecimiento lo tenemos en una carta enviada en el 382, un año después del concilio de Constantinopla, por los obispos de Oriente al papa Dámaso que los había invitado al sínodo de Roma. En ella incluyen una fórmula de fe trinitaria: «esta confesión de fe (...) nos enseña a creer evidentemente en una sola divinidad, poder y sustancia (*ousía*) del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, (...) en tres hipóstasis (*hypostasis*) perfectas o también en tres personas (*prosôpon*) perfectas»<sup>315</sup>.

La fórmula —afirma Sesboüe— «de las tres *prosôpa* nunca creó dificultad más que por defecto, en la medida en que los modalistas podían entenderla de personas sin hipóstasis, es decir, sin realidad», es decir, si se comprendía *prósopon* como careta o personaje; aquello que Basilio decía que era un absurdo, pensar que las personas sean *anhipostáticas*<sup>316</sup>. Con todo, —continúa Sesboüe— «lo importante aquí es el *o*, que marca la asimilación de un término al otro. Su conjunción quita la ambigüedad que podía encerrar cada uno por separado»<sup>317</sup>.

¿Por qué creo que Zizioulas no habla de *asimilación* de un concepto a otro? Él entiende que ambos han sufrido una modificación al identificarse. Hipóstasis concede a *prósopon* esa realidad y consistencia ontológica que no tenía éste, pero *prósopon* entrega a la hipóstasis su carácter relacional:

«En este momento se producen una serie de cambios. El término *hypóstasis* se separa del de *ousía* y se identifica con el de *prosopon*. Pero éste es un término *relacional*, y lo era cuando fue adoptado en la teología trinitaria. Ello significaba que de ahora en adelante un término relacional entraba en la ontología y, a la inversa, que una categoría ontológica como *hypóstasis* entraba

<sup>313</sup> A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire, 208.

<sup>314</sup> A. DE HALLEUX, «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire, 211-212.

<sup>315</sup> COD, II-1, 81 (citado en: B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, 238). Andrea Milano señala que la identificación entre hipóstasis y ousía había quedado ya eliminada en I Constantinopla, al afirmar en una de los cánones: «ousías miás [...], en trisi teleiotátais hypostásessin, égoun trisi teléiois prosôpois (CoeD, 22-27, p. 24)». A. MILANO, *Persona in teologia*, 140.

<sup>316</sup> Cf. BASILIO, *Ep.*, 214, 4, 594.

<sup>317</sup> B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, 238.

a formar parte de las categorías relacionales de la existencia. Para que alguien o algo *sea*, se precisan dos cosas simultáneamente: ser en sí mismo (*hipóstasis*) y *ser en relación* (es decir, ser una persona)»<sup>318</sup>.

Para que se diera esta identificación la hipóstasis debía desligarse de la *ousía*. A continuación estudiaré el término *hipóstasis*; nos interesará conocer cuáles son los matices que le permitieron separarse de la *ousía*.

### 3.2.2 Hipóstasis

*Hypóstasis* es un sustantivo que deriva del verbo *hypó-hístemi/hyphístamai*. Éste puede adoptar la voz media o la voz activa; en el primer caso es un verbo intransitivo, en el segundo transitivo, y su significado más inmediato es estar debajo o servir de apoyo. Según esto y la variedad de significados que comporta, el sustantivo *hypóstasis*<sup>319</sup> podemos relacionarlo con estas acepciones: 1) «aquello que está debajo», «sedimento» o «depósito», «base» o «fundamento», «sustento». Y por esto, en sentido más general, también es «materia prima» o «elemento fundamental del que está hecho un objeto»<sup>320</sup>.

Mientras hipóstasis y *ousía* significaron lo mismo, «ambos indicaban, para emplear la inevitable metáfora física, la peculiar especie de materia prima que constituye un objeto determinado; y ninguno de los dos términos se usa en sentido genérico»<sup>321</sup>. Pero se daba otra significación más frecuente en su uso: 2) A partir de las formas verbales «separarse», «precipitar», «sedimentar» y de ahí «existir», el sustantivo significa «objeto que existe independientemente» (*substantia*).

«El acento recaía no sobre el contenido, sino sobre la independencia externamente concreta; es decir la objetividad en relación a otros objetos. Por eso cuando la doctrina de la Trinidad llega a ser formulada definitivamente como una *ousía* en tres *hypostaseis*, ello implicaba que Dios, considerado desde el punto de vista del análisis interno, es un único objeto, pero, considerado desde el punto de vista de la presentación externa, es tres objetos»<sup>322</sup>.

Esta objetividad es substancial, «hipóstasis de *ousía*» en expresión frecuente de los padres<sup>323</sup>.

En latín *substantia* equivale exactamente a *hypóstasis* pero en sentido intransitivo y los padres griegos usaron *hypóstasis* en sentido activo, de aquí la confusión<sup>324</sup>.

Zizioulas aboga por que se explore el término en el contexto de la filosofía estoica<sup>325</sup>. La mayoría de los estudiosos consideran que los Capadocios distinguieron

<sup>318</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 99-100. Cf. *Ibid.*, 233-234.

<sup>319</sup> Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, 91s; J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 176s.

<sup>320</sup> Cf. J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 178.

<sup>321</sup> Cf. J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 180.

<sup>322</sup> J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 180-181.

<sup>323</sup> Cf. J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 184.

<sup>324</sup> «Los latinos, no muy familiarizados con el pensamiento filosófico griego, ignoraban el hecho de que hipóstasis tenía dos distintos campos de significación. *Substantia* correspondía al sentido intransitivo de *hypostasis*». J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 194.

*hypóstasis* y *ousía* en virtud de la identificación aristotélica con sustancia primera y segunda. J. Lebon sostiene —en palabras de LaCugna— «que en los capadocios, tanto la *ousía* como la *hypóstasis* tienen un significado concreto. *Ousía* (junto a *physis* y *theótês*) equivale a aquello que es común (*koinón*) a las personas, *hypóstasis* (junto a *idiôtes* y *prósôpon*) a aquello que es propio y distinto (*ídon*)»<sup>326</sup>. Esta relación entre los términos Prestige la expresa así: «para los estoicos la *hypóstasis* es la *ousía* en cuanto se concreta en la realidad objetiva. Las cosas particulares tienen *hypóstasis* cada una, en cuanto que en ellas se realiza la *ousía* que está más allá, detrás suyo»<sup>327</sup>. Ambas visiones aportan un matiz complementario. En la hipóstasis se realiza la *ousía*, luego, como dirá Zizioulas siguiendo a los padres, aquélla es el modo de existencia de ésta. Para los Capadocios y en particular san Basilio, «la sustancia no existe jamás en un estado de “desnudez”, o sea, sin hipóstasis, sin un modo de existencia»<sup>328</sup>. Cirilo de Jerusalén dirá que «el Verbo no era una “palabra expresada”, sino una Palabra *enhypostatos*, engendrada por el Padre en hipóstasis»<sup>329</sup>.

La epístola de Gregorio de Nisa, la número 38 de la colección de cartas de Basilio, ya que se le había atribuido a él, es el documento quizás más relevante que establece la distinción entre *ousía* e *hypóstasis* como aquello que es común respecto de lo que es particular. También Basilio utiliza la misma terminología<sup>330</sup>. Ahora bien, aquello común sólo subsiste en el modo de las hipóstasis. Cada hipóstasis es un modo de existencia (*trópos hypárxeôs*) de la *ousía* única. Luego no podemos imaginar una existencia de la *ousía* divina que preceda ni lógica ni por supuesto temporalmente a las hipóstasis.

Wilks se hace eco de esta polémica que cuestiona las fuentes filosóficas que tradicionalmente se atribuían a los capadocios<sup>331</sup>. El estoicismo considera que toda la realidad tiene un sustrato común, *ousía* o *hypokeímenon*. El problema a la hora de transponer esta idea a la teología trinitaria era el carácter material que daban los estoicos a los términos. Por eso fue necesaria una profunda modificación de los conceptos desde dentro.

LaCugna recuerda el sistema de categorías de la filosofía estoica. A nosotros nos interesa la distinción establecida entre lo que un objeto es en sí mismo (*substratum-hypokeímenon* y *calidad-poión*) y lo que es por contraste con otros objetos (*disposición-pôs échon* y *disposición relativa-prós ti pôs échon*)<sup>332</sup>. Esto ofrece un fundamento a la distinción que posteriormente harán los capadocios entre *lo que es* y *cómo es*. En esto consiste la revolución en ontología operada por los capadocios, en que *ser* —como dice Zizioulas— «es una noción que aplicamos a Dios simultáneamente en

<sup>325</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 52, n. 31. Zizioulas remite al análisis de los argumentos de Atanasio para afirmar que no hay en él la distinción entre sustancia «primera» y «segunda». Cf. *Ibid.*, 97.

<sup>326</sup> Cf. J. LEBON, *Le sort du ‘consubstantiel’ Nicéen* (citado en: C. M. LACUGNA, *Dio per noi: la Trinità e la vita cristiana*, 78-79, n. 82).

<sup>327</sup> A. MILANO, *Persona in teologia*, 100. «*Hypóstasis* designa dunque l’essere reale, manifestato nell’attualità dell’essistere, come è presente nelle singole cose concrete» (*Ibid.*, 92-93).

<sup>328</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 55.

<sup>329</sup> Cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.*, 11, 10 (citado en: J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 185). Este adjetivo, *enhypostatos*, asegura Prestige, tiene análogo significado que el sustantivo.

<sup>330</sup> Cf. BASILIO, *Ep.* 236, 6, 675-676; *Ep.* 214, 4, 594.

<sup>331</sup> Cf. J. G. F. WILKS, *The Trinitarian Ontology of John Zizioulas*, 67: «the idea of an underlying concrete substance of which physical reality is composed has obvious use for the doctrine of the Trinity».

<sup>332</sup> Cf. C. M. LACUGNA, *Dio per noi*, 66-67.

dos sentidos. Denota a) el *τί ἐστιν* (lo que es) del ser de Dios, a lo que los capadocios denominan la *ousía*, sustancia o naturaleza de Dios; y b) se refiere al *ὅπως ἐστιν* (cómo es), que ellos identifican con su personabilidad<sup>333</sup>. Gregorio Nacianceno lo expresa diciendo que Padre es nombre de relación; nombre que «indica la *manera* en que el Padre está en relación con el Hijo (*τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ*)»<sup>334</sup>.

Llegamos a la última etapa de nuestro recorrido histórico con la aparición de un nuevo término: *trópos hypárxeōs*. Éste adquirirá todo su protagonismo más adelante cuando el centro de la teología pase a ocuparlo la cristología. Me interesa ante todo el uso que de forma definitiva hará de esta expresión Máximo el Confesor. El genio bizantino será quien introduzca la distinción entre *logos physeos* y *trópos hypárxeōs*. Ambos términos responden a dos «aspectos» constitutivos de la hipóstasis. A este estudio dedicaré el siguiente apartado.

### 3.2.3 Trópos hypárxeōs

El término proviene de la teología trinitaria, particularmente de los Capadocios, y pasará más tarde a la cristología a través de Leoncio de Bizancio.

Anfiloquio de Iconio, contemporáneo a Basilio, ya lo cita cuando «insiste en que los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo no significan la *ousía* como tal, sino “un modo de *hyparxis* o de relación”»<sup>335</sup>. Recordemos que aquello que caracteriza a cada una de las personas de la Trinidad son sus relaciones de origen. Estas son su «modo de existencia», por eso dirá Basilio que el término *agénnetos* no expresa la *ousía* sino el modo de *hyparxis* de Dios Padre<sup>336</sup>.

«El término “modo de *hyparxis*” se aplicó desde finales del siglo cuarto a las particularidades que distinguen mutuamente a las Personas divinas, para expresar la convicción de que en estas Personas o hipóstasis se manifiesta el único y mismo ser divino en diversas expresiones, objetivas y permanentes, aunque sin variación alguna en el contenido divino»<sup>337</sup>.

Por «contenido divino» entendemos la *ousía* que no «existe jamás en estado de desnudez»<sup>338</sup>, es decir sin hipóstasis o modo de existencia. Esta idea es la que permitirá pensar la encarnación en los términos ya conocidos de *hipóstasis* y *ousía*. La humanidad de Cristo no existía previamente a la encarnación ni tampoco el Verbo de Dios se encarna en un «hombre», por tanto la naturaleza humana de Cristo ha de pensarse como «enhypostaton».

La historia atribuye a Leoncio de Bizancio la introducción de este término en las controversias cristológicas. Nestorianos y monofisitas ponían una objeción a las doctrina de Calcedonia: si hay dos naturalezas en Cristo pero no hay naturaleza sin

<sup>333</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 161; Cf. *Íbid.*, 166-167. 209.

<sup>334</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 29, 16, 171. El subrayado es mío.

<sup>335</sup> J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 248.

<sup>336</sup> Cf. J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 249. Y añade Balthasar: modo de existencia (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*), es «la expresión técnica del ser de las personas en Dios». H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: liturgia cosmica*, Milano <sup>2</sup>2001, 191.

<sup>337</sup> J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, 251.

<sup>338</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 55.

hipóstasis se debe concluir que en Cristo hay dos hipóstasis<sup>339</sup>. Un nuevo y muy simple silogismo que hubo que refutar. Para ello, Leoncio se sirve de la noción «existencia en algo» que, aplicada a las hipóstasis, se define como *enhypóstaton* y, referida a la *ousía*, *enoúision* u *ousiódēs*. *Enhypóstaton* significa existencia en una hipóstasis. Se dijo que la naturaleza humana de Cristo es *enhypóstaton*: que sólo existe en la hipóstasis del Verbo. Este paso ayudó a clarificar la cristología de Calcedonia que no había dado respuesta a una pregunta crucial: si la hipóstasis de la unión era la hipóstasis preexistente del Hijo de Dios. Leoncio de Bizancio no llegó a dar una solución satisfactoria, lo hará más tarde otro Leoncio, el de Jerusalén: «en los últimos tiempos el Logos, habiendo revestido de carne su *hypóstasis* y su *physis*, que existían antes de su naturaleza humana y que, antes de los mundos, estaban sin carne, *hipostatizó* su naturaleza humana en su hipóstasis»<sup>340</sup>. El término viene a determinar una realidad intermedia entre ser *ἀνυπόστατον* (sin existencia) y ser *ὑπόστασις*. La naturaleza humana de Cristo no es ni una cosa ni la otra, es (*ἐνυπόστατος*) en cuanto que existe en la hipóstasis del Hijo de Dios.

El término hipóstasis adquiere su significación definitiva al tener que dar razón de la ontología de Cristo. La hipóstasis es no sólo un ser objetivo y particular, según sus propiedades, sino una subsistencia, un ser para sí<sup>341</sup>, «haciéndose más personalista el demasiado objetivo concepto de *ὑπόστασις* de los Capadocios»<sup>342</sup>.

Puede parecer brusco el salto que hemos dado de la teología trinitaria a la cristología. Entre los Capadocios y Leoncio de Jerusalén median más de dos siglos en los que la teología no sufrió ningún letargo. Pero en este trabajo nos interesa recorrer el surco por el que transcurre la elaboración del concepto de persona. La cristología después de Calcedonia nos va a ofrecer el dibujo más conseguido de aquello que perseguimos. Si bien la teología trinitaria de los Capadocios había distinguido entre *hipóstasis* y *ousía* nos queda comprender en contexto cristológico y por tanto antropológico en qué consiste y qué conlleva dicha distinción. Leoncio de Jerusalén respondió a este desafío considerando la humanidad de Cristo no como la naturaleza de un simple hombre, sino la «de una *hypóstasis* divina, libre de todo condicionamiento propio de la criatura y por tanto capaz de una eficacia salvífica universal»<sup>343</sup>. Leoncio abrió esta puerta que más tarde la atravesará el genio de Máximo el Confesor quien, partiendo de la cristología de Calcedonia, explorará la relación que hay entre las dos naturalezas de Cristo y su única hipóstasis.

<sup>339</sup> Cf. F. LERON SHULTS, *A Dubious Christological formula: from Leontius of Byzantium to Karl Barth*: Theological Studies 57 (1996) 431-446; aquí 435. La fórmula *ouk ésti physis anhypostátos* era defendida por nestorianos y eutiquianos indistintamente. Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, Roma<sup>2</sup>1996, 178.

<sup>340</sup> LEONCIO DE JERUSALÉN, *Adv. Nest.* 5, 28: PG 86, 1748D (citado en: A. MILANO, *Persona in teologia*, 180).

<sup>341</sup> Καὶ εἰ=ναί..

<sup>342</sup> S. ZAÑARTU, *Historia del dogma de la encarnación desde el s. V al VII*, Santiago de Chile, 1994, 89.

<sup>343</sup> A. MILANO, *Persona in teologia*, 181. «È erroneo affermare, insieme a Harnack e Loofs, che Gregorio di Nissa, Leonzio di Bisanzio e, secondo certuni, perfino Massimo, riconoscano al Cristo non una natura singola d'uomo, bensì l'essenza d'uomo in generale, comune a tutti gli individui» (H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: liturgia cosmica*, 198). Resuena detrás de estas palabras de Balthasar el gran problema de la «singular humanidad de Cristo». «Por consiguiente lo humano en Cristo difiere de lo humano en nosotros, no por el *λόγος* de la naturaleza sino por el nuevo *τρόπος* de su venida a ser» (S. ZAÑARTU, *Historia del dogma de la encarnación desde el siglo V al VII*, 101-102). Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Op. theol. pol.*, PG 91, 240B.

El trasfondo de la cristología de Leoncio de Jerusalén es la «cuestión teopascita» que había formulado la pregunta: «¿podemos hablar de un Dios crucificado?». Para poder responder, previamente había que plantear otro interrogante: ¿quién sufre? ¿La naturaleza (*physis*) o la persona (*hipóstasis*)? Leoncio responde que sufre el Logos *según la hipóstasis* porque ésta ha asumido una esencia pasible, la humana<sup>344</sup>. Así estableció definitivamente la distinción entre hipóstasis y *ousía* (*physis*).

La repercusión soteriológica de esta idea la ha expresado bellamente A. Milano: «Solo “alguien” puede morir, no “algo”, una naturaleza o una carne. Sólo el *Logos* “preexistente”, no su naturaleza o esencia puede encarnarse, sufrir y morir y puede ser, por tanto, el sujeto, el autor de la salvación del hombre»<sup>345</sup>. Si esto no fuera así, ¿cómo habríamos de comprender las palabras de Jesús: «nadie me quita la vida soy yo quien la doy» (Jn 10, 18)? La persona, el «quién», lleva consigo, constitutivamente, la libertad y ésta se pone de manifiesto como nunca en el modo en que Cristo afronta la muerte. La salvación operada por Cristo exige su absoluta libertad que descansa sobre su ser persona, irreductible a cualquier necesidad. Esta vinculación estrechísima, inseparable, entre persona y libertad hemos de explorarla en la teología de Máximo el Confesor.

Conviene aclarar que no ha de considerarse *libertad* únicamente como la capacidad de elección. Esta aclaración se tornará más nítida conforme avancemos en la exploración, pero mientras cabe recordar que a lo largo de estas páginas he presentado la libertad siempre en oposición a la necesidad. La *ousía*, el *tì estin*, está condicionada por sus cualidades y características: nada puede llegar a ser lo que no es. Las sustancias existen en el reino de la necesidad, en cambio las personas no. La persona requiere «una ontología concebida no sobre la base de *lo que* son las cosas (su naturaleza), sino sobre la pregunta acerca de *cómo* son (su “modo de ser” o hipóstasis). A este propósito Máximo esgrime la oposición entre *logos* y *tropos*»<sup>346</sup>.

Máximo identifica el «modo de existencia» (*τρόπος ὑπάρξεως*), el «cómo» de la existencia (*ὅπως εἶναι*) y la hipóstasis<sup>347</sup>. En la encarnación, el *Logos* divino permanece invariable pero modifica su *tropos*. Este cambio afecta al *cómo* de su existencia, por eso afirmamos que «se despojó de su rango» (Flp. 2, 7) sin negar que la naturaleza divina sea impassible. Dios, al encarnarse, supera la distancia que se abre entre él y lo creado «variando su propio *tropos*»<sup>348</sup>. «El gran misterio de la encarnación sería absolutamente inconcebible (al menos en términos calcedonenses), si no fuese por el hecho de que tanto el ser divino como el humano existen no sólo como naturalezas, sino como hipóstasis —no sólo como *logos*, sino como *tropos*—»<sup>349</sup>.

Una superación de la distancia que se da a nivel hipostático o personal y no al nivel de las naturalezas que permanecen las mismas, sin confusión. Lo cual significa que la comunión no es un disolverse en la totalidad sino que en ella la alteridad permanece intacta. La salvación prometida por una cristología arriana o, en el otro

<sup>344</sup> LEONCIO DE JERUSALÉN, *Adv. Nest.* 7, 9: PG 86, 1768A (citado en: A. MILANO, *Persona in teologia*, 183).

<sup>345</sup> A. MILANO, *Persona in teologia*, 182.

<sup>346</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 39-40.

<sup>347</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 45, n. 43.

<sup>348</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 40.

<sup>349</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 40, n. 35.

extremo, monofisita, es una salvación rebajada, que no pasa del nivel psicológico o emocional, pero que no toca lo ontológico-personal.

«Cualquier otro intento no personalista (ya sea desde la ética, la psicología, la religiosidad, etc.) de unificar Dios y el mundo, aun salvaguardando la alteridad, implica tanto despojar de rango ontológico la relación entre Dios y el mundo como socavar la encarnación, es decir, la “unión hipostática (personal)” entre el ser creado y el increado»<sup>350</sup>.

---

<sup>350</sup> I. D. ZIZIOLAS, *Comunión y alteridad*, 46.

#### 4. LA SÍNTESIS CRISTOLÓGICA

Ya que Máximo el Confesor ha comenzado a ser nuestro guía en esta etapa final del recorrido conviene que nos detengamos brevemente a contemplar su filosofía y teología. Junto a los Capadocios, Máximo es una de las principales fuentes inspiradoras del pensamiento de Ioannis Zizioulas. Lo cita abundantemente en todas sus obras. En el tema que nos ocupa, el concepto de persona, la gran aportación de Máximo se concentra en dos términos: «modo de existencia» y «éxtasis». En las páginas que siguen trataré de hacer ver la articulación que de ellos hace Zizioulas en la elaboración del concepto de persona.

El proceso filosófico que, a expensas de la revelación, hemos ido siguiendo hasta aquí llega con Máximo a su etapa definitiva. Al inicio de este trabajo comencé distinguiendo las dos dimensiones de la realidad: el creado y lo Increado. De este modo el pensamiento cristiano superaba el monismo en el cual había permanecido encerrado el pensamiento griego clásico. Le siguió la revolución en ontología operada por la reflexión trinitaria de los Capadocios: la persona pasaba a ser una categoría ontológica de primer orden. A partir de la distinción entre *hypóstasis* y *ousía* descubríamos que comunión y particularidad no se excluyen sino que ambas expresan el mismo ser de Dios; y que alteridad no significa división sino distinción. La «filosofía de la esencia»<sup>351</sup> no daba suficiente cuenta de la verdad revelada, ni en el plano trinitario ni en el cristológico. En el terreno de la cristología Máximo será el maestro. Tras haber separado radicalmente las esferas de lo creado y lo Increado; tras haber proclamado la radical trascendencia de Dios respecto del mundo, se hace necesario dar razón de la síntesis que une definitivamente creado e Increado en Cristo. La preocupación de Máximo y de los teólogos postcalcedonenses será el «modo de la unión». Con esto descenderemos el último escalón que nos introducirá en la antropología.

En el presente capítulo comenzaré introduciendo la teología de Máximo el Confesor y, en un segundo momento, estudiaré las repercusiones que tiene en el pensamiento de I. Zizioulas.

##### 4.1 Máximo el Confesor

Todo ser tiene un principio de su ser, una «razón de ser» a la que Máximo llama *λόγος τῆς φύσεως*. En la creación «cada esencia es definida por su *logos*, esto es por la ley de su propia actividad esencial. Privada de esta “ley natural” (*logos physeos*), la criatura no tiene existencia: es un no-ser (*me on*)»<sup>352</sup>.

La ley natural de cada ser se expresa como movimiento (o devenir) a partir de su origen hacia su fin. De hecho «todo aquello que recibe el ser del no-ser (*ex nihilo*) es móvil, en cuanto se mueve hacia una determinada causa»<sup>353</sup>.

<sup>351</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 183.

<sup>352</sup> A. MILANO, *Persona in teologia*, 196-197.

<sup>353</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 7, 1069B, Milano 2003, 213. Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, 195.

Máximo ha tenido la audacia de introducir el movimiento en la ontología pasando el origenismo por el filtro de la ortodoxia para liberarlo de su contenido mítico. Los espíritus creados no son, como pretendió Orígenes, estables (στάσις). El movimiento de la criatura no es resultado del pecado sino de la voluntad de Dios<sup>354</sup> y tiene su sentido y su causa en el fin al que está dirigido, como la flecha «que recorre en toda su extensión los espacios eternos y al mismo tiempo reposa calmadamente en las manos del arquero divino»<sup>355</sup>. Por eso la causa del ser de los entes no hay que buscarla en su origen sino en el fin<sup>356</sup>.

«En efecto, para Máximo, *movimiento y pasividad* lejos de ser fenómenos secundarios, constituyen la estructura misma de toda criatura»<sup>357</sup>. No hay naturaleza sin movimiento, sin energía, sin existencia<sup>358</sup>.

El movimiento de todo lo creado sigue este proceso: γένεσις - κίνεσις - στάσις, que aplicado a la antropología corresponde a esta otra tríada: εἶναι - εὖ εἶναι - ἀεὶ εἶναι (*ser; bien-ser*<sup>359</sup>; *ser-para-siempre*). El primero y el último de los elementos tienen sólo a Dios por *causa*. El segundo, el que permite el paso a la inmortalidad, supone la participación de nuestra libertad (libre albedrío y movimiento: γνώμησ τε καὶ κινήσεως)<sup>360</sup> por medio de una elección personal e hipostática<sup>361</sup>.

A este esquema general le sigue uno ontológico-teológico: el primer elemento «corresponde a la pura esencia o “naturaleza” (οὐσία), el segundo a la espiritual y libre realización de esta naturaleza como “intencionalidad” (σχέσις), mientras el tercero (...) se atribuye a la “gracia” (χάρις)»<sup>362</sup>.

<sup>354</sup> «In Massimo il movimento è fondato su di una tendenza naturale che, in quanto tale è buona. La libertà della creatura (...) poggia su di una ragione di natura, la cui tendenza prestabilita esso deve solo seguire». H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 112.

<sup>355</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 124.

<sup>356</sup> «Cercando la sua fine, l'uomo s'imbatte nella sua origine, che sta essenzialmente là dove è la fine... Ché, come ho detto, non si può ricercare l'origine, che ci sta dietro le spalle, ma si deve bensì esplorare la mèta che ci sta davanti. L'uomo quindi, dovrebbe imparare a conoscere l'origine abbandonata attraverso la fine, non essendo stato capace di conoscere la fine dall'origine». MÁXIMO EL CONFESOR, *Qu. a. T.* 59; 90, 631D (citado en: H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 163). Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Questions à Thalassios*, Suresnes 1992, 265.

<sup>357</sup> J. KIRCHMEYER, «Extase chez les Pères de l'Église»: M. VILLER, F. CAVALLERA et al., *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique* IV, Paris 1960, 2087-2113; aquí 2101.

<sup>358</sup> «Le triangle hypostase-nature-énergie est ainsi la clef de tout le système maximien». J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, 198. «Dovremo ammettere insieme alla natura il movimento, senza il quale la natura nemmeno esiste». MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 5, 1052B, 594.

<sup>359</sup> Aunque suene mal, si tradujese por «ser bueno» estaría dotando al término de una connotación excesivamente moral que en el original no tiene la prioridad.

<sup>360</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 10: 1116B, 257: «Esistono tre modi generali, per mezzo dei quali Dio creò l'universo: e cioè che, dopo averci dato sostanza, fece l'essere, e l'essere bene e l'essere sempre. Di essi, due sono i più alti e pertengono solamente a Dio, in quanto egli è la causa, mentre l'altro è intermedio e dipende dalla nostra volontà e dal nostro comportamento e fornisce ai due estremi la proprietà di poter essere nominati esattamente in quel modo». Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 125-126.

<sup>361</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, 201. Agustín lo expresó con toda belleza: «Quien te hizo sin ti no te justificará sin ti». AGUSTÍN, *Sermón* 169, 13 en *Obras completas* XXIII, Madrid 1983, 660-661.

<sup>362</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 126.

«Llega a ser el que eres»; este sería el «imperativo ontológico» maximiano. La relación gracia y naturaleza queda muy bien reflejada en la imagen del barquero que rema siguiendo la corriente. Así la criatura humana consigue «apropiarse el movimiento que le es propio por naturaleza y espiritualmente “potenciarlo e intensificarlo”»<sup>363</sup>. Adaptarse al movimiento inherente a la propia naturaleza implica una decisión de la libertad y es el modo de colaborar el hombre con la gracia. Colaboración pasiva porque es un «dejarse llevar» pero al mismo tiempo activa, porque exige una decisión de la libertad. Lo que ha de hacer el hombre —«espíritu creado»— es «asimilar conscientemente el bien que lleva prescrito por naturaleza»<sup>364</sup>. Desde estos presupuestos se nos muestra con claridad que el pecado es vivir *contra natura*, entendiendo «natura» como el designio de Dios para con cada uno, su *logos*.

Concediendo este papel determinante al *movimiento* en el ser de las cosas, Máximo ha dado un salto filosófico de gran envergadura: introducir la libertad en la ontología, de modo que el ser auténtico de la criatura racional depende en parte de su decisión libre. Esta libertad, situada más allá de la esencia, de la cual depende el ser de todos los entes y la historia entera del cosmos, es «el correctivo de aquello que en la doctrina greco-patristica de la redención podía aparecer como excesivamente “físico” u “ontológico”»<sup>365</sup>. Máximo ha puesto la libertad en la cumbre de la ontología.

Preguntemonos cómo describe el paso del reino del movimiento natural a la plena realización por gracia: la *divinización*.

El hombre lleva inscrito en sí su propio fin pero no se mueve mecánicamente hacia él<sup>366</sup>, precisa el ejercicio de su libertad. A través de su «bien-ser» (*διὰ τὸ εὖ εἶναι*) se mueve libremente hacia su propio fin (*πρὸς τέλος κατὰ γνώμην*)<sup>367</sup>; un movimiento que Máximo entiende como *amor*. «Dios ha introducido en nosotros, hombres mezquinos, en nuestra naturaleza, el deseo y el *eros* que nos lleva a él»<sup>368</sup>. No poseemos una capacidad natural de divinización<sup>369</sup>, es Dios quien nos atrae hacia sí desde el fin. La atracción supone por tanto un *éxtasis*, un salir fuera de mí y ser elevado por encima de mí mismo<sup>370</sup>. Éxtasis del amor que sólo cesa cuando la criatura ha alcanzado el objeto de su amor.

<sup>363</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 126. «Una natura spirituale si definisce per mezzo della sua spontaneità (*αὐτοκίνητον*) e della sua libertà (*προαίρεσις*)». *Ibid.*, 224.

<sup>364</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 128.

<sup>365</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 224.

<sup>366</sup> «Bueno por naturaleza es sólo Dios; bueno por voluntad (*γνώμη*) es sólo el imitador de Dios». MÁXIMO EL CONFESOR, *Centurias sobre la caridad*, IV, 90 en *Tratados espirituales*, Madrid 1997, 184.

<sup>367</sup> Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 7, 1073C, 217.

<sup>368</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 48, 1361A, 511. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 132.

<sup>369</sup> «La déification est une grâce absolu (*θέσις, χάρις*), un acte dont nous ne possédons pas la faculté (...), et qui implique, de notre part, une *extase* (c'est-à-dire une sortie de nous-mêmes, spécialement au niveau de notre activité volontaire) nous permettant seule d'entrer dans les richesses situées au delà de notre pouvoir naturel et de participer aux attributs divins (*ιδιώματα*)». <sup>369</sup> J. KIRCHMEYER: «Extase chez les Pères de l'Église» en M. VILLER, F. CAVALLERA et al., *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique* IV, Paris 1960, 2087-2113; aquí 2102.

<sup>370</sup> Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 48, 1237B, 379.

El fin del hombre y el «objeto» de su amor-deseo «natural» es Cristo, el Logos a partir del cual han sido creados todos los *logoi* de cada una de las criaturas. Estos *logoi* son preexistentes en Dios, lo cual no significa que Máximo postule una creación eterna de todas las criaturas. Al contrario, Dios, en su sabiduría, crea cada cosa a su tiempo. Las cosas existen en Dios «según la posibilidad» no según realidad<sup>371</sup> y llegarán a hacerse realidad por decisión de su voluntad<sup>372</sup>.

Dada esta situación creatural, ser conforme al propio logos exige tender «al otro diferente de sí» y encontrarse en el «Infinito, que es el fundamento de su propio fundamento»<sup>373</sup>. En consecuencia, el hombre conoce quién es y su destino mirando al punto *omega* que es el Logos-Cristo y moviéndose hacia él, conforme al propio logos, «ése ser racional —que es el hombre— permanecerá en Dios»<sup>374</sup>. Pero ¿quién es Cristo para Máximo?

El pensamiento de Máximo busca llevar hasta sus últimas consecuencias la cristología de Calcedonia, en especial el *ἀσυγχύτως* de las dos naturalezas en Cristo. En su cristología adquiere un papel preponderante la afirmación de la unión hipostática, a través de ella se da la síntesis definitiva entre lo creado y lo Increado.

Dios se hizo hombre para restaurar la creación y unir en sí todas las cosas separadas. La síntesis de Dios es Cristo, *mediador*, persona teándrica. El misterio oculto antes de la creación del mundo y revelado al final de los tiempos fue la encarnación: la síntesis hipostática. Por esta razón dirá Balthasar que la ontología y cosmología de Máximo son «cristología extensiva»<sup>375</sup>:

«El misterioso juego de fluctuación entre luz y espejo, santificante y santificado, verdad y símbolo, presencia y velo, que hay en la relación entre las dos naturalezas del Cristo, deja en sí mismo transparentar el misterio cósmico como si estuviese concentrado en una grandiosa lente de aumento»<sup>376</sup>.

La cuestión que se puso en juego en Calcedonia fue la unión en Cristo de las dos naturalezas. Pero esta unión, a su vez, era reflejo de otra: la unión entre Dios y el mundo, lo creado y lo Increado. Nestorio no había sido capaz de unir suficiente y Eutiques unió demasiado, porque ambos no pudieron o no quisieron imaginar una síntesis que no fuera al nivel de las naturalezas. Nestorio la describió como «síntesis de facultades naturales», una unión meramente «moral» y Eutiques la concibió como «unidad natural». La solución se produjo situando la síntesis en la dimensión del ser personal y no en el de la naturaleza o esencia. «La unidad entre Dios y el mundo no podía expresarse en una mera filosofía de la “esencia”»<sup>377</sup>. Hubiera supuesto la emergencia de una nueva esencia, propia y exclusiva de Cristo, la resultante de la

<sup>371</sup> H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 101.

<sup>372</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 103.

<sup>373</sup> H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 114.

<sup>374</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 48, 1080C, 222.

<sup>375</sup> H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 180.

<sup>376</sup> H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 181.

<sup>377</sup> H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 183.

*fusión*. Lo que emerge realmente de Calcedonia es una nueva filosofía, una «metafísica del ser personal»<sup>378</sup> o, en palabras de Zizioulas, una «ontología de la persona».

Una nueva categoría aparece con fuerza en el panorama teológico con el propósito de dar soporte a esta ontología. Me refiero al «modo de existencia» (*τρόπος*), expresión tomada prestada de la teología trinitaria de los Capadocios. Pero esta trasposición del lenguaje trinitario al cristológico tuvo sus detractores, Pirro entre otros. En su contra, Máximo argumentará que no puede haber afirmación cristológica que contradiga una trinitaria y viceversa.

El «modo de existencia», como ya apuntaba la teología trinitaria, es una categoría totalmente independiente de la *ousía*<sup>379</sup>. ¿Cómo dar cuenta de lo acaecido en la unión hipostática sin caer en la explicación «esencialista»? Las naturalezas en Cristo permanecen las mismas, la novedad está en su modo de existencia absolutamente único. El «modo de existencia» es una categoría que trasciende las naturalezas. Con ella podemos dar cuenta al mismo tiempo de la continuidad y discontinuidad de la persona de Cristo con respecto a la persona humana. Esta tensión queda perfectamente expresada por Balthasar cuando dice: «todo aquello que pertenece al hombre se encuentra en este nuevo modo, pero nada en él es “meramente humano” (...), un “simple humano” (...), más bien aparece como misteriosamente impregnado y habitado por Otro»<sup>380</sup>.

En su batalla contra los monoteletas Máximo comprenderá que en la síntesis del Cristo, operada por la unión hipostática, juega un papel decisivo la libertad. ¡Por eso la superación de la distancia entre la naturaleza creada y la increada se da en el nivel de la hipótesis-persona! Dios puede (y ha querido) variar su «modo de existencia» y hacer posible la relación ontológica con otra naturaleza sin perder su alteridad<sup>381</sup>; sin que ninguna de las dos naturalezas la pierda.

La dualidad «alma-cuerpo» queda, desde este momento, superada en favor de otra dualidad —porque, fenoménicamente, el hombre se experimenta dual y esto debe ser expresado formalmente—: «persona humana-naturaleza humana»; ser-existencia, bajo el imperativo «llegar a ser» como respuesta a una llamada.

Máximo introdujo una distinción crucial no sólo para la discusión cristológica sino también para la relación entre antropología y cristología. Él viene a afirmar: no es lo mismo la *voluntad natural* que la *libre elección* (*γνώμη*). El logos natural del hombre no se opone en absoluto a la voluntad de Dios. La elección de Adán fue actuada por su libertad individual (*γνώμη*), no por la libertad de su naturaleza. La *γνώμη* es aquello

<sup>378</sup> «Quale punto ultimo di sovranità e libertà in Dio, da cui restano dipendenti ogni realtà e qualità della creatura, e di conseguenza —giacché la creatura è immagine di Dio— anche punto ultimo nell'essere creaturale, che, al di sopra d'ogni “natura” e d'ogni “essenza”, rappresenta un centro ultimo di libera potenza entitativa e al contempo, però, di radicale relazionalità a Dio». H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 182.

<sup>379</sup> «*τρόπος τῆς ὑπάρξεως* (εὐπόστασις) vengono contrapposti ad *οὐσία*, che viene spiegata di nuovo come *λόγος τοῦ εἶναι*». H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 191, n. 70. Una cosa es el logos del ser, y otra cosa es el modo de ser (*τοῦ πῶς εἶναι τρόπος*). Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 5, 1053B, 594.

<sup>380</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 186.

<sup>381</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 44.

que la persona hace con el movimiento que procede de su naturaleza; el libre albedrío de las hipóstasis creadas, condición de posibilidad del pecado<sup>382</sup>. El pecado es ir —por libre elección— *contra natura*; «en contra de lo que a su naturaleza conviene»<sup>383</sup>.

Gracias a esta distinción entre *naturaleza* y *modo de existencia* podemos seguir confesando que Jesús es *consubstancial* a nosotros según la humanidad y, al mismo tiempo, que en él no hubo pecado, pues el pecado no es una propiedad de la naturaleza humana sino el resultado de la libre elección del hombre.

Tras el pecado de Adán, la naturaleza humana ha quedado configurada según un modo de existencia (*τρόπος ύπαρξεως*) diferente del que poseía el Adán prelapsario. Cristo asumirá la naturaleza humana íntegra pero no el *trópos* del hombre caído. Despojarse y vaciarse es lo que hará el Hijo eterno del Padre, revistiéndose de un nuevo «modo de existencia», la *forma servi*. Así lo expresaba el Confesor: «aquél que existía antes de todos los eones, o mejor el creador mismo de los eones, se ha humillado y vaciado por espontánea decisión y sin constricción alguna por nosotros, hombres, y se ha hecho hombre para la restauración y renovación del Universo»<sup>384</sup>.

Quizás el momento histórico de máxima expresión de este vaciamiento fue Getsemaní. Allí la síntesis personal de naturalezas se manifiesta en el nivel de las voluntades, porque fue en este nivel último de la persona, el de su libertad, donde se desencadenó el drama<sup>385</sup> de los orígenes. En Jesús, voluntad humana y voluntad divina, siendo distintas, llegaron a un perfecto acuerdo queriendo lo mismo<sup>386</sup>: «no se haga mi voluntad sino la tuya». De esta forma, la naturaleza humana ha alcanzado en Cristo su plenitud, su «altísima vocación», la *divinización*: «pues el Verbo, asumiendo toda la naturaleza humana, mediante dicha ascensión, la divinizó por entero»<sup>387</sup>.

El «diálogo» de voluntades que tuvo lugar en la hipóstasis del Verbo encarnado es reflejo del diálogo que todo hombre está llamado a vivir con Dios. Un diálogo que establece una relación por un lado *asimétrica*, como no podía ser menos y por otro, absolutamente respetuosa de la alteridad. Esta relación no es ni más ni menos que la relación *filial*, por la cual todo hombre encuentra su auténtica identidad ante Dios: la de *hijo*.

Con otras palabras mucho más acertadas lo decía el papa Benedicto XVI:

«La voluntad humana de Jesús se ordena y dispone en la voluntad del Hijo. Y en tanto lo hace, recibe su identidad, es decir, el perfecto sub-ordinarse del Yo al Tú, el donarse y traspasarse del Yo al Tú, que es la esencia de quien es pura

<sup>382</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, 201.

<sup>383</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Madrid 1996, 56.

<sup>384</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Ep.* 13; 91, 517B (citado en: H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 210).

<sup>385</sup> «Perché la natura fosse sanata, era necessaria la discesa fino a quel tragico luogo dell'uomo, in cui era avvenuta la contrapposizione a Dio, cioè il peccato». H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 227.

<sup>386</sup> La unidad armónica se da en el nivel de la hipóstasis no de la naturaleza. Como expresión de esta armonía, que no deja de ser el intento imposible de expresar el misterio, podríamos decir que «è nella misura in cui si mantiene quanto è distintivamente umano che appare Dio». H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 225.

<sup>387</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, 21-22.

relación y puro acto. Cuando el Yo se dona al Tú, se transforma en libertad, porque es recibida y aceptada la “forma de Dios”»<sup>388</sup>.

La vocación del hombre no es otra que la de ser hijos. En la actitud filial del Hijo eterno del Padre emerge la filiación humana como su auténtica razón de ser (*λόγος τοῦ [εἰδ] εἶναι*). Esta es la verdadera identidad humana. Visto no desde el hombre, sino desde la perspectiva de Dios, la conclusión es la misma: la propiedad hipostática del Verbo encarnado es esta actitud filial<sup>389</sup>, como no podía ser de otra forma, ya que la *génnesis* es la *idiótes* de la segunda Persona de la Trinidad. Esta filiación es fundamento de nuestra filiación adoptiva. Y porque se da en el nivel de la hipóstasis, es decir, del modo de existencia, podemos nosotros, que no somos de naturaleza divina, acceder a ella.

La síntesis hipostática consiste en que la persona divina que es el Dios por esencia «posee la libertad de ser sí misma incluso fuera de sí misma, en el ámbito creatural». Esta es la libertad absoluta que sólo posee la Persona. Expresado existencialmente es el «desposeerse» del amor; negarse —ónticamente— a sí mismo. La *kénosis* del Cristo no es destrucción de su libertad sino más bien la plenitud de su desarrollo ya que en ella se manifiesta el perfecto acuerdo de voluntades entre el Padre y el Hijo. Él manifiesta el destino del hombre y la forma de su *divinización*: el *éxtasis* libre, para que deseemos ser movidos por la fuente de la cual procedemos y queramos sólo lo que Dios quiere<sup>390</sup>.

Se abre aquí la controversia calcedonismo-neocalcedonismo en su expresión más sutil. Balthasar reconoce que Máximo supera la gran tentación cristológica procedente de Alejandría, desde Atanasio hasta Cirilo, de que la carne sea mero instrumento pasivo del *Logos*. Con Máximo —afirma el teólogo suizo— vence Alejandría, pero también Antioquía. Ahora bien, queda pendiente explicar la verdad paradójica de que tras la síntesis, el Dios-Logos no ha mutado pero tampoco es «mero Dios»<sup>391</sup>.

Esta «inquietud» cristológica la ha manifestado también W. Pannenberg:

«Mediante el conocimiento en sí mismo cierto de que la existencia humana de Jesús en el conjunto de su proceso histórico tiene el fundamento de su unidad y de su sentido (y, por tanto, también de su facticidad) en el hecho de que Jesús es el hijo eterno de Dios, se encubre el acontecimiento efectivo de la unión de Dios y hombre en la realización temporal del proceso vivido de Jesús»<sup>392</sup>.

Un encubrimiento que debe salir teológicamente a la luz. Máximo exploró el fundamento de la unión hipostática en su expresión histórica a través de la manifestación en Cristo de sus dos voluntades durante su agonía en el huerto de Getsemaní. Lo que no llegó a decir es que aquello fue la última etapa de un «aprender

<sup>388</sup> J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Miremos al Traspasado*, 49-50.

<sup>389</sup> «"Persona" constituye un concepto relacional, y puesto que la relación de Jesús con el Padre por su entrega a él es idéntica a la relación con el Padre expresada en la calificación de "Hijo", por esto Jesús en su entrega humana al Padre es idéntico con la persona eterna del Hijo de Dios». W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974, 422.

<sup>390</sup> Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 7, 1076B, 218-219.

<sup>391</sup> H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 217.

<sup>392</sup> W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, 421.

sufriendo a obedecer» y aunque no debemos pensar la división interna en Cristo, sí, en cambio, bajo el supuesto de que su naturaleza humana es movimiento, podemos imaginar que la armonía entre ambas voluntades debió darse, como todo lo humano, siguiendo un proceso que culmina con el asentimiento incondicional de la voluntad humana a la divina en Getsemaní y la cruz: «todo está cumplido».

De esta forma el eje dinámico de la cristología quedaría bien articulado con el eje estático, que toma en cuenta la ontología del Cristo sin introducir en la reflexión el tiempo. Tiempo e historia son inseparables, como ya vimos, de la ontología creatural de Máximo, por eso han de estar presentes a la hora de pensar el «modo de la unión».

Pannenberg ha insistido en esta cuestión decisiva:

«La unidad de Jesús con Dios se lleva a cabo por su entrega humana al Padre, y este autoabandono que sólo llega a su plenitud con la crucifixión debe distinguirse de la dependencia ontológica de la existencia humana de Jesús en conjunto referida a la persona del Logos. La cristología neocalcedonense, sin embargo, no percibía ni esta distinción ni en general el problema específico de la realización de la unidad humano-divina en el proceso existencial humano de Jesús»<sup>393</sup>.

Este «pequeño» punto ciego que queda en Máximo fuera del pleno reconocimiento de la humanidad de Cristo lo aborda Balthasar en su obra sobre el Confesor. El teólogo suizo centra la discusión en torno a la ausencia de *γνώμη* en Cristo que afirmaba el bizantino. Podría parecer que tal ausencia disminuye la humanidad de Cristo. Si la determinación personal (*προαίρεσις*), en última instancia, pertenece a la hipóstasis del Verbo, deberíamos pensar que a Cristo, todo el drama de la libertad humana, ni le rozó. ¿Cómo seguir afirmando que es «perfecto en su humanidad»? Balthasar<sup>394</sup> reconoce aquí un «punto flaco» en la cristología del Confesor y trata de darle una explicación.

Ante todo hay que aclarar el significado de *γνώμη*. En el huerto de los olivos, Cristo representa la oposición finisecular del hombre a Dios: el drama de la libertad. Pero lo hizo sin escindirse él mismo, permaneciendo en su integridad personal.

No querer morir no es mera debilidad de su naturaleza. Es la misma voluntad espiritual (natural), que está llamada a la vida<sup>395</sup>, la que se resiste contra aquello contrario a su *logos*. Una aspiración anterior al acto de voluntad, previa incluso a la consideración sobre la posibilidad o imposibilidad de alcanzar lo deseado. La *γνώμη* no es esto. La *γνώμη* surge de un paso ulterior, el de la búsqueda de «posibilidades». De la condición *gnómica* surge la decisión de la voluntad (*προαίρεσις*),

«que en el hombre reposa sobre la doble situación de un querer natural por un lado y de un no poder plenamente prever por el otro. La libertad de elección no es una perfección pura: está circunscrita al límite de la doble necesidad y miseria de realizar una elección en base a una coacción

<sup>393</sup> W. PANNENBERG, Fundamentos de Cristología, 421.

<sup>394</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 233.

<sup>395</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 228.

ineluctable (el estado de criatura proyectada) para realizar el propio ser y, por eso mismo, deber elegir cuanto no se ve con total claridad»<sup>396</sup>.

«Pero en Cristo la *γνώμη* es imposible, porque está ligada a la incapacidad de abarcar de un vistazo el fin y los medios»<sup>397</sup>. La *γνώμη* ve «posibilidades»; justo lo que Cristo, en cuanto ser orientado únicamente hacia el Bien, en cuanto Sumo Bien, no contempla. «En su única hipóstasis divina no había espacio para el ensayo y la duda»<sup>398</sup>. Es cierto que Máximo habla de la «curación de la *γνώμη* humana como retorno a una rectitud natural»<sup>399</sup>; lo cual significa que ésta, en su estado «sano», consiste en la adecuación de la voluntad personal y la natural. En Cristo se daría esta perfecta armonía. La pregunta es cómo. ¿Una armonía ausente de conflicto?

El Bien, en el pensamiento Maximiano, es el acto de ser. Entre el «ser» y el «llegar a ser» hay tensión pero no fractura, no conflicto. Este espacio entre el «ser» y el «llegar a ser» lo ocupa la *εὖ εἶναι*. Cristo, al asumir la naturaleza humana, asume el movimiento inherente de la criatura que va del ser al ser-para-siempre. La tensión entre ambos polos es expresión de la historicidad de la criatura humana; la fractura, por contra, procede del pecado. «Aquello que en nosotros separa la posibilidad del estado habitual de realización y efectividad, es un espacio de “tensión”, no de interrupción»<sup>400</sup>. Cristo asumió el carácter histórico de nuestra existencia, asumió la tensión, pero no la interrupción.

Balthasar, pensando a partir de Máximo, le concede, digamos, la ausencia de *γνώμη* en Cristo, a cambio de reconocer en él esa tensión —que no es interrupción— hecha de elecciones históricas en favor del Bien; sin bandazos pero sin ahorrarle la obediencia cotidiana a la voluntad de Dios<sup>401</sup>.

## 4.2 Cristología de Zizioulas: superación de la dialéctica creado-inecreado

A riesgo de repetir muchas de las cosas dichas hasta ahora, hemos de adentrarnos en el uso que Zizioulas hace de la cristología de Máximo el Confesor. La idea de síntesis es la que nos da la clave de esta cristología. Síntesis como superación de una dialéctica, la de lo creado y lo Increado, por medio del acontecimiento de la encarnación.

El fin de la creación es su recapitulación en Cristo. El hombre fue creado como mediador, «sacerdote» de la creación, con la misión de reunir todas las cosas en Dios<sup>402</sup>. Entonces Dios se hizo hombre para unir en su persona lo que el hombre había dividido. «Cristo encarnado es idéntico a la definitiva voluntad amorosa de Dios, de forma que el sentido del ser creado y el propósito de la historia son simplemente Cristo encarnado. Todas las cosas se hicieron teniendo a Cristo en mente, o más bien en el

<sup>396</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 228.

<sup>397</sup> H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 229.

<sup>398</sup> H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 229.

<sup>399</sup> H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 232.

<sup>400</sup> H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 233.

<sup>401</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 233.

<sup>402</sup> Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 41, 1305BC, 455.

corazón, y por ello, *independientemente de la caída del hombre, hubiese habido encarnación*»<sup>403</sup>.

La primera teología patristica quiso salvar la distancia entre Dios y el mundo por medio del Logos. Inspirados en el prólogo del cuarto evangelio los padres pensaron la mediación salvadora de Cristo desde este concepto de raíces estoicas. La salvación se expresaba como un acontecimiento de comunión entre los logoi y el Logos. Ésta debía darse mediante la contemplación, la «iluminación y el conocimiento (gnosis)»<sup>404</sup>. Pero este intento trajo serias dificultades porque «una ontología gnoseológica es inevitablemente “totalitaria”»<sup>405</sup>. Tal modo de comprender la comunión o, más exactamente, la *participación* ponía en peligro la alteridad entre los logoi y el Logos. Corresponde a Máximo haber modificado esta idea hasta alcanzar una comprensión del Logos como «principio personal»<sup>406</sup>.

Zizioulas quiere destacar la importante tarea que desarrolló Máximo al devolver el equilibrio a Alejandría desde Antioquía sin por ello caer en el exceso de Nestorio. Me refiero a la Cristología *Logos-sarx* que imperó desde Atanasio, pasando por Cirilo hasta Calcedonia y aún más, hasta la interpretación que Máximo hará del concilio calcedonense. Pannenberg la ha descrito como una cristología del «ropaje» humano del que se reviste el Logos<sup>407</sup>.

Veamos cuáles son las correcciones que —a juicio de Zizioulas— introdujo Máximo a la teología de Logos: 1) «Los *logoi* de la Creación son *providenciales*»<sup>408</sup>. Proceden de la libertad de Dios, de su voluntad y amor. 2) «El Logos en cuanto Persona unifica en sí los *logoi*». «No es un *nous* sino el Hijo eterno del Padre»<sup>409</sup>. Los *logoi* entrando en comunión con el Logos no pierden su identidad sino que permanecen en su naturaleza creatural. La alteridad entre Dios y el mundo queda salvaguardada de modo personal por la unión hipostática.

La unión hipostática resulta del cambio en el «modo de ser» del Verbo que asume la *forma servi* permaneciendo su *logos* inalterado. «Dios supera la distancia variando su propio *tropos*»<sup>410</sup>. Esta modificación es obra de su voluntad absolutamente

<sup>403</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 109. Esto no excluye que Máximo dé a la encarnación un propósito «reparador» de aquello que el hombre había arruinado.

<sup>404</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 37. «El tema de la salvación como conocimiento es familiar a los padres de la Iglesia, en particular a los de las primeras generaciones cristianas» B. SESBOUÉ, *Jesucristo, el único mediador: Ensayo sobre la redención y la salvación*, Salamanca 1990, 143. Zizioulas incluye a Evagrio y Orígenes en esta línea: Cf. *Ibid.*, 37.

<sup>405</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 37.

<sup>406</sup> En honor a la verdad, habría que decir que Máximo lleva a la cumbre del pensamiento la «personificación» del Logos, ya iniciada y desarrollada anteriormente como atestigua la historia de los primeros concilios y del desarrollo del dogma cristiano.

<sup>407</sup> W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, 359.

<sup>408</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 39.

<sup>409</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 39.

<sup>410</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 40. «El gran misterio de la encarnación sería absolutamente inconcebible (al menos en términos calcedonenses), si no fuese por el hecho de que tanto el ser divino como el humano existen no sólo como naturalezas, sino como hipóstasis —no sólo como logos, sino como tropos—» (*Ibid.*, n. 35).

libre. De esta forma se pone de manifiesto una cierta *subordinación* ontológica de la naturaleza a la hipóstasis<sup>411</sup>.

El «modo de existencia» es aquello que la libertad hace con la naturaleza que le es dada y por la cual no está determinada; es el acto libre de apropiación de la naturaleza<sup>412</sup>. Sólo Dios es de esta forma libre absolutamente. Cristo es el hombre libre no por su capacidad de elección entre todas las posibilidades sino por la libre autodeterminación de su propia naturaleza o logos. Cuando los monotelitas se preguntaban qué hay de más personal que la voluntad libre (de elección), Máximo les respondía que esa libertad tiene su raíz en otra anterior y mayor, la libertad de la misma naturaleza<sup>413</sup>.

El conflicto monotelita fue una forma nueva «de monofisismo más camuflado y sofisticado»<sup>414</sup>. Tras Calcedonia, continuaba estando en juego la afirmación de la integridad de ambas sustancias en la persona de Jesucristo. Zizioulas está convencido, y así lo hace ver, de que con la fórmula de Calcedonia, especialmente con las expresiones «sin confusión» y «sin división», no sólo se sentó un fundamento cristológico inamovible; también se ofreció al pensamiento una afirmación cosmológica y filosófica de primer orden.

Con la síntesis de Cristo, lo creado, que es por su propia naturaleza trágico —«pues su existencia se halla determinada por la síntesis paradójica de dos elementos que se excluyen mutua y absolutamente: la vida y la muerte, el ser y la nada; y todo porque su ser tuvo un comienzo, un “punto de partida”»<sup>415</sup>— encuentra la única posibilidad de subsistir y vencer su orientación a la *nada* por medio de la comunión con lo Increado en una unidad ontológica superior: la Persona del Hijo eterno del Padre.

Lo creado, para vivir y existir para siempre, fuera de las garras de la muerte, debe permanecer unido a lo Increado en una unión que le permita seguir siendo lo que es. Para ello debe salir de sí mismo (*éxtasis*) y ponerse en movimiento hacia el otro. Pero el misterio de la condescendencia divina nos ha mostrado que el Dios increado ha tomado la iniciativa moviéndose hacia la criatura humana para entrar en comunión con ella. Cristo unió «en el amor la naturaleza creada a la increada —¡oh portento de la entrañable filantropía de Dios por nosotros!— (...) Algo admirable, el ser que es totalmente inmóvil según su naturaleza, se movió, por así decir, estando inmóvil y sobrepasando su propia naturaleza»<sup>416</sup>.

Esta unión es *sin división y sin confusión*. Sin confusión porque supera pero no elimina la dialéctica. «”Sin confusión” —porque— salvaguarda la libertad, del mismo modo que “sin división” salvaguarda el amor»<sup>417</sup>.

<sup>411</sup> «El Concilio de Calcedonia no fue aceptado por los monofisitas y nestorianos, porque no aceptan la distinción de Calcedonia entre *φύσις* e *ὑπόστασις*». S. ZAÑARTU, *Historia del dogma de la encarnación*, 67-68.

<sup>412</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 194.

<sup>413</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 196.

<sup>414</sup> G. URIBARRI, *La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos: Gregorianum 91 (2010) 240-254*; aquí 249.

<sup>415</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 324.

<sup>416</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua 41*, 1308BC, 457-458.

<sup>417</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 328.

Los monoteletas habían querido «confundir» las dos naturalezas resolviéndolas en una sola libertad-voluntad lo cual significaba, a efectos prácticos, que la voluntad creatural quedaba subsumida en la increada.

Si hubiera que determinar dos puntos de apoyo sobre los cuales se sostiene el concepto de persona expuesto por I. Zizioulas, éstos serían: libertad y amor. No hay inmortalidad posible —ser-para-siempre— sin amor y sin libertad. No hay *ser* verdadero, pues eso es la inmortalidad, sin amor y sin libertad. Estas dos notas ya sonaban cuando escuchamos la melodía teológica de los Capadocios. Aquellos nos dijeron sobre Dios que es «Aquel que existe como comunión de amor en libertad de identidades irreemplazables e irrepetibles, es decir, de verdaderas personas en sentido ontológico absoluto»<sup>418</sup>. Son las mismas notas del rumor de fondo de la creación *ex nihilo* tal como la describimos al principio de este trabajo. Una creación que sólo es explicable como obra espontánea y libre del amor de Dios. Por eso, la victoria sobre el movimiento que la arrastra hasta su origen, el no-ser, sólo puede provenir del amor de una persona absolutamente libre. De otro modo estaríamos hablando de una naturaleza imperecedera por sí misma y así sólo es la naturaleza increada. «La supervivencia de la creación —afirma Zizioulas— es el contenido ontológico de la cristología»<sup>419</sup>.

Toda la reflexión del teólogo ortodoxo acerca de la persona desemboca en este punto con una propuesta: una ontología de la persona. A ella dedicaré la última parte de este trabajo.

Ahora hemos de dar un paso adelante preguntándonos por las consecuencias antropológicas de la cristología expuesta hasta aquí. Para ello seguiremos avanzando de la mano de Máximo el Confesor, tal y como hace Zizioulas.

### 4.3 Cristología y antropología

De momento observemos con el prisma bizantino la creación. Toda ella es movimiento, pero ¿hacia dónde? La creación está orientada a la comunión con su Creador y «gime con dolores de parto» (Rom 8, 22) hasta que se consume su fin. Máximo ha introducido en el mismo ser creatural el movimiento *erótico* en vistas de la comunión. Este movimiento es *éxtasis* de sí hacia el Otro, deseo orientado cuyo término no es el infinito, como parece apuntar Levinas<sup>420</sup>, sino el descanso prometido.

Zizioulas<sup>421</sup> muestra cómo Máximo corrige esta ontología del deseo poniendo como término del movimiento la *στάσις* entendida como *ἀεὶ εἶναι* (ser-para-siempre) que nos es dada por gracia en la comunión plena con Cristo. Él, siendo el Otro, causa de nuestro Deseo, es también su fin (*τέλος*), que se ha movido hacia nosotros hasta el punto de unírse nos en la encarnación y ahora atrae a todos hacia sí; deseándonos, mueve nuestro deseo.

El fin o propósito (*σκοπὸς*) de toda criatura está inscrito, como movimiento y deseo, en su *λόγος φύσεως*. Pero en modo alguno significa determinismo o

<sup>418</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 213.

<sup>419</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 55.

<sup>420</sup> «El Otro no es el término: no detiene el movimiento del Deseo. Lo otro que el Deseo desea, es aún Deseo». E. LÉVINAS, *Totalidad e Infinito*, Salamanca 1977, 278-279.

<sup>421</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 70-71.

naturalismo, y esto por dos motivos: uno, porque no hay *λόγος φύσεως* que no adquiriera un «modo de existencia» en un acto de la libertad; y dos porque existir según el logos de la naturaleza «significa a su vez existir en el modo en que Dios *previó* la incorporación de la naturaleza en la *hipóstasis* del Logos divino (...) Máximo quiere decir lo siguiente: el auténtico y verdadero modo de ser es aquel que se conforma a la hipostatización de la naturaleza humana en la hipóstasis de Cristo»<sup>422</sup>.

La comunión con el Otro que es Cristo no disuelve ni elimina la alteridad de todos los «otros» que somos las criaturas<sup>423</sup>. Máximo —observa Zizioulas— distingue entre dos conceptos: *diáresis* (división) y *diaphorá* (diferencia). Sin «diferencia» ningún *logos* tendría verdadera y propia identidad, o sea alteridad. «Sin *diaphorá* no hay ser, puesto que no existe el ser al margen de los seres»<sup>424</sup>. Basilio<sup>425</sup> usó este término en contexto trinitario para decir que la diferencia es algo constitutivo del ser y no accidental. La división (*diáresis*) —en cambio— es el fruto del desorden que introdujo el pecado en el mundo y que sólo es resuelto por la mediación de Cristo<sup>426</sup>. El fin de toda la creación es su «existencia *en Cristo*», sin confusión y sin división. «Desde el punto de vista cristiano, la creación no tiene otro modo de existencia auténtica si no es “en Cristo”; lo que significa, según la consideración patristica, existir en la *hipóstasis* del Logos»<sup>427</sup>.

Las consecuencias para la antropología son manifiestas. La criatura humana ha de unirse libremente al Verbo variando su «modo de existencia»<sup>428</sup>. En esto consiste la divinización, en incorporarse a Cristo para vivir en él. El auténtico «modo de existir» humano, creatural, es *en Cristo*. Tal fin no le es extraño al hombre. Está inscrito en su *logos natural*, es su razón de ser y el término de su movimiento<sup>429</sup>.

El movimiento que impulsa a la naturaleza humana es *eros* —*amor, deseo*—. Ahora bien, tiene una doble componente: «para que el eros sea una auténtica expresión de alteridad en sentido personal no debe ser simplemente *éxtatico*, sino ante todo *hipostático*: ha de ser causado por el movimiento libre de un ser particular y tener como destino último a otro ser particular»<sup>430</sup>.

<sup>422</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 88. «I molti logoi costituiscono l'unico Logos e l'unico Logos costituisce i molti logoi; l'unico è i molti in conformità alla processione, benefica e creatrice e conservatrice, dell'uno verso le cose, mentre i molti sono l'uno in relazione al movimento inverso dei molti verso l'uno, che li fa ritornare e li riconduce indietro» (MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua 7*, 1400C, 554).

<sup>423</sup> «El pensamiento de los Padres evita el peligro de una ontología totalizante proponiendo una alteridad relacional que tiene siempre su causa u origen en el otro, y que tiene como meta y “descanso” al Otro». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 76.

<sup>424</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 38. Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua 67*, 1081BC, 224.

<sup>425</sup> Cf. BASILIO, *Contre Eunome 1*, 19, Tome I, 242.

<sup>426</sup> De aquí la importancia del adverbio *ἀδιαίρετος* que se introdujo en Calcedonia.

<sup>427</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 90.

<sup>428</sup> «Dios se relaciona con el mundo mediante el cambio no de lo que cada una de estas identidades es, sino del cómo son». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 41.

<sup>429</sup> «Certamente, se si muove conforme al logos, quel'essere razionale sarà in Dio, perché in Dio preesiste il logos del suo essere». MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua 7*, 180C, 222. Ser según la naturaleza (*κατά φύσιν*), es la forma más elevada de existencia. La desviación es ser *παρά φύσιν*. Según la naturaleza es según el logos de ésta (*κατά τὸν λόγον τῆς φύσεως*), que está orientado a un fin, *σκοπὸς* o *τέλος*. Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 88.

<sup>430</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 95.

Nada mejor que acercarnos a las mismas palabras de Máximo para comprender esta idea:

«Aquello que es racional (...) ama aquello que ha pensado; y si ama, seguramente experimenta el salir de sí hacia el objeto, en cuanto es la cosa amada; y si hace tal experiencia, es evidente que además se apresura; si se apresura, seguramente estimula el ímpetu del propio movimiento; y si estimula violentamente el movimiento, no se detiene hasta que no se encuentre enteramente en el objeto amado y sea todo entero abrazado por él; recibiendo de buen grado, en libertad (*κατά προαίρεσιν*) el abrazo que lo salva»<sup>431</sup>.

El fin del movimiento de las criaturas ¡es un abrazo! El abrazo del Padre (Lc 15, 20). Una comprensión tal de la comunión o de la participación «excluye toda absorción del particular en lo general»<sup>432</sup>, porque todo amor es único y «genera» unicidad-particularidad.

Surge ahora una pregunta: ¿ama el Padre a sus criaturas del mismo modo que ama a su Hijo «único»? La respuesta es ésta: las ama *en* su Hijo. «El Padre ama como única sólo a una Persona, su Hijo (...): *μονογενής ὁ ἀγαπητός* (...) por él, con él y en él, el Padre ama a todos los seres que existen, ya que los creó “en él” y “por él” (Col 1, 16-18)»<sup>433</sup>. Esto explica que Cristo haya pasado por lo peor de la existencia humana hasta descender a los infiernos: para que el Padre “pudiera” amar *en* el Hijo a todos. «El Padre os ama porque vosotros me amáis» (Jn 16, 27).

Paradójicamente la unicidad de Cristo no es exclusividad sino *inclusividad*. La existencia como particulares, como únicos a los ojos de Dios, nos la da la unión *en Cristo* (*ἐν Χριστῷ*)<sup>434</sup>. La comunión con él nos otorga esa *identidad* única de hijos amados. «Cristo es el único que puede garantizar la verdad ontológica y la supervivencia eterna de todo aquel ser que consideramos único e irrepetible, puesto que es el único en quien la muerte, que amenaza al particular con la extinción, queda superada»<sup>435</sup>.

Para terminar de extraer todo su jugo a esta idea nos hace falta un nuevo concepto que adopta Zizioulas: la «personalidad corporativa» de Cristo o el Cristo «poli-hipostasiado»<sup>436</sup>. Significa que «Cristo —tras su resurrección— no es solamente un individuo, es decir, no es “uno” sino “muchos”»<sup>437</sup>. Esta «personalidad corporativa» de Cristo no se puede concebir sin el Espíritu que siempre va asociado a la comunión. Es la obra de la comunión que realiza el Espíritu la que nos permite identificar a la Iglesia con el Cuerpo de Cristo. En Cristo, y sólo en él, es posible amar a todos los hombres, y más: a toda la creación. La exigencia de Jesús, manifestada en los días de su

<sup>431</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 7, 1073CD, 217.

<sup>432</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 97.

<sup>433</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 99.

<sup>434</sup> «En Cristo todo hombre adquiere su particularidad, su hipóstasis, su carácter personal». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 301.

<sup>435</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 100-101.

<sup>436</sup> «Las personas no son contenidas como “partes de un todo” —lo que sería ciertamente contradictorio—; más bien son hipostasiadas como *todos en comunión*». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 100, n. 168.

<sup>437</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 144.

vida mortal, de «exclusividad» en el seguimiento (Mt 10, 37; Lc 9, 59-62) ha de comprenderse desde esta clave<sup>438</sup>.

La Iglesia también es «polihipostática» en correspondencia con Cristo. En ella el cristiano experimenta una comunión que resiste la disolución impersonal y es fuente de alteridad. En ella «todo ser particular existe como hipóstasis de la única *hipóstasis* de Cristo»<sup>439</sup>. Hipostatización que es obra del Espíritu Santo en nosotros que nos congrega en la unidad para que formemos un solo cuerpo.

El Espíritu Santo cumple la misión de realizar la *comunión* de todo lo creado con Cristo y llevar la historia a su plenitud *escatológica*. No son dos misiones diferentes si entendemos la escatología como la recapitulación de todas las cosas en Cristo. Ambos aspectos, *escatología* y *comunión*, son constitutivos de la Iglesia y ambos se realizan sacramentalmente en la *eucaristía*. Para Zizioulas Iglesia y eucaristía son inseparables: «la eclesiología en la tradición ortodoxa siempre ha estado determinada por la liturgia y la eucaristía (...) Tanto la escatología como la comunión constituyen elementos fundamentales de la comprensión ortodoxa de la eucaristía»<sup>440</sup>.

En la Iglesia se vive el «*modo eucarístico de ser*»<sup>441</sup>, una existencia en comunión y una existencia «sacerdotal». El cristiano, *en Cristo*, realiza su misión de mediador entre Dios y la creación elevando (*anáfora*) todo lo creado (representado en los dones) a la comunión con Dios<sup>442</sup>. La creación no es libre para hacerlo por sí misma. Por medio de la acción humana, que eleva las manos con los dones, y la acción del Espíritu que los transforma (epiclesis), la creación —incluidos nosotros— se integra en el cuerpo de Cristo resucitado. De aquí brota el carácter escatológico de la eucaristía que apunta al *ser-para-siempre*. Ignacio de Antioquía la llamaba: «medicina de inmortalidad, remedio para no morir sino para vivir siempre en Jesucristo»<sup>443</sup>.

Por el bautismo pasamos a formar parte de esta Iglesia. Pero este formar parte no es meramente jurídico o moral, es ontológico. Entramos en la «existencia eclesial» por medio de un nuevo nacimiento. Máximo relaciona el triple movimiento óntico de la criatura y sus tres correspondientes modos de ser con tres nacimientos: por el nacimiento natural se nace al *ser* a partir de otros seres; por el bautismo al *bien-ser*, y al *ser-para-siempre* se nace por la resurrección, «por la cual somos transformados por gracia en vistas del *ser-para-siempre*»<sup>444</sup>.

El siguiente capítulo hemos de dedicarlo a la antropología a partir de este esquema tripartito. Sabemos ya que la persona no es un *datum*; que lo dado por Dios es la capacidad y la libertad de devenir personas. Devenir que en expresión de Zizioulas es el paso de la existencia biológica a la existencia eclesial.

<sup>438</sup> También la razón por la cual la Iglesia ha predicado siempre la necesidad del bautismo para la salvación, porque éste es el comienzo del vivir en Cristo, configuración a él. No puede haber salvación sin aceptación de Cristo (habrá que ver cómo de explícita es ésta... Sólo Dios lo sabe). Cf. *Lumen Gentium* 14-16.

<sup>439</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 101.

<sup>440</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 145.

<sup>441</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 105-106.

<sup>442</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 125.

<sup>443</sup> IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Efesios* 20, 2 en *Ignacio de Antioquía: cartas*, Madrid 1991, 127.

<sup>444</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 42, 1325B, 475. Cf. I. H. DALMAIS, «Maxime le Confesseur» en M. VILLER, F. CAVALLERA et al., *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique* X, 844.

Hay una correspondencia, a mi modo de ver, entre estas dos expresiones de nuestro teólogo y las otras de Máximo: *ser*; *bien-ser*; *ser-para-siempre*. Este esquema articulará la reflexión del siguiente capítulo.

## 5. SER PERSONA: SIGNIFICADO EXISTENCIAL

Hasta aquí apenas hemos abordado la situación real, actual, del ser humano. Porque el hombre negó la vocación a la que había sido llamado. No obedeció el *logos* de su naturaleza que le movía hacia su fin y se desorientó volviendo la espalda a Dios. Frustró la vocación de *mediador* y en vez de unir la creación con su Creador, dividió dividiéndose.

Zizioulas traza los contornos de la persona a partir de dos focos: la teología y la fenomenología del hombre. Una vez fraguado el concepto de persona en las disputas teológicas podemos aplicarlo a la existencia humana. Ahora bien, Zizioulas se pregunta, ¿la persona humana es el hombre fenoménico; aquél del que tenemos experiencia cotidiana y que podemos describir a partir de sus cualidades; éste cuya existencia se nos presenta dramática? Porque el hombre experimenta una división interna entre lo que es y lo que está llamado a ser. Habiendo interrumpido el movimiento del ser hacia el ser-para-siempre, lo que debía en él ser tensión hacia el bien (*εὖ εἶναι*) se ha convertido en conflicto y división. Sabemos que no se alcanza el reposo en el abrazo del Padre sin que haya una decisión de la libertad, una elección personal e hipostática que en Adán fue rebelarse contra su propia voluntad natural. Por eso el nuevo nacimiento que restaure la naturaleza caída exige también una elección libre. En Cristo y sólo en él se armonizaron la voluntad natural humana con la libre determinación personal liberando al hombre del conflicto entre necesidad y libertad<sup>445</sup>. La auténtica en-hipostatización de la naturaleza humana se da en la persona de Cristo por medio de un acto absolutamente libre. Como dice Von Balthasar: la hipóstasis del Verbo encarnado «no debe su origen a una génesis (*γένεσις*) natural, la debe a una asunción soberanamente libre (*πρόληψις*)»<sup>446</sup>.

Esta es la persona auténticamente libre, hasta el punto de humillarse y vaciarse por amor, de «negarse a sí mismo». El Máximo místico lo describe en estos términos: «Aquél que existía antes de todos los eones, o mejor el creador mismo de los eones, se ha humillado y vaciado por espontánea decisión y sin constricción alguna por nosotros, hombres, y se ha hecho hombre para la restauración y renovación del Universo»<sup>447</sup>. La antropología debe partir de aquí, del fin, como asegura Máximo y con él Zizioulas. El Verbo encarnado y resucitado ha revelado quién y qué es el hombre

Tal libertad, tal espontaneidad en el ser humano, criatura, no es posible porque «en cuanto ser perteneciente a una especie, está inserto en un contexto cósmico; es un “elemento” del mundo, “depende” de miles de hilos, de miles de influjos, de mil destinos, es “pasivo”; en una palabra: no es pura persona»<sup>448</sup>. Todos estos condicionantes; todo el conjunto de generalidades en que está inmersa la particularidad de cada hombre, ejercen una fuerza de resistencia contra su personalización. El hombre no es plenamente persona. En este sentido podemos aceptar que sea llamado «animal

<sup>445</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 198.

<sup>446</sup> H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 210.

<sup>447</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Ep.* 13; 91, 517B (citado en: H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 210).

<sup>448</sup> H. U. VON BALTHASAR, Massimo il Confessore: Liturgia cosmica, 209.

racional»<sup>449</sup>, en cuanto resultante de un proceso de evolución a partir del cual ha emergido un nuevo carácter adaptativo que bien podemos llamar «autoconciencia». Su ser y su existencia le son dadas por sus progenitores y en último término por la especie a la que pertenece. Es siempre un «miembro de», un «caso» particular de algo general, una parte integrante de un todo. Pero también el hombre es más, mucho más: es «persona» o más bien está llamado a serlo. Por un lado es lo que recibe, por otro llega a ser aquello que libremente hace con lo que recibe. Esta condición dramática del hombre con la que nace a la vida es lo que Zizioulas llama la «existencia biológica». Describámosla con más precisión.

## 5.1 La existencia biológica

Cada hombre que viene al mundo es una «hipóstasis biológica». Este modo de existencia, a pesar de acarrear consigo la herencia del pecado, no está exento de amor: el nacimiento de un hombre es producto del amor entre dos personas<sup>450</sup>. Recordemos que, en su situación original, el hombre como criatura existía según el dinamismo: *εἶναι - εἶναι εἶναι - ἀεὶ εἶναι*. Al primer estadio, el del *ser*, correspondería la *hipóstasis de la existencia biológica*<sup>451</sup> cuya causa es sólo Dios. Lo dado en el *ser* es presupuesto de lo adquirido en el devenir personal.

El hombre recibe con su *ser* el *logos* de su naturaleza para que obrando libremente el bien (*εἶναι εἶναι*) alcance el ser-para-siempre por medio de su hipostatización en Cristo<sup>452</sup>. La «estructura teleológica»<sup>453</sup> constitutiva del ser del hombre no desaparece con el pecado, sigue existiendo como anhelo, deseo de comunión y eternidad. El «inmortal anhelo de inmortalidad» del que nos hablaba don Miguel de Unamuno<sup>454</sup>, que no puede desligarse de la experiencia del amor «porque nada nos penetra más de la esperanza y la fe en otro mundo que la imposibilidad de que un amor nuestro fructifique de veras en este mundo de carne y apariencias»<sup>455</sup>. Este anhelo choca dramáticamente con una doble «pasión» que tiende a destruir «aquello hacia lo que

<sup>449</sup> «Los intentos de hacer del adjetivo aristotélico “racional” una cualificación *sustancial* del hombre (por ejemplo, explicando la especificidad del hombre a partir de su “mente”, “conciencia”, etc.) no pueden aceptarse seriamente como demostrativos de que existe algo radicalmente diferente, no sólo en términos de grado, entre el hombre y el resto de los animales; pues “la diferencia de mente entre el hombre y los seres animales más evolucionados —como escribió Darwin en *El origen del hombre*— es ciertamente de grado, no de clase”». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 265-266.

<sup>450</sup> Máximo, en continuidad con la tradición patristica, relaciona pecado-reproducción sexual-muerte. Lejos de atribuir motivos morales a esta cuestión, los estudios biológicos muestran cómo la reproducción sexual, a diferencia de la asexual que aparece mucho antes en el tiempo, exige la muerte del individuo. Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 79-81, nn. 132-135; Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 171-178. La paradoja de la existencia se pone de manifiesto en que la reproducción, que lleva consigo la muerte, se convierte en un acto de amor en vistas de la supervivencia. Pero la persona sólo puede aspirar a sobrevivir en su descendencia, es decir, en lo general, en la especie. He aquí la tragedia.

<sup>451</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 64.

<sup>452</sup> «La nuova dimensione che si apre alla filosofia tra essenza (natura) ed esistenza (persona) spinge, con una certa conseguenzialità, a fare del primo polo un astratto modo dell'essere, una mera “possibilità”». H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 198.

<sup>453</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 129.

<sup>454</sup> M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 2007, 33.

<sup>455</sup> M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, 152.

tiende la hipóstasis humana, es decir la persona»<sup>456</sup>. La primera pasión es la «necesidad ontológica»: todo aquello que no está sujeto en último término a la libertad. La persona no subsiste como libertad absoluta. «No se da ninguna necesidad en la naturaleza del ser espiritual»<sup>457</sup> sentencia Máximo, que ha descubierto en Cristo la auténtica libertad. En el hombre sí se da alguna necesidad: primariamente la de existir. La segunda pasión es consecuencia de ésta; podemos denominarla la tendencia a la separación, el individualismo y en última instancia la desintegración (*διάσπασις*) de la hipóstasis que es la muerte<sup>458</sup>.

La «necesidad ontológica» se experimenta como una doble condena aparentemente contradictoria: a existir y a desaparecer. El libre albedrío supone esta necesidad que le precede; es una forma de libertad condicionada por la existencia dada. Nadie se da a sí mismo la existencia, nadie la ha elegido; la existencia misma es la «definitiva y más coartadora»<sup>459</sup> de las necesidades. Zizioulas cita a un personaje de Dostoievski para mostrar con toda crudeza la dramaticidad de la libertad humana. Kirilov, uno de *los endemoniados*<sup>460</sup>, afirma que todo el que quiera la libertad suprema debe tener el valor de matarse. Este es el acto supremo de libertad: el suicidio. Quien se atreve a cometer suicidio se convierte en Dios. «Estas palabras de Kirilov expresan el lado más trágico de la búsqueda humana: (...) la posibilidad de afirmar su existencia no como el reconocimiento de algo dado, de una “realidad”, sino como el producto de su libre consentimiento y autoafirmación»<sup>461</sup>. Liberarse de toda necesidad es lo que hace al hombre persona, pero este intento entra en conflicto con su ser creatural.

¿Quién está libre de toda necesidad? Sólo el Increado, Dios. Si Dios hubiese creado *necesariamente* no estaría «libre de toda necesidad»; si hubiese engendrado al Hijo y espirado al Espíritu Santo *necesariamente*, tampoco estaría «libre de toda necesidad». Dios afirma su libertad ontológica<sup>462</sup> engendrando al Hijo y espirando al Espíritu. Esto es lo que Zizioulas llama el «carácter extático de Dios»<sup>463</sup>. La existencia

<sup>456</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 64.

<sup>457</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Disp.* 91, 293BC (citado en: H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, 198).

<sup>458</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 64-65.

<sup>459</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 56.

<sup>460</sup> F. M. DOSTOIEVSKI, *Los endemoniados*, Madrid, 1964.

<sup>461</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 56.

<sup>462</sup> Zizioulas repite insistentemente esta idea. La *causalidad* del Padre va unida a su libertad absoluta. Dios no existe como Trinidad «necesariamente» sino a resultas de una acto de libertad del Padre. Nuestro teólogo apoya su reflexión primeramente en Atanasio. El alejandrino había insistido en que la generación del Hijo fue voluntaria y libre (*C. Arr.* 3,66) pero más tarde, para luchar contra los arrianos, hubo de introducir la distinción entre «sustancia, a la que consideraba algo definitivo, y voluntad» (*El ser eclesial*, 95). Con esto Atanasio separaba la generación del Hijo de la creación del mundo por voluntad divina. La relación de Dios en sí y de Dios con el mundo es radicalmente diferente. La *ousía* divina era concebida desde entonces como «sustancia relacional». Atanasio no fue más allá. El testigo lo cogió Gregorio Nacianceno (*Disc.* 29, 6) quien introdujo otra distinción: el «querer» (*θέλημα*) y «aquél que quiere» (*ὁ θέλων*). El querer es común a las tres personas, pero no hay querer sin uno que quiere. El que quiere es una persona «y como tal ha de considerarse al Padre antes que a nadie» (*Comunión y alteridad*, 157). Ahora bien, digo yo, en el Hijo también podemos considerar un querer «pasivo», receptor. Pues admitiendo la monarquía del Padre no podemos decir: «hubo un tiempo en que el Hijo no quería».

<sup>463</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 58. «Con nuestra insistencia en la tesis de que Dios es extático, es decir, de que existe en virtud de ser el Padre, negamos simultáneamente no sólo la prioridad ontológica de la sustancia sobre la persona, sino también una ontología “panorámica” (cf. Levinas), que vería a la Trinidad como la coexistencia paralela de las tres personas, una especie de manifestación múltiple del ser de Dios. La insistencia en la “monarquía” del Padre por parte del pensamiento patrístico griego excluye

de Dios como comunión se debe a un acto libre del Padre, *agénnetos*, y no a la necesidad de su naturaleza divina<sup>464</sup>. «Así es evidente que el único ejercicio de la libertad de forma ontológica es el *amor*»<sup>465</sup>.

El dilema que se le presenta a la persona es éste: o libertad como amor o libertad como negación. O Cristo o Kirilov. Sólo hay dos alternativas a la «existencia necesaria»: el suicidio o la resurrección. Resurrección como prueba suprema del amor de Dios que sostiene al Hijo amado en su existencia filial más allá de la muerte.

Ambas alternativas pretenden apropiarse de la existencia. La primera negándola, la segunda afirmándola. Pero afirmar la existencia sólo puede ser verdad si es, al mismo tiempo, «existencia-para-siempre» y «existencia mía». La persona quiere existir siendo sí mismo. No le vale perpetuarse en la especie, ni tampoco disolverse en un todo informe. En su aspiración a seguir existiendo, el hombre experimenta la tensión dramática entre lo general y lo particular, entre la naturaleza y la persona<sup>466</sup>. Y no sólo referida a sí mismo, como si le preocupara sólo «mi existencia», también en la esperanza de reencontrarse con los rostros de los que amó aquí.

Ser sí mismo y ser con los otros se experimenta en el hombre, marcado por el signo del pecado, como conflicto y división.

#### *La dialéctica éxtasis-hipóstasis en conflicto*

La persona como éxtasis hay que comprenderla en el contexto del *ser* como «movimiento hacia la comunión que trasciende los límites del yo y conduce a la libertad»<sup>467</sup>. Al mismo tiempo la persona tiende a conservar su unicidad y particularidad, su ser *hipostático*. Estamos en el corazón de la concepción relacional de la persona. Balthasar dice que la *hipóstasis* huye de la definición<sup>468</sup> porque toda definición exige referentes, una serie de descriptores cuya combinación exprese el contenido de lo definido. La *hipóstasis* es el *ser en sí* (*καθ'εαυτὸ εἶναι*) y en cuanto tal trasciende la mera suma de propiedades de su naturaleza o esencia. La persona es *única*. No comparte «caracteres identificatorios» con nadie; no pertenece a ninguna especie o género. De aquí la resistencia en teología trinitaria a considerar la *ousía* como un género o una especie. No hay *ousía* sin un modo de existencia, sin *hipóstasis*. Ahora bien, y aquí surge lo paradójico, aquello que *es en sí*, que hemos llamado *hipóstasis*, «no es en su “auto-existencia” sino mediante la comunión»<sup>469</sup>. Y esto es debido al carácter extático, al modo de existencia *relacional*<sup>470</sup>. La comunión es constitutiva del ser. De esta forma quedan íntimamente enlazados el movimiento hipostático y el extático.

---

completamente una diferencia de personas justificada ontológicamente por el “horizonte” de su manifestación». *Ibid.*, 59 n. 41.

<sup>464</sup> El Padre es «el motor de la libertad divina», una libertad ontológica. «Esto es así si la libertad se entiende ontológicamente, es decir, como libertad para ser uno mismo, particularmente único, y no como libertad de “elección”, que en todo caso resulta inapropiada para la Libertad». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 157.

<sup>465</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 59.

<sup>466</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 78.

<sup>467</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 267.

<sup>468</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore: Lliturgia cosmica*, 194.

<sup>469</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 269.

<sup>470</sup> Es en la «relación (*σχέσις*) particular y única en la que un determinado “otro” es distinguido como un Otro único». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 94.

Afirmaciones de este calado no podrían hacerse sin un esfuerzo por la intelección del misterio trinitario que es el corazón de la fe cristiana. La ontología que propone Zizioulas hunde sus raíces en este misterio. Lo cual nos lleva a una cuestión de epistemología teológica que Zizioulas tiene siempre presente en sus trabajos aunque no lo haga muy explícito: «*Como teólogos, el concepto de persona que utilizamos ¿hemos de trazarlo a partir del hombre o a partir de Dios?*»<sup>471</sup>. La respuesta parece clara. Cuando pretendo abordar la persona desde su significado antropológico debo remitirme continuamente a los resultados obtenidos en el estudio de la *theologia*<sup>472</sup>. Este es el procedimiento teológico de Zizioulas y con él responde a la pregunta.

Las personas de la Trinidad son en sí mismas y son en comunión. Ni siquiera esta expresión está libre de ser malinterpretada porque la conjunción «y» no debería indicar una yuxtaposición de ambas proposiciones. La comunión en la Trinidad es constitutiva de identidad particular, es decir, de alteridad. El «otro» es fuente de identidad del «uno» y en la distancia de la alteridad se mantiene la intimidad de la comunión. Esta especie de «ser en el otro», paradójicamente, en vez de alienar, libera. Se podría decir que este es el principio básico de la ontología de Zizioulas: «lo que hace que un ser concreto sea en sí —y por consiguiente en absoluto— es, en definitiva, la *comunión*, la *libertad* y el *amor*; lo cual no debería sorprender a ningún cristiano, que cree que el mundo debe su existencia al amor libre de Dios y que hasta el mismo Dios es amor»<sup>473</sup>.

La conclusión más evidente que sacamos de la descripción que acabo de hacer es que el ser humano *no* es plenamente persona. Dije que esto se debía a su carácter creatural pero no es suficiente. El problema es que vivimos nuestra creaturalidad dramáticamente. Pudiendo elegir remar a favor de la corriente y seguir el propio *logos*, el hombre «ha elegido de propia voluntad —dirá Máximo— en vez de lo mejor y el ser, lo peor y el no-ser»<sup>474</sup>.

No es fácil, desde el pensamiento de Zizioulas, trazar una línea clara entre lo que se debe a la condición creatural del hombre y aquello que procede del pecado. La hipóstasis biológica no es consecuencia del pecado pero éste digamos que la ha detenido en su dinamismo interno hacia el *bien ser*. Si tomamos en serio la doctrina de la *creatio ex nihilo*, hemos de decir que «lo *creado es por su misma naturaleza, mortal*»<sup>475</sup> y por tanto que «la existencia se halla amenazada implacablemente por la muerte»<sup>476</sup> y el no-

<sup>471</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 222.

<sup>472</sup> «Tanto los padres capadocios, leídos rectamente, como yo mismo subrayamos que, a pesar de la “deficiencia” de algunas analogías entre las personas humanas y divinas, la verdadera personeidad sólo se halla en la Trinidad, no en la humanidad». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 223.

<sup>473</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 269-270.

<sup>474</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 7, 1085A, 227.

<sup>475</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 323. «Pues el hombre es, por naturaleza, mortal, puesto que nació de la nada. Pero, gracias a su semejanza con el que existe, si la hubiera mantenido en la contemplación de Dios hubiera evitado su corrupción natural y hubiera permanecido incorruptible (pero) la transgresión del mandato les devolvió a su naturaleza y de la misma manera que habían pasado de la nada al ser, era razonable que sufrieran con el tiempo la corrupción consecuente a su no existencia». ATANASIO, *La encarnación del Verbo*, Madrid <sup>2</sup>1997, 46-47. En términos muy parecidos se expresa Zizioulas: «(La existencia) es un don que, precisamente por ser gracia y libertad, no puede existir eternamente a partir de sí mismo. El mundo ha sido creado de tal modo que no puede existir por sí mismo, pero es amado de tal forma por Dios que está destinado a vivir. La muerte, el “último enemigo” de la existencia, debe ser vencida». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 326.

<sup>476</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 323.

ser<sup>477</sup>. Dios no concedió una capacidad natural al hombre de supervivencia en su ser. Lo cual no significa tampoco que se lo negó. La condición de supervivencia de la criatura era y es la relación con el Creador y la consecuencia de la ruptura de la amistad que les unía es el intento, prometeico, de existir *por sí mismo*<sup>478</sup>. Esta es una idea a la vez patrística y profundamente bíblica, como no podía ser menos. La gran tragedia de la muerte, para el israelita fiel, se debe a la imposibilidad de seguir alabando a YHWH en la tierra de los muertos, es decir, a la ruptura definitiva de la Alianza: «¿qué ganas con mi muerte, con que yo baje a la fosa? ¿Te va a dar gracias el polvo, o va a proclamar tu lealtad?» (Sal 29).

La pérdida de la comunión del hombre con Dios aboca al primero al no-ser, a su aniquilamiento definitivo, luego el pecado no es una cuestión «meramente» moral sino ontológica; y esto, visto en positivo, significa que el ser se constituye en la relación sin la cual lo que es deja de ser.

Pero no perdamos el hilo de nuestra descripción. Recordemos que la dramaticidad de la existencia humana se manifestaba en una doble pasión: la «necesidad ontológica» que ha quedado sobradamente explicada y la tendencia a la separación que debe ocuparnos ahora. Comenzaré con las precisas descripciones del Confesor:

El hombre, desobedeciendo a su propia naturaleza, conforme a la cual había sido creado, dio la espalda a su Creador y se volvió sobre las cosas del mundo, olvidando su misión de ofrecerlas en acción de gracias (*eucaristía*) a su Autor. «Así hizo un uso perverso de la potencia natural que le había sido dada para unir las cosas divididas según su origen y la empleó más bien en dividir lo que estaba unido, y poco le faltó para volver miserablemente al no-ser»<sup>479</sup>.

El *ékstasis* del ser personal, que es siempre un movimiento de desapropiación y salida de sí, que estaba impreso como dinamismo de su propio ser, se transformó en *apo-stasis* (distancia) entre su ser persona y su naturaleza. El hombre estaba destinado a ser sacerdote de la creación elevándola hasta la comunión con Dios Creador, pero el pecado trunca este movimiento de elevación y ofrenda y en vez abrirse, el hombre, se cierra sobre sí mismo. En el «amor a sí mismo (*philautía*)»<sup>480</sup> localizaron los padres la raíz del mal. «Amor» que brota de un movimiento opuesto al éxtasis.

Incurvado sobre sí mismo, «cada ser adquiere su identidad no mediante la diferencia hipostática que brota de la comunión, sino a través de su afirmación en contraste y oposición a los otros seres. La diferencia se convierte en división y la persona en individuo, esto es en una entidad afirmada más mediante el contraste que por medio de la comunión con el resto de entidades»<sup>481</sup>.

<sup>477</sup> «Lo creado es por naturaleza trágico, pues su existencia se halla determinada por la síntesis paradójica de dos elementos que se excluyen mutua y absolutamente: la vida y la muerte, el ser y la nada; y todo porque su ser tuvo un comienzo, un “punto de partida” (...) ¿Cómo podrá la creación superar esto, su propia tragedia? ¿Cómo conquistará la muerte?». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 324.

<sup>478</sup> «Adán rechazó al Otro como constitutivo de su ser considerándose a sí mismo como sentido definitivo de su existencia». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 63.

<sup>479</sup> MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 41, 1308C, 457.

<sup>480</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 111.

<sup>481</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 287-288.

En el estado de caída del ser personal, el *ékstasis* se torna en *apo-stasis* y la *hypó-stasis* en *dia-stasis*<sup>482</sup> (separación e individualidad). El otro se convierte en el límite a mi yo, por tanto una amenaza, mi *infierno* como diría Sartre.

El resultado del pecado es la división, interna y externa. Si persona significa comunión y alteridad, sus caricaturas son la división y el individualismo<sup>483</sup>. El pecado también afecta a la capacidad de conocer. El verdadero conocimiento es el del amor pero la división genera una forma de conocimiento «objetivo» cuya condición primaria es la distancia frente al objeto de conocimiento. El conocimiento por amor, en cambio, es conocimiento íntimo, donde la proximidad no altera el «objeto» sino más bien revela su auténtica identidad<sup>484</sup>. Esta dicotomía entre amor y conocimiento se traduce en separación entre pensamiento y acción, lo cual conlleva a actuar en contra de lo que uno piensa (*hipocresía*)<sup>485</sup> desviando el movimiento *ekstático* en el que se revela la verdad en la comunión. El esplendor de la verdad queda entonces oculto por la torsión del hombre sobre sí mismo.

Dicho esto, hay que afirmar con rotundidad que con el pecado no se pierde totalmente la tensión al bien, condición de la dramaticidad de la existencia y también de su superación. Queda «el anhelo de una comunión personal real y plena» aunque «se presenta de forma trágica»<sup>486</sup>. Y queda la libertad, «el mejor y más precioso de los bienes», según Gregorio de Nisa<sup>487</sup>, que nos entregó el Creador. En el estado de caída la libertad se presenta como la posibilidad de *elegir* entre dos alternativas, el bien y el mal. Un significado más bien ético, pero no es éste su significado primario. El verdadero contenido de la libertad es ontológico: la posibilidad de elegir la existencia o de renegar de ella. El hombre puede elegir convertirse en «cosa» o en persona<sup>488</sup>. Si elige ser persona pasará de la existencia biológica a la existencia eclesial.

## 5.2 El ser eclesial

La hipóstasis de la existencia eclesial se constituye con el nuevo nacimiento por medio del bautismo. El hombre viejo que hemos descrito como la hipóstasis biológica, da paso al hombre nuevo. Esto sólo es posible en virtud de Cristo, que es la persona libre de toda necesidad. Todo hombre aspira a esta liberación. La dramaticidad infligida por su ser creatural y por la ruptura que obró el pecado ha de ser superada. ¿Cómo? Por medio de la inserción —resultado de la libertad creatural— en la hipóstasis

<sup>482</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 287-288, n. 33.

<sup>483</sup> «Ser una persona es fundamentalmente diferente de ser un individuo o una “personalidad”, porque una persona nunca puede concebirse en sí misma, sino sólo a través de sus relaciones». I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 117.

<sup>484</sup> Por esta razón Zizioulas insiste en que nuestro estado de caída no debe ser el punto de partida para la antropología en cuanto método de conocimiento del ser del hombre.

<sup>485</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 289.

<sup>486</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 290.

<sup>487</sup> «En modo alguno le hubiera privado del mejor y más precioso de los bienes, quiero decir del favor de su independencia y de su libertad. Porque si alguna necesidad rigiese la vida del hombre, la imagen sería engañosa en esta parte, por haberla alterado la desemejanza respecto del modelo, pues, ¿cómo podría llamarse imagen de la naturaleza soberana la que está subyugada y esclavizada por ciertas necesidades?». Y seguidamente da la razón del don de la libertad: para que «la participación de los bienes pudiera ser el premio de la virtud». GREGORIO DE NISA, *La gran catequesis*, V, 9-10, 65-66, Madrid <sup>2</sup>1994.

<sup>488</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 291.

ontológicamente absoluta y libre: la persona del Resucitado<sup>489</sup>. El valor soteriológico — llamémosle «significado existencial» para respetar el vocabulario de nuestro teólogo — de la cristología brota de esta afirmación de fe: Cristo ha resucitado. Veamos en qué consiste.

Confesar que Cristo es verdaderamente Dios, la segunda persona de la Trinidad, perteneciente a la esfera de lo Increado, es afirmar que él no está sometido a ninguna necesidad. La garantía es la resurrección: liberación de las ataduras de la muerte. Para Ignacio de Antioquía, la vida significaba «*ser para siempre*»<sup>490</sup> y para Ireneo la resurrección de Cristo es prenda de nuestra incorruptibilidad<sup>491</sup>. Máximo recoge la intuición ignaciana y sitúa la verdad en el *eschaton*, al final de la historia<sup>492</sup>. De esta forma la historia, para Máximo, es un movimiento a partir del final. Este revela su verdad y la llena de sentido. «La verdad de la historia se identifica con la verdad del ser simplemente porque la historia es el movimiento del ser hacia y desde su final, que le dota de sentido»<sup>493</sup>. La resurrección fue el anticipo. Por eso Cristo resucitado se presenta en la historia como una «hipóstasis escatológica»<sup>494</sup>.

La Encarnación, por otro lado, supone la reconciliación de lo creado y lo Increado por medio de la unión hipostática<sup>495</sup>. Reconciliación que es a la vez sanación y elevación de la naturaleza humana. Toda persona humana está llamada a la unión íntima con Dios insertándose en la hipostasis del Hijo. Entonces el hombre deviene una hipóstasis eclesial cuyo inicio tiene lugar al recibir el bautismo. Este es un nacer de nuevo a un modo de ser, de existencia, que Zizioulas lo describe según tres características:

a) Unas nuevas relaciones que se dan en la Iglesia. Ya no es la «carne ni la sangre» el vínculo entre las personas sino la fe. Aquellas relaciones *naturales* estaban sometidas al imperio de la necesidad, éstas pertenecen al reino de la libertad. «Si uno viene a mí y no aborrece a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 26).

b) Un amor sin exclusividad, lo que hace del ser eclesial una «persona católica»<sup>496</sup> en su auténtico sentido. Hipóstasis no es individuo ni individualidad. Esta antropología «individualista» que va desde Boecio hasta Sartre es lo más opuesto al concepto patrístico de persona<sup>497</sup>.

<sup>489</sup> La patrística —afirma Zizioulas— sitúa la soteriología en la resurrección y no tanto en la encarnación. «El hecho de que *finalmente* la muerte sea derrotada nos da el derecho de creer que el vencedor de la muerte también era *originariamente* Dios». I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 69, n. 50.

<sup>490</sup> IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Efesios* 17, 1; 20, 2 (citado en: I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 92, n. 45).

<sup>491</sup> IRENEO, *Epidexis* 31, Madrid 1992, 118-119.

<sup>492</sup> Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Quaest. Ad Thae.*, 60, 268-271. Cf. I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 107-108.

<sup>493</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 108.

<sup>494</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 69, n. 50.

<sup>495</sup> El acento que la teología griega pone en la «unión hipostática» contrasta, según Zizioulas, con el de la teología latina en la «comunicación de idiomas». Prueba, una vez más, de la insistencia occidental en las naturalezas en detrimento de la persona. Cf. I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 69.

<sup>496</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 108.

<sup>497</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunion y alteridad*, 13.

c) El carácter escatológico de la hipóstasis eclesial. La libertad propia de la persona coexiste en tensión con la necesidad ontológica de nacimiento y muerte. Por eso la hipóstasis eclesial es también eucarística o sacramental. La eucaristía significa y realiza (sacramento) el *paso* de la hipóstasis biológica a la hipóstasis eclesial. Esta «transfiguración» es obra del Espíritu cuando le pedimos que «congregue en la unidad a cuantos participamos del cuerpo y sangre de Cristo». He aquí el fundamento del carácter escatológico, tan típicamente oriental, de la eucaristía que Zizioulas subraya con fuerza<sup>498</sup>.

En conclusión, «la hipóstasis eclesial, como trascendencia de la biológica, obtiene su ser del ser de Dios y de aquello que *será* al fin de los tiempos»<sup>499</sup>.

### 5.3 ¿Qué es la persona?

Al final de este trabajo se impone responder a la pregunta que lo ha movido tal y como el autor que hemos sometido a estudio lo hace. Para comprender qué significado tiene en el pensamiento de Zizioulas el concepto de persona, bastaría haber descrito estas tres notas que son como tres pilares sobre los que se asienta: comunión y alteridad; libertad y creatividad<sup>500</sup>. Lo dicho anteriormente ha sido un intento de justificar y llenar de contenido lo que ahora expresaré brevemente.

La persona, según I. D. Zizioulas es:

a) Alteridad en comunión y comunión en alteridad. «Es un “yo” que existe sólo en tanto que relacionado con un “tú” que confirma su existencia y diversidad»<sup>501</sup>. El modelo es la Trinidad. Sólo en Dios se da de forma íntegra este modo de existir. «La comprensión ortodoxa de la Santísima Trinidad constituye la única vía para acceder a esta noción de persona»<sup>502</sup>. En la coexistencia, paradójica, de ambos caracteres emerge el auténtico ser personal. La persona no es *individuo* aunque sí es *otro* respecto de otros. Tal idea de persona la atribuye Zizioulas a los Capadocios, al igual que descarga en Occidente la descripción de la persona como individuo y autoconciencia. Algunas voces se han levantado contra los argumentos de Zizioulas acusándolo de «existencialista». Un artículo de A. Papanikolau en su defensa describe muy bien el tenor de las críticas; su título reza así: «Is John Zizioulas an existentialist in disguise? Response to Lucian Turcescu»<sup>503</sup>. El metropolitano de Pérgamo no ha considerado necesario dedicar demasiadas palabras a defenderse, su epistemología teológica responde por sí sola a la crítica. Dirá una y otra vez que su concepto de persona no resulta de la experiencia humana sino de la revelación del Dios uno y trino.

<sup>498</sup> «La comunidad eucarística constituye un signo de que el *eschaton* puede *irrumper* en la historia, pero no ser identificado con ella». I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 175.

<sup>499</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 76.

<sup>500</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 23-26.

<sup>501</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 23.

<sup>502</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 23.

<sup>503</sup> «Zizioulas further claims, according to Turcescu, that this understanding of "person" as "individual" is absent in the Cappadocian Fathers. Turcescu then attempts to show that Gregory of Nyssa does in fact speak of "person" in terms that Zizioulas associates with the concept of "individual". By so doing, he hopes to show that Zizioulas's relational understanding of "person" cannot be attributed to the Cappadocian Fathers». A. PAPANIKOLAU, *Is John Zizioulas an existentialist in disguise? Response to Lucian Turcescu*: *Modern Theology* 20 (2004), 601.

b) Libertad. La persona es una identidad relacional y a la vez única. Es un *quién* que no puede ser subsumido en una serie de *qués*. De nuevo la paradoja: la persona es *incondicionada* aunque por su mismo ser relacional sea *causada*. Su libertad no es *independencia* de «otro» sino que es una libertad «a través» del otro. Esto sólo es comprensible como amor. Toda la reflexión en torno a la monarquía del Padre hemos de insertarla aquí. «Dios es amor porque es Trinidad»<sup>504</sup>. Nos aproximamos a una de las afirmaciones teológicas más radicales de Zizioulas: «Dios, como Padre y no como sustancia, perpetuamente confirma mediante el “ser” su *libre* voluntad de existir»<sup>505</sup>. De muy diversas formas y en distintos lugares de su obra insiste en este modo de expresar la libertad ontológica de Dios. Dios existe (en el modo en que existe: como Trinidad) por un acto soberanamente libre de su voluntad que es amor<sup>506</sup>. Tal intuición teológica hay que atribuirle —insiste Zizioulas—, en su forma todavía no depurada a Atanasio y posteriormente a los Capadocios quienes la dieron forma definitiva.

El alejandrino se dirigía a los arrianos en estos términos:

«Puesto que es Hijo por naturaleza y no por voluntad, ¿entonces el Hijo existe ahora sin que lo quiera el Padre y aunque el Padre no lo quiera con su voluntad? Ciertamente no, sino que el Hijo es también querido por el Padre y, como Él mismo dice: *El Padre ama al Hijo y le muestra todas las cosas* (Jn 5, 20). En efecto, así como el hecho de ser bueno no comenzó por voluntad y, sin embargo, no es bueno sin quererlo con la voluntad y el querer (pues lo que Él es, también es querido para Él), de igual manera el hecho de que el Hijo también exista, aunque no comenzó por voluntad, no fue sin embargo sin quererlo ni es contrario a su propósito. Así (el Hijo)... no es para Él algo no querido (...) y no existe sin que lo quiera con la voluntad (...) Que en modo alguno se introduzca, como lo hace Valentín, una voluntad que sea anterior, y que nadie, con la excusa de deliberar, se coloque entre el único Padre y el único Logos, ya que uno se volvería loco al colocar una voluntad y consideración entre el Padre y el Hijo»<sup>507</sup>.

La cuestión que aquí se plantea radica en que Atanasio quiere evitar cualquier «potencia mediadora» entre el Padre y el Hijo. La generación del Hijo es *inmediata* lo cual es garantía de consubstancialidad. La voluntad no es un *algo* que media en dicha generación, aunque esto no significa que el Padre no *quiera* al Hijo<sup>508</sup>. Si el Hijo es

<sup>504</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 24.

<sup>505</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 55.

<sup>506</sup> «No solo se puede atribuir el ser de la creación a un acto de libertad, sino que el propio ser divino es inconcebible sin ella». I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 53; «el hecho de que Dios deba su existencia al Padre, es decir, a una persona, significa que su “sustancia”, su ser, no le constriñe (Dios no existe porque no pueda sino existir), y que la comunión no es una estructura que constriñe su existencia (Dios no está en comunión, no ama, porque no pueda sino existir en comunión y amor). El hecho de que Dios existe gracias al Padre muestra que su existencia, su ser, es la consecuencia de una persona libre». I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 31-32.

<sup>507</sup> ATANASIO, *Contra arrianos* 3, 66, Madrid 2010, 354.

<sup>508</sup> Véase este «carácter mediador» de la voluntad, que determina el debate, en el siguiente texto de Atanasio: «Por eso el Padre mismo no dijo: “Éste es el que ha llegado a ser Hijo por mi voluntad”, ni tampoco: “El Hijo que tuve conforme a mi beneplácito” sino que sencillamente dijo: *Mi Hijo* (Mt 3, 17), y más bien: *En quien he hallado mi beneplácito*. Con ello ha mostrado que “Éste es Hijo por naturaleza y en Él reside el querer de la voluntad de las cosas que parecen”». ATANASIO, *Contra arrianos* 3, 65, 353.

Logos y Sabiduría no puede haber una realidad anterior a él, llámese «Voluntad». Este es el *quid* de la disputa.

Gregorio Nacianceno contribuyó a salir de este callejón introduciendo la distinción entre: el «querer» (*θέλημα*) y «aquel que quiere» (*ὁ θέλων*). «El querer es común a las tres personas de la Trinidad (...) Con todo, no hay querer al margen de aquel que quiere»<sup>509</sup>, la persona del Padre.

«Pero yo pienso que el sujeto que quiere es distinto de su voluntad, lo mismo que el que engendra lo es de su generación y el que habla, de su palabra, si es que no estamos ebrios (...) Luego lo que es querido no pertenece a la voluntad (...) ni lo que es engendrado pertenece a la generación, ni lo que se oye pertenece al hablar, sino al sujeto que quiere, al que engendra y al que habla (...) En él -Dios- la generación es quizá la voluntad de engendrar y entre una y otra no hay ningún intermediario»<sup>510</sup>.

Tal prioridad de la libertad es la fuente de la que proceden las críticas que acusan a Zizioulas de «existencialismo» teológico. Una obra relativamente reciente<sup>511</sup> se suma a la crítica sostenida por Turcescu. En ella el autor defiende que el soporte de la teología de Zizioulas es la filosofía existencialista y no a la inversa, digamos, como sostiene el propio implicado, quien no se ha cansado de decir que cualquier elaboración de un concepto de persona aplicable igualmente a la antropología y a la teología hemos de trazarlo a partir de Dios<sup>512</sup>.

«Es precisamente el personalismo existencialista moderno el que rechaza hacer lo que yo he tratado de realizar mediante mis escritos: elaborar un concepto de persona que fuese reflejo de la caracterización personal *divina*, no de la humana.

En conclusión, no hacemos en absoluto una lectura equivocada de los capadocios si decimos —como yo hago— que la persona, considerada a la luz de la Trinidad, no es un “individuo” en tanto identidad concebible al margen de sus relaciones; ni un “eje de conciencia”; ni un concurso de cualidades, naturales o morales; ni un número sujeto a suma o combinación. Sí puede decirse, por el contrario, que malinterpretamos de manera flagrante el pensamiento patrístico al transferir a la Trinidad las analogías de la personeidad humana»<sup>513</sup>.

c) Creatividad. La persona es creatividad. Su movimiento extático «es un movimiento de afirmación del otro»<sup>514</sup>. En este sentido el «yo» es por un «tú». La persona es creadora no tanto de su propia existencia como de la del otro y por ésta, en un

<sup>509</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 156.

<sup>510</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discurso* 29, 6, 153-154.

<sup>511</sup> D. FARROW, *Person and Nature: A Critique of the Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas*, en S. R. HOLMES & M. A. RAE eds., *The Person of Christ*, London-New York 2005, 87-104. La crítica de Farrow no se centra tanto en la lectura más o menos acertada de los Capadocios sino en la misma dialéctica «existencialista» que propone Zizioulas identificando la naturaleza con la necesidad y la persona con la libertad para, seguidamente —y aquí reside el problema principal, según Farrow—, oponer ambas parejas. Cf. *Ibid.*, 101.

<sup>512</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 222.

<sup>513</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 222.

<sup>514</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 24.

movimiento de ida y vuelta, de la suya propia. De nuevo el modelo es Dios Trino. Dios ha querido crear «otros» distintos de sí. «La persona supone la “apertura del ser”, más aún, el *ek-stasis* del ser, es decir, un movimiento hacia la comunión que trasciende los límites del “yo” y conduce a la libertad»<sup>515</sup>.

La creatividad es consecuencia de la libertad de la persona. La creación *ex nihilo* es un acto de soberana libertad de Dios. El hombre se asemeja a su creador por medio del arte a través del cual «crea». La creación artística es imagen, analogía de la creación divina, a través de ella el hombre se hace presente en lo que no es él.

Cuando hablamos de la creatividad del hombre en cuanto persona no nos referimos a la capacidad de hacer cosas sino más bien a la de sacar a las cosas de su «coseidad» para darles una nueva identidad. «El movimiento es de la cosa a la persona y no de otro modo»<sup>516</sup>. En la creación artística se atisba algo así. Ahora bien, ésta lleva el sello de la dramaticidad humana. Si en el modelo trinitario, el Hijo es «imagen de Dios invisible» (Col 1, 15) y, por tanto, quien ve al Hijo ve al Padre (Cf. Jn 14, 9), en su reflejo humano «la presencia del ser en y mediante la persona humana»<sup>517</sup> se manifiesta en último término como *ausencia*. Esto se ve en el mundo del arte. La obra de arte remite al artista quien estando ausente se hace presente en su obra. Sin obra de arte no hay artista.

Esta dialéctica de presencia-ausencia podemos trasladarla a la existencia de los seres personales. Hay una forma empírica de presencia y otra llamémosla *afectiva*. En la primera los seres personales pueden ser ante mí nada más que cosas, entes que puedo numerar, clasificar y describir según sus cualidades. En la segunda el amor hace presente la persona amada. Su *ausencia* tiene más «densidad» ontológica que la presencia empírica de otras muchas personas.

Cualquier ser caracterizado por la libertad tiene siempre esta componente de ausencia a los ojos de los hombres. Nadie puede predecir su movimiento y por tanto es imposible describirlo en sus contornos. Recordemos lo que decía Máximo, que Dios no conoce a sus criaturas en referencia a su naturaleza sino como resultado de su voluntad<sup>518</sup>. Los seres personales vienen dados no a partir de la naturaleza sino del amor y la libertad.

A la ontología se le abren dos alternativas: atribuir el ser de las cosas a su *naturaleza*, «en cuyo caso el ser emerge como aquello que se *impon*e ontológicamente»<sup>519</sup> y entonces estaríamos obviando toda la aportación de la revelación judeo-cristiana a Grecia pues el ser que procede de la nada (*creatio ex nihilo*) existe siempre amenazado con volver a su no-ser. O bien, considerar que solo el *amor* y la *libertad* sostienen en su ser a los entes; y amor y libertad pertenecen exclusivamente al ámbito de la persona. Esta es la «buena noticia» en ontología cristiana.

El carácter personal de la persona humana se manifiesta como presencia-en-ausencia. No es «absolutamente» creadora aunque se realiza saliendo de sí en un evento

<sup>515</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 267.

<sup>516</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 271.

<sup>517</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 272.

<sup>518</sup> Cf. MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua* 7, 1085A-B.

<sup>519</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 274.

de comunión. Pero tampoco es solo un *datum dado*, aunque sus límites establecen su particularidad. Su carácter personal es, lo digo nuevamente, dramático. La persona se enfrenta de continuo a la amenaza de la muerte que es la vuelta al no-ser (lo que «había» antes de la creación). El anhelo de que tiene de eternidad es deseo de «ser», de permanecer, de presencia-sin-ausencia; en palabras de Máximo: de *στάσις*.

## 5.4 Hacia una ontología de la persona

La ontología se pregunta por el ser de las cosas. Zizioulas adopta esta comprensión clásica pasando de largo ante las críticas de Kant y Heidegger a la metafísica. La ontología de la persona se pregunta qué significa que alguien sea una persona.

A estas alturas de nuestro estudio podemos afirmar con Zizioulas que la persona no es una cualidad del ser. El hombre no se pregunta *qué* soy sino *quién* soy y de esta forma reivindica «una identidad metafísica absoluta, independiente de cualidades tomadas de otros “seres”»<sup>520</sup>.

La pregunta metafísica busca lo incondicionado, el fundamento o soporte de todo lo que es. ¿Cómo puede lo particular ser fundamento de la totalidad? La persona, para constituirse en este fundamento, ha de *ser*, sin posibilidad de no-ser, y *ser sí misma*. Algo que no se da en la persona humana, aunque constituya el objeto de su aspiración. Cualquier ontología de la persona humana ha fracasado bien sea estrellándose contra el muro de la muerte o sobrepasando la frontera de la particularidad. Sólo desde la *theologia* tal como la hemos expuesto puede darse una respuesta satisfactoria, «porque la persona como categoría ontológica no puede extrapolarse de la experiencia»<sup>521</sup>.

La historia que hemos recorrido rastreando el concepto de persona viene a confirmar esta idea. El término persona se fraguó en el horno del pensar teológico. Persona en su sentido pleno sólo es Dios. Con los Capadocios el ser de Dios pasó de ser la *ousía* a la *hipóstasis*, lo cual significa que la persona —la del Padre— es causa de todo *ser*. Pero como el Padre, aun siendo causa, ni precede ni es ontológicamente mayor que el Hijo o el Espíritu, hay que pensar que el ser de Dios es relacional, pues no hay Padre sin Hijo ni ambos sin el Espíritu<sup>522</sup>. «¿No podemos entonces concluir casi inevitablemente que, dado el carácter definitivo del ser de Dios para toda la ontología, la sustancia, en tanto en cuanto significa el carácter definitivo del ser, puede concebirse solamente como comunión?»<sup>523</sup>. Considerada de este modo la *ousía* divina —como *comunión*— cabe afirmar que a una «ontología de la sustancia» le sustituye una «ontología del amor». El amor, por tanto, no es un sentimiento ni siquiera una cualidad que pertenece al ámbito de la ética. El amor (que procede de una persona, no de una fuente impersonal) es lo que hace que todo sea.

<sup>520</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 130.

<sup>521</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 134.

<sup>522</sup> «¿Ha existido jamás Dios sin su Hijo?». Cf. ATANASIO, *Contra Arrianos*, 1, 20, 55.

<sup>523</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 96.

La única posibilidad para el hombre de ser-para-siempre, es decir, de *ser*, pues éste no admite coexistencia con su opuesto, el no-ser, pasa por entrar en la relación de amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu; esto es: por devenir persona en la Persona del Hijo. El bautismo nos otorga esta filiación y con ella una identidad única, la de hijos; una «personalidad» enraizada y sostenida por la relación eterna e increada del Padre y el Hijo<sup>524</sup>. Por esta relación el hombre recibe la respuesta a su pregunta ¿quién soy yo?

¿Cómo, si no, deberíamos comprender que el hombre es *imago Dei*? Si fuera la *sustancia* la que nos asemejara a Dios estaríamos afirmando que somos *homoousios*. Y si evitamos esta afirmación descabellada, ¿hemos de interpretar que ser imagen de Dios es una «metáfora»? O peor aún, ¿que sólo una parte del hombre —su mente o su alma— es *imago*? La persona está relacionada con el *quién* y éste con el «modo de existencia». Así lo afirma Zizioulas:

«La imagen de Dios en el hombre tiene que ver precisamente con el *cómo* es, no con el *qué* del hombre (...) lo cual significa que el hombre es libre para orientar el *cómo* su existencia, bien en la dirección del modo de ser (el *cómo*) de Dios, bien en la dirección de *qué* es su propia naturaleza»<sup>525</sup>.

El verdadero ser personal procede del amor. «Solo el amor, el amor realmente libre, despojado de necesidades naturales, puede generar seres personales»<sup>526</sup>.

---

<sup>524</sup> Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 142.

<sup>525</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 209-210.

<sup>526</sup> I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 213.

## CONCLUSIÓN

Es el momento de sopesar el resultado de nuestra investigación. Creo que a lo largo de estas páginas se ha puesto de manifiesto la relevancia de la categoría «persona» no sólo para el autor que he estudiado sino para el conjunto de la teología. Ésta era una de mis primeras intenciones a la hora de abordar la tarea. *Persona* es un concepto «eslabón»; un *nudo* que articula una gran cantidad de los caminos por los que discurre el pensar teológico.

Hemos visto cómo en teología trinitaria es un concepto clave de cuya comprensión depende toda formulación que pretenda explicar el misterio de la Trinidad. Cualquier definición de la persona no es válida en ámbito teológico. Más aún, hemos podido comprobar que la recta comprensión del misterio exigió una reconfiguración del propio término. Este hecho nos permite ver con claridad que la persona es un concepto teológico ya que emerge a expensas de la comprensión del misterio revelado. La palabra se ha ajustado a la idea y no al revés. Aquello que digamos que son los tres de la Trinidad ha de respetar la paradoja de su existencia: su comunión íntima y su radical diferencia (alteridad). Ésta no es un juego de palabras sino que se nos ha manifestado en Jesucristo, el Hijo eterno del Padre. El poco uso que Zizioulas hace de la Escritura puede hacernos pensar que su teología es especulación abstracta alejada de la revelación histórica, de la *Historia salutis*. A mi modo de ver nada más lejos de la realidad. Toda su teología está anclada en la relación filial del Padre con el Hijo de la cual sólo tenemos noticia por la existencia histórica del Verbo encarnado. Cuando Zizioulas dice con el evangelista «Dios es amor» está pensando en este amor del Padre al Hijo y del Hijo al Padre en el Espíritu. Un amor que combina admirablemente la comunión y la alteridad. Como todo aquello que existe y se manifiesta en Dios es verdadero, es la «verdad», tal coexistencia paradójica exige reelaborar la ontología clásica que no era capaz de dar existencia real a lo múltiple. Todos los ámbitos del saber, toda la realidad ha de ser reinterpretada a la luz de la revelación si es que ésta es verdadera. Esto es lo que hicieron los padres de la Iglesia y esto es lo que quiere mostrar Zizioulas, que aquéllos fueron los «filósofos», los grandes pensadores de su época; no sólo teólogos especialistas en «una rama del saber» y circunscritos al ámbito eclesial.

El concepto de persona adquirió su forma definitiva en la reflexión cristológica. Esta es una enseñanza que deberíamos retener como preámbulo de toda investigación cristológica. La persona no es la naturaleza pero sí tiene la capacidad de hipostasiarla. Esta «independencia» de la persona respecto de cualquier naturaleza dada es la forma más elevada de libertad. El hombre ha sido dotado con esta libertad que en su ser personal aparece también en forma paradójica, porque es una libertad que se manifiesta plenamente en la dependencia y relacionalidad. Getsemaní es la imagen perfecta de esto que trato de expresar. En la desapropiación filial de Jesucristo emerge espléndidamente la libertad absoluta del Hijo eterno del Padre. La libertad es una característica definitoria de la persona pero una libertad «ontológica» que es más, mucho más que la libertad de elección.

La cristología ha de tener en la relación filial, única, de Jesucristo con el Padre, su clave de bóveda. En su esfuerzo de «humanizar» al Señor y contrarrestar la natural

tendencia que debemos tener al monofisismo, la cristología corre el peligro de aplicar a Jesús un concepto *moderno* de persona, comprendida como *individuo* y *autoconciencia* privándole así de lo más auténtico suyo. Porque el movimiento intelectual ha de ser el contrario; Cristo revela el hombre al hombre; le manifiesta qué es ser auténticamente persona y sólo desde él comprendemos la vocación a la que hemos sido llamados.

¿Significa esto que sólo se puede ser persona siendo cristiano? ¿Estamos arrebatando al mundo un término común que nos hace reconocernos en nuestra dignidad de seres humanos? Pienso que no. Un concepto teológico también lo es el amor y la paternidad, y se puede amar y ser buen padre sin confesar a Jesucristo muerto y resucitado. Pero, dicho esto, afirmamos también que toda paternidad procede de Dios y que la forma del amor se ha manifestado en Jesucristo. La persona auténtica es la persona divina y nosotros llegamos a serlo en la medida en que somos personas *en Cristo*, que para Zizioulas significa *en la comunión de amor del Hijo con el Padre en el Espíritu*. Para nuestro teólogo esta relación se experimenta y pregusta en la Iglesia, de una forma especialísima en la eucaristía. Pero esta afirmación también requiere aclaración. La Iglesia y la eucaristía en el pensamiento de Zizioulas son realidades *escatológicas*. La índole escatológica de la Iglesia le viene dada por su ser comunión a imagen de la Trinidad. En la eucaristía se realiza sacramentalmente esta comunión, por eso es prenda de salvación, alimento de inmortalidad, porque sólo la comunión interpersonal sostiene el ser arrancándolo de estar destinado a la corrupción.

La teología de Zizioulas es una teología de principios y de intuiciones. Si no se retienen cada uno de sus conceptos en su idealidad, en su verdad *sub specie aeternitatis*, es muy difícil comprender el alcance de lo que quiere decir y más aún aceptarlo.

La cristología tiene para Zizioulas un «significado existencial»; es decir, habla del hombre y de la realidad. En Cristo se ha producido la síntesis de lo creado y lo Increado. El Creador no sólo nos dio la posibilidad de existir como «otros» distintos de él; también nos da la oportunidad de existir siempre, de *ser* como él. Este es el significado existencial de los dos términos que tanto repite Zizioulas: alteridad y comunión. La «ontología del amor» concede el ser a todo lo creado con la posibilidad de ser-para-siempre sin dejar de ser sí mismos. Esto sólo es posible que se dé en el nivel personal. Sólo la persona puede entrar en esta relación de amor que le hace seguir siendo ella al tiempo que hace ser a los otros.

En su antropología, Zizioulas no aclara demasiado aquello que en el hombre procede de su ser creatural y lo que ha adquirido con el pecado. Esto es así, a mi modo de ver, porque cree a pies juntillas la advertencia de Máximo el Confesor: lo que somos lo tenemos delante, en el fin, no en el origen. Zizioulas con los padres ve al hombre auténtico en la persona del Resucitado, todo lo demás, nuestra existencia «amenazada» por el pecado y por la muerte (la vuelta al no-ser) es camino, tensión escatológica, en la esperanza de llegar a ser *en Cristo* según un modo de existencia eclesial, eucarístico.

Me he preguntado a veces si en la metafísica que sostiene Zizioulas, el Ser tiene preeminencia sobre el Bien. Me temo que sé cuál sería su respuesta. Si el *ser* es comprendido como *sustancia*, ciertamente esto puede ser un peligro. Pero si el ser es *relacional*; si lo que hace que algo o alguien *sea* es una relación de amor, un don que recibe gratuitamente y un acto de su libertad para acogerlo y devolverlo, entonces todo

peligro se disipa. Bien y ser y amor se identifican. Ser en última instancia es ser-bien, ser-por-amor.

Quisiera terminar con una valoración personal del teólogo Zizioulas; mejor, del quehacer teológico de Ioannis Zizioulas.

He procurado a lo largo de estas páginas recoger el grueso de las críticas que le llegan desde diferentes ámbitos de la teología. Un grupo de ellas se refiere a su metodología no tanto al contenido. Si lee o no adecuadamente a los Capadocios sobrepasa mi capacidad de juicio. Es verdad que a él le preocupa sobre todas las cosas la fidelidad de su pensamiento a la tradición; en este sentido no pretende en absoluto ser «original», por eso busca en toda idea un apoyo de la teología patristica o, mejor aún, pretende sacar a la luz y releer las grandes intuiciones patristicas. A mi modo de ver esto ya tiene su valor. También es indudable la influencia del pensamiento moderno, de la filosofía existencialista y del personalismo. Pero él pretende que estas intuiciones contemporáneas no hacen más que confirmar lo que ya fue inoculado por el pensamiento cristiano en la tradición griega. Aún más, el pensamiento contemporáneo puede ayudar a recuperar y desempolvar aquellas intuiciones para que brillen en todo su esplendor.

Otro tipo de críticas van al contenido de su teología. Las de la teología trinitaria las he abordado con suficiente amplitud. Puede parecer que él tiene un concepto de persona previo que trata posteriormente de aplicar a la discusión trinitaria. Yo creo que no es así. Su reflexión sobre la verdad, de la cual he dado somera cuenta en la introducción, ayuda a comprender su epistemología teológica. Zizioulas parte de la revelación «apropiada» en la experiencia eclesial. *Lex orandi* y *lex credendi* son sus fuentes, como buen ortodoxo. Y la *Lex orandi* en cuanto experiencia litúrgica-eclesial para él experiencia de comunión, profundamente existencial. Luego no sería del todo cierto decir que su teología es puramente «descendente», que parte de los principios dogmáticos y después aterriza en su significado existencial.

Zizioulas tiene la capacidad de ser un «pensador cristiano» que, a mi modo de ver es más que un teólogo. Pensar la realidad a través de la revelación y extraer de ella, por medio de la razón, todo su significado. *Fides quaerens intellectum*.

## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE I. ZIZIOULAS

- ZIZIOULAS, I. D., *Comunión y alteridad*, Salamanca 2009.  
 ————, *El ser eclesial*, Salamanca 2003.  
 ————, *Lectures in Christian Dogmatics*, Londres 2008.

### BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AGUSTÍN, *Tratado de la Santísima Trinidad* VII, 6, 11. Obras de San Agustín V, Madrid 1968, 401.  
 ————, *Obras completas* XXIII, Madrid 1983.  
 ————, *Obras de San Agustín* VIII, Madrid 1951.  
 ARISTÓTELES, *De Anima*, Madrid 2000.  
 ————, *Metafísica*, Madrid 2000.  
 ATANASIO, *Contra arrianos*, Madrid 2010.  
 ————, *La encarnación del Verbo*, Madrid <sup>2</sup>1997.  
 BALTHASAR, H. U. VON, *Intento de resumir mi pensamiento*: Communio 4 (1988) 284-288.  
 ————, *Massimo il Confessore: Liturgia cosmica*, Milano <sup>2</sup>2001.  
 ————, *Teodramática I. Prolegómenos*, Madrid 1990.  
 BASILIO, *Contre Eunome* Tome I, Paris 1982.  
 ————, *Contre Eunome* Tome II, Paris 1983.  
 ————, *El Espíritu Santo*, Madrid 1996.  
 ————, *Epistolario*, Ancona 1966.  
 DALMAIS, I. H., «Maxime le Confesseur» en M. VILLER, F. CAVALLERA et al., *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique* X, Paris 1980, 836-847.  
 DE HALLEUX, A., «Hypostase» et «Personne» en *Patrologie et oecuménisme*, Leuven 1990, 113-213.  
 ————, «Personnalisme ou essentialisme?» en *Patrologie et oecuménisme*, Leuven 1990, 215-268.  
 DOSTOIEVSKI, F. M., *Los endemoniados*, Madrid 1964.  
 FARROW, D., “Person and Nature: A Critique of the Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas”, en S. R. HOLMES & M. A. RAE eds., *The Person of Christ*, London-New York 2005, 87-104.  
 FONTBONA, J., *Comunión y sinodalidad: la eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*, Barcelona 1994.  
 FOX, P. A., *God as communion*, Collegeville 2001.  
 GARCÍA-BARÓ, M., *De Homero a Sócrates: invitación a la filosofía*. Salamanca 2004.  
 GREGORIO DE NISA, *La gran catequesis*, Madrid <sup>2</sup>1994.  
 GREGORIO NACIANCENO, *Discours* 20-23, Paris 1980.  
 ————, *Discours* 24-26, Paris 1981.  
 ————, *Discours* 27-31, Paris 1978.  
 ————, *Discours* 38-41, Paris 1990.  
 ————, *Discours* 42-43, Paris 1992.

- , *Los cinco discursos teológicos*, Madrid 1995.
- GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino*, Barcelona 2001.
- GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca 1997.
- GUILLUY, P., «Personne (philosophie et théologie)» en G. MATHON G.-H. BAUDRY, P. GUILLUY, E. THIERRY, *Catholicisme XI*, Paris 1988, 30-54.
- GUNTON, C. E., *The Promise of Trinitarian Theology*, Glasgow <sup>2</sup>1999.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, “Efesios” en *Ignacio de Antioquía: cartas*, Madrid 1991, 103-127.
- IRENEO, *Epideixis*, Madrid 1992.
- KIRCHMEYER, J., «Extase chez les Pères de l’Église»: M. VILLER, F. CAVALLERA et al., *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique IV*, Paris 1960, 2087-2113.
- LACUGNA, C. M., *Dio per noi: la Trinità e la vita cristiana*, Brescia 1997.
- LEHMANN, K., “La imagen bíblica de Dios y el dogma de la Iglesia”, en J. RATZINGER (ed.), *Dios como problema*, Madrid 1973, 159-192.
- LERON SHULTS, F., “A Dubious Christological formula: from Leontius of Byzantium to Karl Barth”, *Theological Studies* 57 (1996) 431-446.
- LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, Salamanca 1977.
- LOSSKY, V., *A immagine e somiglianza*, Bologna 1999.
- , *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona 2009.
- MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua*, Milano 2003.
- , *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Madrid <sup>2</sup>1996.
- , *Questions à Thalassios*, Suresnes 1992.
- , *Tratados espirituales*, Madrid 1997.
- MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969.
- MILANO, A., *Persona in teologia*, Roma <sup>2</sup>1996.
- MOLTMANN, J., *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca 1983.
- ORTIZ DE URBINA, I., *El símbolo niceno*, Madrid 1945.
- PANNENBERG, W., *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974.
- , *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2002.
- PAPANIKOLAU, A., “Divine energies or divine personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on conceiving the transcendent and immanent God”: *Modern Theology* 19 (2003) 357-385.
- , “Is John Zizioulas an existentialist in disguise? Response to Lucian Turcescu”: *Modern Theology* 20 (2004) 601-607.
- PLATÓN, *Timeo* en *Diálogos VI*, Madrid 2000.
- PRESTIGE, J. L., *Dios en el pensamiento de los padres*, Salamanca 1977.
- RAHNER, K., “Advertencias sobre el tratado dogmático ‘de Trinitate’» en *Escritos de teología IV*, Madrid 1961, 105-136.
- RATZINGER, J. – BENEDICTO XVI, *Miremos al Traspasado*, Rafaela 2007.
- SCHULZ, M., “La cuestión del ser y la Trinidad”: *Teología y Vida* 50 (2009) 165-184.
- SESBOÛÉ, B.- WOLINSKI, J., *Historia de los dogmas. I. El Dios de la salvación*, Salamanca 2004, 236.
- SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único mediador: Ensayo sobre la redención y la salvación*, Salamanca 1990
- SÓFOCLES, *Antígona*, Estella 1969.
- SPITERIS, Y., *La teología ortodossa neo-greca*, Bologna 1992.
- STEAD, C., *Divine substance*, Oxford 1977.
- STUDER, B., “La teología trinitaria in Agostino d’Ippona”, en *Mysterium charitatis*, Roma 1999, 291-310.
- TORRANCE, A. J., *Persons in Communion*, Edinburgh 1996.

- UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 2007.
- URÍBARRI, G., “La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla”: *Proyección* 50 (2003) 389-406.
- , “La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos”: *Gregorianum* 91 (2010) 240-254.
- , *Monarquía y Trinidad*, Madrid 1996.
- WEIL, S., *La fuente griega*, Madrid 2005.
- WILKS, J. G. F., “The Trinitarian Ontology of John Zizioulas”: *Vox Evangelica* 25 (1995) 63-88.
- WOLFSON, H. A., *La filosofía dei padri della Chiesa*, Brescia 1978.
- ZAÑARTU, S., *Historia del dogma de la encarnación desde el s. V al VII*, Santiago de Chile 1994.

© *Mundo Marianista*