

Un estudio notablemente erudito, sabio y sustancial de la historia de la doctrina cristiana. Escrito por un anglicano que también es evangélico, este volumen interactúa con todo el ámbito de la teología cristiana en todas sus principales trayectorias eclesiales. Este libro resistirá la prueba del tiempo, en la mejor tradición de Newman, Harnack y Pelikan.

Timothy George

Profesor Distinguido de Divinidad, Beeson Divinity School, Samford University

A pesar de su amplitud, que abarca los siglos, Dios ha hablado también sondea las profundidades de numerosas doctrinas a lo largo de los últimos dos mil años de la Iglesia. Este volumen es un excelente recurso para estudiantes, pastores y eruditos, y para cualquiera que necesite estudiar el desarrollo orgánico de la teología de la iglesia. Resultará un recurso inestimable para las generaciones venideras.

John V. Fesko

Profesor Harriet Barbour de Teología Sistemática e Histórica, Seminario Teológico Reformado, Jackson

Bajo la hábil pluma de Gerald Bray, la historia del pensamiento cristiano cobra vida. La forma trinitaria en que Bray enmarca la historia de la doctrina cristiana es una contribución creativa y útil a la disciplina. Su familiaridad con las fuentes de todas las ramas del árbol cristiano es refrescante y envidiable. Su narración ecuaníme -mezclada con comentarios personales periódicos, a menudo ingeniosos, siempre perspicaces y ocasionalmente provocativos- hace que la lectura de este libro sea una delicia. Dios ha hablado será una lectura esencial para estudiosos y estudiantes en los años venideros. Muy recomendable.

Nathan A. Finn

Rector y Decano de la Facultad Universitaria, North Greenville University

Los lectores se verán desafiados por un libro refrescante, muy creativo y bien documentado, que constituye un auténtico tour du force entre las historias de la teología cristiana. Que yo sepa, ningún teólogo ha intentado nunca componer una teología histórica con un andamiaje trinitario. Además, la amplitud del dominio de Bray sobre su tema, ejecutado de esta manera única, es formidable, aunque su escritura es concisa y atractiva. Dios ha hablado: Una historia de la teología cristiana es mi mejor recomendación.

Gregg R. Allison

Profesor de Teología Cristiana en el Seminario Teológico Bautista del Sur.

Recomiendo encarecidamente esta obra como recurso para pastores, profesores, estudiantes de teología y lectores en general. La prosa es accesible y el vocabulario técnico explicado. Para el estudiante de teología, este volumen sería un buen complemento al estudio de las fuentes primarias. Para el pastor o profesor, considero sin duda que el volumen de Bray es el mejor recurso para enseñar la historia de la teología cristiana, sea cual sea la confesión a la que uno pertenezca. Dadas mis observaciones sobre la accesibilidad, creo que esto es especialmente cierto en el contexto de la iglesia local. Cualquiera que quiera guiar a sus feligreses a través de la historia de la teología cristiana hará bien en utilizar esta obra, a pesar de las reservas que pueda tener sobre su extensión. El viaje es largo (¡más de 1.400 páginas!), pero la recompensa es grande.

Phillip Hussey

Profesor Universidad de San Luis, Misuri, EE.UU.

El libro de Bray es un recorrido magistral por la historia de la Iglesia, las controversias teológicas y la filosofía. Su conocimiento de estos temas es impresionante, y su erudición queda demostrada por sus numerosas y apropiadas citas de fuentes patrísticas, católicas romanas, ortodoxas y reformadas. Tiene habilidad para reducir argumentos complejos a una prosa fácilmente comprensible... lea este libro para conocer el desarrollo de las posiciones doctrinales de las diversas partes de la cristiandad. El libro es particularmente fuerte en la Trinidad, y también tiene una sección sobresaliente sobre la Ilustración y el desarrollo de la teología académica de los siglos XVIII - XX.

Keith Keyser

Pastor y maestro de la Biblia. Es autor de comentarios como *The Epistle Of Paul To The Philippians: An Exposition*; Vol. 2, entre muchos otros.

DIOS HA HABLADO - VOL. 2



TEOLOGÍA PARA VIVIR

Fe y Palabra

Una Historia de la Teología Cristiana

GERALD L. BRAY

Impreso en Lima,
Perú

DIOS HA HABLADO – VOL. 2

Autor: ©Gerald L. Bray

Traducción: Elson Y. Gutierrez

Revisión de estilo: Elson Y. Gutierrez

Diseño de cubierta: Angélica García-Naranjo

Título original: *God Has Spoken: A History of Christian Theology*

Published by Crossway
a publishing ministry of Good News Publishers
Wheaton, Illinois 60187, U.S.A.
This edition published by arrangement
with Crossway.
All rights reserved.

Editado por:

©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C

José de Rivadeneyra 610. Urb. Santa Catalina, La Victoria.

Lima, Perú.

ventas@teologiaparavivir.com

<https://www.facebook.com/teologiaparavivir/>

www.teologiaparavivir.com

Primera edición: Abril del 2024

Tiraje: 1000 ejemplares

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú, N°: 2024-XXX

ISBN Tapa Blanda: 978-612-XXXX-XX-X

Se terminó de imprimir en abril del 2024 en:

ALEPH IMPRESIONES S.R.L.

Jr. Risso 580, Lince

Lima, Perú.

Temas: Teología histórica. Reforma Protestante. Historia Temprana Moderna. Historia de la Interpretación. Historia Contemporánea.

Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, sin permiso escrito de la editorial. Todos los derechos reservados y exclusivos ©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C. Las citas bíblicas fueron tomadas de las versiones *Reina Valera* de 1960 y de la *Nueva Biblia de los Hispanos*, salvo indique lo contrario en alguna de ellas.

TABLA DE CONTENIDOS

NOTA SOBRE LA TRANSLITERACIÓN	V
§16. ESPÍRITU DEL PADRE, ESPÍRITU DEL HIJO.....	1
¿DOBLE PROCESIÓN?	1
AGUSTÍN Y EL ESPÍRITU SANTO.....	8
LOS ORÍGENES DE LA CONTROVERSIA.....	15
ANSELMO Y EL ESPÍRITU SANTO	37
EL CURSO DE LA CONTROVERSIA	44
LA SEPARACIÓN DE ORIENTE Y OCCIDENTE	64
LA CUESTIÓN DEL <i>FILIOQUE</i> HOY	78
SÉPTIMA PARTE: LA OBRA DEL ESPÍRITU SANTO	91
§17. LA PRESENCIA DE DIOS	93
DE GLORIA EN GLORIA.....	93
EL PODER RESIDENTE DE DIOS	98
§18. LA INSPIRACIÓN DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS	107
LA PALABRA PROFÉTICA DE DIOS	107
LA REGLA DE FE	117
MANUAL DE LA VIDA CRISTIANA.....	123
19. LA PRESERVACIÓN DE LA IGLESIA.....	137
LA MENTE DE CRISTO	137
LA SABIDURÍA DE LOS TIEMPOS.....	148
LA FUENTE DE LA VERDAD	166
§20. EL CAMINO AL CIELO	181
ÁNGELES Y ARCÁNGELES	181
LA PAZ QUE SOBREPASA TODO ENTENDIMIENTO.....	192
LA IMITACIÓN DE CRISTO.....	205
§21. EL CUERPO MÍSTICO DE CRISTO	219
EL DON DE LA JUSTICIA.....	219
LA VERDADERA IGLESIA	231
VIDA EN EL ESPÍRITU	250
ÁMBITO DE APLICACIÓN DEL PACTO.....	276
EL ALCANCE DE LA EXPIACIÓN DE CRISTO.....	288
LA SEGURIDAD DE LA SALVACIÓN	311

LA COMUNIÓN DEL ESPÍRITU	331
LA VIDA DEVOTA.....	346
LA MISIÓN PENTECOSTAL	371
OCTAVA PARTE: UN DIOS EN TRES PERSONAS	381
§22. LA DOCTRINA CLÁSICA DE DIOS	383
LA SÍNTESIS PATRÍSTICA.....	383
EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS	390
EL AVANCE DE LA REFORMA.....	399
EL SURGIMIENTO DEL UNITARISMO	408
§23. EL ECLIPSE DE LA TEOLOGÍA.....	423
EL CULTO A LA RAZÓN	423
LA RECONSTRUCCIÓN DE LA TEOLOGÍA	446
LA CRISIS DE AUTORIDAD: EL CATOLICISMO ROMANO.....	502
LA CRISIS DE AUTORIDAD: EL PROTESTANTISMO	520
LA CRISIS DE AUTORIDAD: LA ORTODOXIA ORIENTAL.....	542
§24. EL RENACIMIENTO TRINITARIO.....	563
EL MUNDO PROTESTANTE.....	563
LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA	604
LA TRADICIÓN ORTODOXA ORIENTAL	617
§25. EL DESAFÍO DE DIOS HOY.....	627
¿UN DIOS SUFRIENTE?	627
LA CREDIBILIDAD DE LA TEOLOGÍA	640
¿DÓNDE ESTAMOS AHORA?.....	646
LISTA CRONOLÓGICA DE PERSONAS.....	651
LISTA CRONOLÓGICA DE EVENTOS	659
ÍNDICE GENERAL.....	663

NOTA SOBRE LA TRANSLITERACIÓN

Las palabras griegas y cirílicas que aparecen en el texto se han transliterado al alfabeto latino para facilitar su lectura. En las notas a pie de página, se han seguido las convenciones internacionales estándar que rigen la transliteración cuando se trata de nombres y publicaciones, a menos que exista un equivalente inglés generalmente reconocido (por ejemplo, *Tolstoi*, no *Tol'stoj*). Los nombres griegos antiguos se han dado en su forma inglesa o latina (por ejemplo, *Aristóteles* y *Platón*, no *Aristotelês* o *Platôn*). Los nombres griegos poco conocidos se han latinizado, porque una forma como *Autolycus* parece menos extravagante para la mayoría de los lectores que las alternativas pseudogriegas como *Autolukos*, *Autolykos* o *Aytolykos*. Los nombres griegos modernos se transliteran según los mismos principios, a menos que los escritores en cuestión hayan adoptado su propia forma de transliteración. Así, por ejemplo, Juan Zizioulas es ampliamente conocido con ese nombre, no como *Iôannês Zêzioulas*, por lo que aquí se adopta la forma más familiar.

Los títulos de las obras antiguas se han dado en latín, que es la forma habitual de rastrearlas, incluso cuando están escritas en griego y hay equivalentes en español. Así, la *Ciudad de Dios* de Agustín aparece en las notas a pie de página como *De civitate Dei*, el libro de Basilio de Cesarea sobre el Espíritu Santo es *De Spiritu Sancto*, etc. Las monografías académicas que se han traducido al inglés desde otro idioma se citan tanto en la edición original como en la traducida, pero cuando no existe traducción al inglés solo se indica el título original. Por lo demás, el sistema de transliteración se ha concebido para facilitar al máximo tanto a los lectores que conocen las lenguas originales la reproducción de las formas en la escritura adecuada como a los demás la pronunciación correcta de las distintas palabras y nombres. En cuanto al griego, la mayoría de las transliteraciones son sencillas. Sin embargo:

La ypsilon se ha traducido como *y* cuando está sola, pero como *u* en los diptongos (*au*, *eu*, *ou*).

Las vocales largas se han indicado con un circunflejo (ê para Eta y ô para Omega).

Con respecto al cirílico, el signo suave después de ciertas consonantes se ha indicado con un apóstrofe ('), pero se ha ignorado el signo duro. La letra rusa ѐ (que siempre está acentuada) se ha traducido como *yo*, de acuerdo con la pronunciación —Solovyov, por ejemplo, y no Soloviev, como suele aparecer en las publicaciones occidentales. Lo mismo ocurre con Fyodor y no con Fedor. Se ha hecho una excepción ocasional cuando un escritor ruso ha adoptado una forma particular de su nombre en el alfabeto latino, pero el equivalente fonético se indica entre paréntesis cuando un lector podría pronunciarlo mal, como por ejemplo, Zernov (Zyornov). Sin embargo, esto no se hace en el caso de los descendientes de exiliados rusos que no tienen ninguna conexión real con su patria ancestral. Así, por ejemplo, Bouteneff no va acompañado de Butenyov.

Las vocales suaves suelen indicarse con una *j* (en las notas a pie de página) o una *y* (en el texto principal), pero se omiten tras un signo suave o una *i* precedente. Así, por ejemplo, *rasp'atie* (“crucifixión”) en lugar de *raspjatije* o *raspyatiye*. Los préstamos griegos y latinos en ruso se han transliterado de acuerdo con las convenciones rusas estándar, incluso cuando esto da lugar a incoherencias. Por ejemplo, *typographia* del griego se convierte en *tipografia* cuando es del ruso, aunque sea la misma palabra griega.

Tenga en cuenta también que, como el alfabeto cirílico carece de la *X* griega, un nombre como Maxim(us) se convierte en Maksim. Desde 1917, el griego Theta se escribe como *f* en ruso, que es como siempre se ha pronunciado. Así, el nombre griego Theophanes se convierte en el ruso Feofan, Theodore es Fyodor, y así sucesivamente. Esto no es un problema con los escritores modernos, cuyos nombres suelen conservarse intactos, pero puede causar cierta confusión cuando se trata de publicaciones occidentales anteriores a 1917, que suelen helenizarlos o latinizarlos. También hay que tener en cuenta que los nombres rusos pueden ser “latinizados” según diferentes sistemas que corresponden a las distintas lenguas occidentales. Así, por ejemplo, podemos encontrar Yeltsin (inglés), Eltsine (francés) o Jelzin (alemán) en lugar de los más correctos técnicamente El'cyn, Jel'cyn o Yel'cyn, ¡pero las seis formas transliteran el mismo original ruso! La mayoría de los emigrantes rusos de principios del siglo XX preferían la forma francesa de su nombre, que ahora se ha convertido en estándar en su familia; por ejemplo, Zouboff en lugar de Zubov, que sería la forma más probable de utilizar hoy en día.

§16. ESPÍRITU DEL PADRE, ESPÍRITU DEL HIJO

¿Doble procesión?

En términos trinitarios, la disputa con los pneumatómacos versaba principalmente sobre la relación del Espíritu Santo con el Padre. Les parecía obvio que el Padre era el Padre del Hijo, ya que ambos términos son complementarios. Pero ¿llama el Espíritu Santo a la primera persona de la Trinidad Su Padre, y si lo hace, por qué no es un segundo hijo (o tal vez nieto)? Como ya hemos visto, Atanasio y los capadocios se esforzaron por señalar que los nombres de las personas de la Divinidad no deben tomarse tan literalmente. Era posible que el Espíritu Santo fuera plenamente Dios e igual a las demás personas sin ser el hermano gemelo del Hijo y sin relacionarse con la primera persona precisamente del mismo modo que el Hijo. Para expresar esta diferencia, el Nuevo Testamento hablaba de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu Santo, en ambos casos a partir del Padre, universalmente reconocido como la “Divinidad” o fuente de la divinidad (*pêgê tês theotêtos* en griego, *fons deitatis* en latín).¹ Decir que el Espíritu Santo procede del Padre era reconocer que es tan plenamente Dios como el Hijo, pero de un modo distinto y, por tanto, con una relación diferente con las otras personas. Pero del mismo modo que a Gregorio Nacianceno le resultaba imposible decir cuál era realmente la diferencia entre generación y procesión, tampoco (podemos suponer) podía decir con precisión en qué se diferenciaba la relación del Espíritu con el Padre de la del Hijo. Dicho esto, Gregorio sabía que había algún tipo de diferencia entre ellos y creía que, si los dos términos fueran sinónimos, las dos personas (Hijo y Espíritu) serían intercambiables, cosa que no es así. En otras

¹ Parece que la frase exacta no aparece hasta el siglo VI, cuando la encontramos en Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nomnibus* 2.5, pero la idea era común mucho antes. Véase, por ejemplo, Hipólito de Roma, *Contra Noetum* 11; Atanasio, *Contra Sabellianos* 11; Basilio de Cesárea, *Contra Eunomium* 2.25; Teodoreto de Ciro, *Adversus haereses* 5.3.

palabras, se trata de un misterio, pero también de un hecho que no puede ignorarse por el mero hecho de no comprenderlo.²

La relación del Espíritu Santo con el Padre se estableció en el Primer Concilio de Constantinopla, en 381, y desde entonces nunca se ha cuestionado seriamente. Sin embargo, la relación del Espíritu con el Hijo sigue siendo una manzana de la discordia entre los cristianos de Oriente y Occidente, lo suficientemente grave como para impedir la reunificación de las Iglesias.³ A primera vista, es difícil entender por qué. Que el Espíritu Santo es en cierto sentido el Espíritu del Hijo queda claro en el Nuevo Testamento: Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, clamando “¡Abba, Padre!”.⁴ Que el Padre y el Hijo a menudo actúan juntos (como en la creación) también está claro, por lo que parece que hay relativamente poca dificultad en decir que, si el Espíritu Santo procede del Padre, también podría proceder del Hijo. Dicho así, suena sencillo y lógico, pero la evolución de la polémica ha sido muy distinta. Incluso en el año 381, una afirmación como esa podría haber sido fácilmente malinterpretada como una concesión a los pneumatómacos, ¡que podrían haberla interpretado como que el Espíritu Santo era una criatura hecha por el Padre y el Hijo actuando juntos! Así las cosas, la Iglesia occidental acabó aceptando la doble procesión del Espíritu Santo, pero las iglesias orientales nunca han estado de acuerdo. Por el contrario, han desarrollado su propia interpretación de la cuestión, que está en desacuerdo con Occidente y ha producido un tipo de teología trinitaria que ahora parece ser irreconciliable con la enseñanza católica romana y protestante sobre el tema. Por qué y cómo ha sucedido esto es lo que debemos examinar ahora con más detalle.

Podemos comenzar con lo que era generalmente acordado en 381, si no antes. Era que, si la *hipóstasis* del Padre personifica la fuente de la deidad, y si el Espíritu Santo es Dios, entonces el Espíritu debe derivar su existencia del Padre. Eso es suficiente para establecer que es Dios, y no hay necesidad apremiante de referirse al Hijo en absoluto. ¿Habrían objetado los capadocios, como hicieron posteriormente los defensores de su teología trinitaria, que, si el Espíritu procediera tanto del Hijo como del Padre, el Hijo sería automáticamente la fuente de la divinidad junto con el Padre, desdibujando así la identidad única del Padre y

² Gregorio Nacianceno, *Orationes* 31.12.

³ Ciertamente, no es la única cuestión que divide a Oriente de Occidente, y las opiniones difieren en cuanto a su importancia real. No es difícil imaginar una situación en la que otros factores impidan la reunión incluso después de que se haya llegado a un acuerdo sobre la procesión del Espíritu, pero es seguro afirmar que no se producirá ninguna reunión sin un entendimiento común sobre este tema.

⁴ Gal. 4:6.

estableciendo dos fuentes de divinidad? Esto no es seguro, porque nadie les hizo esa pregunta, pero es fácil ver cómo se podría argumentar en ese sentido. Sin embargo, hay que dudar, porque el contemporáneo de Basilio, Epifanio de Salamina, sí discutió esto y dio una respuesta compleja. Escribiendo alrededor de 374 (varios años antes del Primer Concilio de Constantinopla), Epifanio dijo:

Me atrevo a decir que ... [nadie conoce] al Espíritu, sino el Padre y el Hijo, de quien procede y de quien recibe. Y [nadie conoce] al Padre y al Hijo, sino el Espíritu Santo, que procede (*para*) del Padre y sale (*ek*) del Hijo.⁵

A diferencia de los capadocios, Epifanio intentó definir la relación del Hijo con el Espíritu Santo, pero lo que dijo al respecto no está tan claro como podría parecer a primera vista. Epifanio parece haber dicho que el Espíritu procede del Padre y del Hijo de maneras ligeramente diferentes (aunque, como diría más tarde Gregorio Nacianceno, indefinibles) y recibe (¿su divinidad?) de ambos. Sin embargo, en otros lugares se expresó de manera diferente y con mayor claridad sobre este punto en particular. Escribió:

El Espíritu está siempre con el Padre y el Hijo. No es hermano del Padre, ni engendrado, ni creado, ni hermano del Hijo, ni hijo del Padre. *Procede del Padre y recibe del Hijo*. No es distinto del Padre y del Hijo, sino del mismo ser, de la misma Divinidad, del Padre y del Hijo, con el Padre y el Hijo. El Espíritu de Cristo es el Espíritu del Padre.⁶

Aquí Epifanio aclara lo que quiso decir antes cuando afirmó que el Espíritu procede y recibe del Padre y del Hijo. Lo que quería decir era que el Espíritu procede del primero y recibe del segundo, afirmación que concuerda mejor con la enseñanza de Basilio.

Epifanio también parece haber dado cierta importancia al uso de las preposiciones griegas *para* (“de”) y *ek* (“fuera de”), que ya hemos señalado en otro lugar. Originalmente existía una auténtica distinción entre estas preposiciones, pues *para* significaba “desde el lado de” (como en “paralelo”) frente a *ek* (“desde fuera de”), pero este matiz se perdió incluso antes de la composición del Nuevo Testamento. Juan 15:26 ilustra esto muy bien porque allí la frase “procede del Padre” es *ekporeuetai para to Patros*, donde *ek* es parte del verbo, pero *para* es la preposición real. Es evidente que Juan las consideraba sinónimas, y lo mismo debe

⁵ Epifanio de Salamina, *Ancorato* 73.

⁶ Epifanio de Salamina, *Panarion* 62 (la cursiva es mía).

decir Epifanio, aunque solo fuera porque si hubiera hecho una distinción entre ellas, habría sido errónea. Haber dicho que el Espíritu *salía* del Hijo, pero solo *al lado* del Padre, habría sido exactamente lo contrario de lo que él y sus contemporáneos entendían por la distinción, como demuestra la cita anterior de Atanasio (que utilizó las preposiciones “correctamente”).

Pero esto no es todo lo que encontramos en Epifanio. En otro lugar se muestra dispuesto a aceptar que el Espíritu Santo procede “de ambos”, tanto del Padre como del Hijo,⁷ una frase que aparentemente aclara lo que dijo al final de la segunda cita citada anteriormente y que ha sugerido a muchos intérpretes occidentales que creía que el Espíritu Santo procede tanto del Padre como del Hijo. Desgraciadamente para ellos, el lenguaje de Epifanio es más sutil. Lo que dijo fue que el Espíritu Santo comparte el ser común (*ousía*) del Padre y del Hijo, un punto que nunca ha sido discutido. La cuestión de la relación entre el Espíritu y el Hijo no es una cuestión del ser divino que comparten, sino de la “causa” u origen de su *hipóstasis*. El Espíritu comparte el ser divino del Hijo porque procede del Padre, de quien tanto el Hijo como el Espíritu reciben su divinidad, pero esto no significa necesariamente que Epifanio creyera que el Espíritu se relaciona con el Hijo del mismo modo que se relaciona con el Padre.

De esto trata el debate, y aquí el testimonio de Epifanio no ayuda en nada a la causa occidental. Muy probablemente, se acercó tanto a la posición occidental como lo hizo solo porque no sabía nada al respecto. Si hubiera estado al tanto de un debate sobre la posibilidad de una doble procesión del Espíritu Santo desde ambos, del Padre y del Hijo, casi con toda seguridad se habría expresado de forma diferente y con mucha más cautela. Por supuesto, no lo sabemos con certeza, pero la lógica del argumento general de Epifanio sugiere que se habría apartado del borde y habría retrocedido ante cualquier doctrina de la “doble procesión”, aunque solo fuera porque eso no se habría correspondido realmente con su tesis general. Como ya hemos señalado, cuando era preciso, Epifanio decía que el Espíritu procede del Padre y recibe del Hijo, con independencia de lo que ello implicara:

Creemos en el Espíritu Santo que habló en la ley, enseñó por los profetas, descendió al Jordán [en el bautismo de Jesús], habló por los apóstoles y vive en los santos. Así creemos en él: es el Espíritu Santo, el Espíritu de Dios, el Espíritu perfecto, el Espíritu Paráclito, increado, que procede (*ek*) del Padre y recibe (*ek*) del Hijo.⁸

⁷ Epifanio de Salamina, *Ancorato* 67.

⁸ Epifanio de Salamina, *Symbolum fidei*, en Denzinger, *Enchiridion*, núm. 44.

El Credo de Epifanio es una elaboración del que se produjo en Constantinopla en el año 381 y por esa razón puede no ser auténtico, aunque parece reflejar bastante bien su pensamiento. Baste decir que, en cuanto al origen último del Espíritu, Epifanio lo situaba en su procesión desde el Padre. Lo que recibía del Hijo lo obtenía como resultado de esa procesión, pero ambas cosas no eran lo mismo. Su procesión desde el Padre le dio su identidad hipostática (o personal, como diríamos ahora), pero su recepción del Hijo le dio su misión en el mundo. Esta distinción permitió a Epifanio y a los que le sucedieron afirmar que el Espíritu es el Espíritu del Hijo en cuanto a su misión, sin comprometerse a decir que es el Espíritu del Hijo en cuanto a su origen último.

Los teólogos occidentales siempre han cuestionado la validez de esta distinción y han insistido en que lo que el Espíritu hace (en su misión) debe reflejar quién es el Espíritu (en su origen), pero los teólogos orientales que han seguido a Epifanio no lo interpretan así y han insistido en que, aquí como en otras partes, sus homólogos occidentales han simplificado en exceso un asunto sumamente complejo y no han hecho justicia a la enseñanza de la Escritura sobre el tema. Hilario de Poitiers, uno de los pocos teólogos occidentales que tuvo contacto directo con el mundo de habla griega a mediados del siglo IV, aporta algunas pruebas de la tendencia occidental a simplificar las cosas. Exiliado en Frigia del 356 al 359, pudo aprender de primera mano la teología oriental y transmitirla más tarde al mundo de habla latina. Sabía lo complicada que podía ser la teología trinitaria, y en una de sus oraciones al Padre dijo:

Mantengo firme en mi conciencia la verdad de que tu Espíritu Santo viene de ti [Padre] y por medio de él [el Hijo], aunque no lo entiendo, porque soy lento cuando se trata de cosas espirituales.⁹

Sin embargo, no hay razón para dudar de que había entendido de dónde venían Epifanio y los capadocios, tanto si lo había recibido directamente de ellos como si no. En un pasaje muy revelador escribió:

El Espíritu de verdad procede del Padre. Es enviado por el Hijo y recibe del Hijo. Pero todo lo que tiene el Padre pertenece al Hijo, y por eso el que recibe de él es a la vez Espíritu de Dios y Espíritu de Cristo. El Espíritu es un ser que tiene la misma naturaleza que el Hijo, pero también tiene la naturaleza del

⁹ Hilario de Poitiers, *De Trinitate* 12.56.

Padre. Es el Espíritu de aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos, pero que no era otro que el Espíritu del Cristo así resucitado.¹⁰

Tal vez porque traducía la teología oriental al latín sobre la marcha, Hilario era más sensible que la mayoría al significado preciso de las palabras, y se preguntaba abiertamente si la procesión del Espíritu desde el Padre y su recepción desde el Hijo eran solo dos palabras diferentes para la misma cosa:

¿Recibir del Hijo es lo mismo que proceder del Padre? Si hemos de sostener que hay diferencia entre ambas cosas, al menos debemos admitir que recibir del Hijo es lo mismo que recibir del Padre. El Señor declara: “Porque tomará de lo Mío y se lo hará saber a ustedes. Todo lo que tiene el Padre es Mío; por eso... Él toma de lo mío y se lo hará saber a ustedes”.¹¹ Todo lo que el Espíritu recibe, ya sea poder, fuerza o doctrina, dice el Hijo que será tomado de Él. Deja entender que también será tomado del Padre, porque todo lo que tiene el Padre es suyo.¹²

Hilario encontró difícil la teología oriental, pero no hay razón para suponer que la malinterpretara. Aunque no viera mucha diferencia real entre la procesión del Espíritu y su misión, casi con toda seguridad habría mantenido que existe una distinción entre la procesión del Padre y la recepción del Hijo, porque esta distinción era de origen bíblico.¹³ Hilario puede ser interpretado, por tanto, como alguien que intentó explicar algo que hasta entonces no había sido debidamente analizado. En esto se le puede comparar con Gregorio de Nisa, que hizo más o menos lo mismo, pero de otra manera. Siguiendo el ejemplo de Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa interpretó tanto la generación del Hijo como la procesión del Espíritu Santo como cualidades abstractas que definen el carácter de sus respectivas *hipóstasis*. En este sentido, fue más allá de la Biblia, que solo utiliza los verbos “proceder” y “recibir”, y también más allá de Basilio, que se ciñó estrechamente a las formas bíblicas de expresión.¹⁴ Una vez hecho esto, Gregorio de Nisa pasó a argumentar que la generación (*gennêsis*) del Hijo era única (como sugeriría Jn. 1:14) y que actuaba como conducto para la procesión del Espíritu

¹⁰ Ibid., 8.26.

¹¹ Jn. 16:14-15.

¹² Hilario de Poitiers, *De Trinitate* 8.20.

¹³ Véase Jn. 16:14.

¹⁴ Gregorio Nacianceno, *Orationes* 25.16; Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* 12.2. En realidad, Gregorio Nacianceno utilizó la palabra *ekpempsis* (“misión”) en lugar de *ekporeusis* (“procesión”), lo que refuerza la equiparación de los dos términos hecha por Hilario. Sin embargo, Gregorio de Nisa volvió a *ekporeusis*, al igual que Cesáreo de Nacianzo (*Dialogus*, 3).

Santo desde el Padre hasta el orden creado. En otras palabras, Gregorio de Nisa afirmaba, como ya había hecho Tertuliano (cuyos escritos eran desconocidos para Gregorio), que el Espíritu Santo procede del Padre a través del Hijo, una fórmula que se utilizaría en épocas posteriores como intento de resolver el debate.¹⁵

Es difícil resumir en pocas palabras la teología trinitaria de los padres capadocios, pero como iba a convertirse en el fundamento de la teología clásica de la iglesia oriental, estatus que conserva hasta nuestros días, no podemos ignorarla. Entre Basilio y los dos Gregorios parece haberse producido un proceso de abstracción en el que las palabras bíblicas “unigénito” y “procede” se convirtieron en “generación” y “procesión”, que entonces se definieron como conceptos que tienen propiedades propias. Si esto es correcto, Hilario probablemente no se dio cuenta, ya que estaba ocurriendo ante sus ojos de una forma que parece haber sido más o menos inconsciente. La lógica del trinitarismo capadocio es extremadamente sutil y no resulta fácil de captar para quienes no se han formado en el pensamiento filosófico griego, por lo que difícilmente se puede culpar a Hilario si no asimiló todos sus matices. Por ejemplo, Gregorio Nacianceno se cuidó de insistir en que la “no generación” (*agennêsia*) no debía entenderse como una propiedad del ser divino, pero dado que era lo que distinguía la *hipóstasis* del Padre de las de los otros dos miembros de la Divinidad, y dado que el Padre era la *hipóstasis* de ese ser divino, ¿era una distinción muy fina!¹⁶ Pero, por fina que fuera, no dejaba de ser una distinción, y debemos resistirnos a la tendencia occidental de nivelar tales cosas en aras de la simplicidad.

En última instancia, el trinitarismo capadocio hacía imposible que el Hijo se encontrara en la misma relación con el Espíritu Santo que el Padre, porque sus respectivas *hipóstasis* son diferentes. Hilario de Poitiers tendió un puente entre el oriente griego y el occidente latino, pero era un puente por el que se viajaba en una sola dirección. Las obras latinas casi nunca se traducían al griego, por lo que la tradición occidental fue en gran parte desconocida en Oriente durante casi mil años. Cuando llegó a las iglesias orientales, las líneas de batalla se habían endurecido hasta el punto de que sería imposible deshacerlas o trascenderlas.¹⁷

¹⁵ Gregorio de Nisa, *Epistula ad Ablabium*, en PG 45, col. 133. 133

¹⁶ Gregorio Nacianceno, *Orationes* 39.12.

¹⁷ Por ejemplo, el *De Trinitate* de Agustín no se tradujo al griego hasta 1282 aproximadamente, cuando la controversia entre las dos iglesias estaba en su apogeo y Maximus Planudes, el traductor griego, pensó que sería útil que sus compatriotas griegos pudieran entender de dónde venían los occidentales. La traducción de Planudes ha aparecido recientemente en una edición crítica con introducción. Véase Manolis Papatthômopoulos, Isavella Tsavari y Gianpaolo Rigotti, eds., *Augoustinou Peri Triados biblia pentekaideka*, 2 vols. (Atenas: Kentron Ekdoseôs Ergôn Hellênôn Syngrapheôn, 1995).

Agustín y el Espíritu Santo

Agustín es sin duda la figura más destacada del pensamiento trinitario occidental, hasta el punto de que su gran obra *De Trinitate* (*Sobre la Trinidad*), que escribió entre los años 399 y 419, se convirtió rápidamente, y en gran medida sigue siendo, la obra de referencia sobre el tema en la tradición occidental.¹⁸ Esto es una prueba de su influencia duradera, pero también crea dificultades para los eruditos y teólogos modernos. Los defensores de la tradición occidental miran naturalmente a Agustín y lo reivindican como propio, aunque eso signifique sacar de contexto lo que escribió y hacer que apoye posturas de las que nunca había oído hablar. Los críticos de la misma tradición se van al otro extremo y a menudo rechazan sus conclusiones, con la misma falta de atención al contexto histórico de la que acusan a sus defensores. El resultado es que la objetividad se pierde en la polémica y resulta casi imposible evaluar justamente a Agustín o apreciar cuál fue realmente su contribución al desarrollo teológico.¹⁹

Las ideas de Agustín procedían de tres fuentes principales. En primer lugar, siguió a Tertuliano en su monoteísmo fundamental, aunque abandonó el ambiguo término *substantia* en favor de *esencia*, que era una traducción más exacta del griego *ousía* (“ser”). Incluso aceptó la Trinidad de personas, a pesar de su descontento con el término *persona*.²⁰ No cabe duda de que Agustín leyó directamente a Tertuliano, pero la influencia de éste le llegó también a través de una serie de escritores latinos que habían seguido sus pasos. De ellos, el más importante con diferencia fue Ambrosio de Milán (339-397), por cuyo ministerio Agustín llegó a la fe en Cristo y se convirtió en su principal mentor espiritual. Se podría decir que el Agustín posterior superó la tutela de Ambrosio, pero el legado de éste siguió siendo fundamental, sobre todo en lo que se refiere a su doctrina del Espíritu Santo.

Con más claridad y sin ambigüedades que nadie antes que él, Ambrosio sentó las bases teológicas de una doctrina de la doble procesión del Espíritu Santo desde el Padre y el Hijo. Al hacerlo, parece haberse inspirado en las palabras de la confesión del credo de 381, que dice que el Espíritu Santo es “el Señor, el dador de

¹⁸ Agustín de Hipona, *The Trinity*, trad. Edmund Hill (Brooklyn, NY: New City, 1991). Véase también Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); y Oliver Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391* (París: Etudes Augustiniennes, 1966).

¹⁹ Véase Bradley G. Green, *Colin Gunton and the Failure of Augustine* (Eugene, OR: Pickwick, 2011) para una crítica perspicaz de estas tendencias.

²⁰ Agustín de Hipona, *De Trinitate* 5.8; 7.4-5.

vida”, aunque es poco probable que se refiriera directamente a esa afirmación. Su argumento era el siguiente:

Así como el Padre es fuente de vida, también (como muchos han dicho) el Hijo es fuente de vida... Esto significa que es fuente del Espíritu Santo, porque el Espíritu es vida, como dice el Señor: “Las palabras que les he hablado son espíritu y vida”.²¹

Porque donde está el Espíritu, allí está también la vida, y donde está la vida, allí está también el Espíritu Santo. Sin embargo, hay muchos que piensan que este pasaje se refiere al Padre solo como fuente, pero deberían prestar más atención a lo que dice la Escritura: “*Contigo* está la fuente de la vida”.²²

En otras palabras, el Hijo está con el Padre, porque el Verbo estaba con Dios en el principio y era Dios.²³

Pero tanto si entendemos que la fuente en este texto es el Padre como si es el Hijo, ciertamente no pensamos en ella en términos de agua creada, sino como la fuente de la gracia divina, el Espíritu Santo, que es el agua viva. Por eso dijo el Señor: “Si tú conocieras el don de Dios y quién es el que te dice: ‘Dame de beber’, tú le habrías pedido a Él, y Él te hubiera dado agua viva”.²⁴

Ambrosio no menciona la procesión del Espíritu Santo, probablemente porque ignoraba la importancia que le concedían Gregorio Nacianceno y el credo de 381, pero lo esencial de sus observaciones está claro. Sobre la base de lo que dijo anteriormente, es muy difícil ver cómo Ambrosio podría no haber defendido una doble procesión del Espíritu Santo si se hubiera enfrentado a la cuestión. Por tanto, podemos atribuir el hecho de que Agustín diera más tarde ese paso a su deseo de integrar la última expresión teológica procedente de Oriente con la enseñanza de su maestro Ambrosio. Agustín era consciente de que la Iglesia oriental confesaba que el Espíritu Santo procedía del Padre y que era el Espíritu del Hijo, por lo que se planteó la siguiente pregunta:

Si el Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo, ¿por qué no hemos de creer que procede del Hijo? En efecto, si no procediera del Hijo, Cristo no habría soplado sobre sus discípulos después de la resurrección y dicho: “Reciban el

²¹ Jn. 6:63.

²² Sal. 36:9.

²³ Jn. 1:1.

²⁴ Jn. 4:10. Ambrosio de Milán, *De Spiritu Sancto* 1.15.172-174.

Espíritu Santo”.²⁵ ¿Qué otra cosa significaba ese soplo sino que el Espíritu Santo también procede del Hijo?²⁶

En respuesta a la objeción obvia de que Juan 15:26 menciona solo al Padre, Agustín añadió:

Jesús dice esto porque concuerda con su práctica general de referir todo lo que tiene a aquel de quien procede. Compárese el lugar donde dice: “Mi enseñanza no es mía, sino de aquel que me envió”.²⁷ Si la enseñanza que dice que era de su Padre y no suya, en realidad también era suya, cuánto más procede de él el Espíritu Santo, como procede del Padre. Aquel de quien el Hijo recibe su divinidad es aquel de quien puede afirmar que procede el Espíritu Santo.²⁸

La apropiación de Agustín de la tradición teológica latina se vio modificada por dos influencias distintas, aunque relacionadas, procedentes del oriente griego. La primera fue el neoplatonismo de Porfirio, a través del filósofo converso Mario Victorino.²⁹ La segunda fue la teología capadocia, a través de Hilario de Poitiers. El neoplatonismo de Porfirio difería del de Plotino y Jámblico, cuyas ideas habían influido en los jóvenes capadocios. Consideraban el Ser, la Inteligencia y el Alma como tres *hipóstasis* separadas, una creencia que no era incompatible con el trinitarismo capadocio, aunque tampoco era en absoluto idéntica a él. Los capadocios habían roto con el neoplatonismo al declarar que las tres *hipóstasis* constituían un solo Ser. Sin embargo, Porfirio pensaba que las tres estaban contenidas en una única *hipóstasis*. Victorino enseñó este tipo de neoplatonismo y, tras su conversión al cristianismo, descubrió que encajaba bastante bien en el trinitarismo tradicional de la iglesia latina.

Victorino continuó explicando la generación eterna del Hijo y la procesión eterna del Espíritu Santo diciendo que ser es moverse (*esse = moveri*), lo que significa que puede haber movimiento en el Ser de Dios sin que implique cambio

²⁵ Jn. 20:22.

²⁶ Agustín de Hipona, *Tractatus in Iohannis Evangelium* 99.6.

²⁷ Interpretación libre de Jn. 14:24.

²⁸ Agustín de Hipona, *Tractatus in Iohannis Evangelium* 99.7.

²⁹ Sobre neoplatonismo y cristianismo, véase Richard T. Wallis, *Neoplatonism*, 2ª ed. (Londres: Duckworth, 1995); John M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967); Dominic J. O'Meara, ed., *Neoplatonism and Christian Thought* (Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 1982); Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (Londres: Victor Gollancz, 1961); John M. Rist, *Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

en ese Ser. Sobre la cuestión específica de la doble procesión del Espíritu Santo dijo lo siguiente:

El Paráclito procede de Dios y de Cristo... El Espíritu Santo procede del Hijo como el Hijo procede de Dios, y como consecuencia lógica de ello, el Espíritu Santo procede también del Padre... El Espíritu ha recibido de Cristo, Cristo ha recibido del Padre, y por eso el Espíritu ha recibido también del Padre. Por tanto, los tres son uno, del Padre.³⁰

Agustín lo asumió y concluyó que las personas de la Trinidad eran modos de ser en Dios, que puede manifestarse de diferentes maneras sin dejar de ser el mismo de siempre. Pero mientras que los capadocios reconocían en Dios dos niveles, uno de ser (*ousía*) y otro de existir (*hyparxis*), ambos igualmente eternos, Agustín reconocía solo uno, dentro del cual las personas o modos encontraban su identidad. Sin embargo, esto no significaba que las personas no fueran más que diferentes nombres para la misma cosa. Mucho menos debían considerarse sustancias distintas. Más bien, las personas explicaban el patrón de movimiento dentro del único ser de Dios. No eran realidades objetivas por derecho propio, sino expresiones de relaciones reales causadas por el movimiento esencial del Ser divino y subsistentes en ese Ser.

Fue en este punto donde el trinitarismo de Agustín se volvió contradictorio y confuso, porque necesitaba evitar la sugerencia de que alguna de las personas fuera menos que Dios en su totalidad, un error en el que podía caer la noción de Tertuliano de que las tres personas eran “porciones” (*portiones*) del ser divino.³¹ Por tanto, le fue necesario vincular el término “persona” a la esencia divina, con el resultado de que, según él, ¡en sentido estricto solo podía haber una persona en Dios! Un literalista podría acusar a Agustín de modalismo en este punto, pero sería injusto. De hecho, se estaba orientando hacia una nueva comprensión de Dios en la que los dos niveles de la realidad objetiva, representados por los términos “persona” y “sustancia”, se manifiestan mutuamente. Esta era también la concepción de los capadocios, expresada por ellos en su doctrina de la *coinherencia* (*perichôrêsis*). Lo que le faltaba a Agustín era un vocabulario teológico suficientemente bien definido que le hubiera permitido escapar a la contradicción en su uso de la palabra “persona”. Él mismo lo reconoció:

³⁰ Marius Victorinus, *Adversus Arium*, 1A.13-14.

³¹ Véase Tertuliano, *Adversus Marcionem* 3.6.8, y las observaciones de René Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2ª ed. (París: Etudes Augustiniennes, 1977), 190.

La única razón por la que no llamamos a los tres juntos “una sola persona”, del mismo modo que llamamos a un solo ser y a un solo Dios, sino que decimos que son tres personas, aunque nunca decimos que son tres Dioses o tres seres, es que necesitamos conservar al menos una palabra para indicar lo que entendemos por “Trinidad”, de modo que cuando nos pregunten qué son los tres que confesamos, no nos veamos reducidos a un completo silencio.³²

Vemos el problema más claramente cuando nos damos cuenta de que, para Agustín, los nombres de las distintas personas les fueron dados para explicarnos la naturaleza del ser de Dios. Para él, el Padre y el Hijo representaban polos opuestos de atracción, atraídos el uno hacia el otro por el propio contraste entre ellos. Por su nombre, el Padre era lógicamente anterior al Hijo, pero por la misma razón el Hijo debía existir para que el nombre de Padre tuviera sentido. Le resultaba imposible imaginar la existencia de uno de ellos sin el otro. Agustín jugó con diferentes analogías que creía que ilustrarían su posición y confirmarían su validez, ya que las analogías estaban tomadas de la vida humana. Ser creado a imagen y semejanza de Dios era ser creado a imagen y semejanza de la Trinidad, lo que Agustín ilustró diciendo que la memoria, el intelecto y la voluntad eran los tres modos esenciales de la única mente humana.³³

Pero la mayor analogía, y la que Agustín creía que encapsulaba mejor que ninguna otra la enseñanza del Nuevo Testamento sobre Dios, la proporcionaba el concepto de amor.³⁴ Dios es amor, pero el amor no es una cosa. El amor es la expresión de una relación y no puede existir si solo hay un sujeto. Por supuesto, es cierto que solo hay un Dios, y sería blasfemo sugerir que hizo el mundo porque necesitaba tener algo que amar. El amor de Dios debe ser perfecto en sí mismo porque Él es perfecto, y su amor por la creación solo puede ser una prolongación del amor que subsiste en él. Por tanto, el amor de Dios solo puede ser amor a sí mismo. Los seres humanos, creados a su imagen, también son capaces de amarse a sí mismos, lo cual (correctamente ordenado) es una parte necesaria de una existencia humana sana. Pero los seres humanos somos falibles y, por tanto, nuestro amor propio es imperfecto y corrupto. Pero Dios es perfecto y, por tanto, su amor propio también lo es. ¿Qué significaba esto en el pensamiento de Agustín?

³² Agustín de Hipona, *De Trinitate* 7.11.

³³ Ibid., 7.12, 9.2. Véase John E. Sullivan, *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence* (Dubuque, IA: Priory, 1963).

³⁴ Agustín de Hipona, *De Trinitate* 9.1-17.

En primer lugar, significaba que Dios debía tener una concepción perfecta de sí mismo. Los seres humanos suelen tener una visión exagerada de sí mismos o sufren de baja autoestima, pero ninguna de estas cosas es posible con Dios. Su autoconciencia es precisa, lo que significa que también es completa y perfecta. En su propia mente ha formado una imagen de sí mismo que se corresponde en todos los sentidos con quién y qué es en realidad. Esa imagen es su Hijo —el uso de la palabra “concepción” tiene un doble valor, ya que puede emplearse tanto para un acto mental como físico, lo que refuerza aún más el vínculo entre lo divino y lo humano, lo espiritual y lo material. La concepción del Hijo en el vientre de la Virgen María fue, por tanto, solo la manifestación física en la tierra de una generación eterna del mismo Hijo en el cielo.

Hasta aquí el Padre y el Hijo, pero ¿dónde encaja el Espíritu Santo? Siguiendo con su analogía del amor, Agustín dijo que el Padre ama a la imagen que ha formado tal como se ama a sí mismo, lo cual es natural puesto que la imagen es Él mismo. El Padre es, por tanto, el amante y el Hijo el amado, como atestigua la misma Escritura. El amor del Padre por el Hijo debe ser perfecto, porque debe corresponder a lo que el Hijo es, pero al mismo tiempo es una realidad distinta del Hijo. Mientras que el Hijo fue generado (o engendrado) en un solo acto, el amor que el Padre muestra hacia él es continuo; en otras palabras, procede de modo permanente, del mismo modo que se dice que el Espíritu Santo procede del Padre en tiempo presente y no en pasado. ¿Debe equipararse, entonces, el Espíritu Santo al amor del Padre por el Hijo?

No del todo. El amor, para ser perfecto, debe ser también mutuo. Si el Padre amara al Hijo con su amor perfecto, pero ese amor no fuera correspondido por el Hijo, tendríamos lo que en la vida humana se conoce como “amor no correspondido”, que sería una tragedia más que una expresión de la perfección del ser divino. Por tanto, es imposible imaginar el amor del Padre al Hijo sin el correspondiente amor del Hijo al Padre. El amor del Hijo por el Padre es secundario, en el sentido de que es una respuesta al amor del Padre por Él, pero en ningún caso es inferior. Para ser perfecto, debe ser igual al amor del Padre por él y, por tanto, idéntico a él, porque solo hay un Dios. Esto significa que, si el amor del Padre por el Hijo procede constantemente de Él, también el amor del Hijo por el Padre debe proceder constantemente de Él. Además, puesto que cada uno de estos amores es perfecto, son de hecho un solo amor, y este único amor es el Espíritu Santo, que es el vínculo de amor que une a la Trinidad. Porque el Espíritu Santo es el amor mutuo del Padre y del Hijo, está en la misma relación con ambos.

Esta relación se expresa como “procesión”, y por eso procede de ambos.³⁵ Pero como esta doble procesión es esencialmente una única relación, debe considerarse como un único movimiento u operación, común al Padre y al Hijo.³⁶ Agustín resumió todo esto de la siguiente manera:

El Espíritu Santo consiste en la misma unidad de sustancia y en la misma igualdad que el Padre y el Hijo. Si el Espíritu Santo es la unidad entre ellos, la santidad que comparten, o su amor mutuo, o si es la unidad porque es el amor, y el amor porque es la santidad, al menos está claro que no es uno de los otros dos. Es a través de él que los dos se unen, y a través de él que el engendrado es amado por el engendrador y ama al que lo engendró. Por él “guardan la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz”.³⁷ No lo hacen por participación en el Espíritu, sino por su propia esencia... Por eso el Espíritu Santo, quienquiera que sea, es común al Padre y al Hijo. Esa comunión es consubstancial y coeterna. Si con razón puede llamarse amistad, que así sea, pero es mejor llamarla amor. El amor es una sustancia porque Dios es una sustancia, y “Dios es amor”.³⁸ Puesto que el amor es una sustancia junto con el Padre y el Hijo, es tan grande, bueno, santo y cualquier otra cosa que ellos sean... Por eso el Espíritu Santo es igual a ellos... Y no hay más que tres: el que ama al que es de sí mismo, el que ama al que es de él, y el amor mismo.³⁹

De aquí se desprenderá que la doble procesión del Espíritu Santo es esencial, porque si no se acordara, el amor del Padre por el Hijo no sería correspondido por ningún amor correspondiente del Hijo por el Padre, y el amor que los une no existiría. El resultado final es un trinitarismo muy distinto del de los capadocios. Sin embargo, no hay que olvidar que Oriente y Occidente seguían moviéndose en el mismo universo mental, y las tradiciones que desarrollaron independientemente una de otra no fueron consideradas por nadie como mutuamente excluyentes, ni siquiera como muy diferentes. En particular, Agustín reconocía que el amor del Padre primaba sobre el del Hijo, opinión que podía considerarse compatible con la creencia capadocia de que era la fuente de la deidad:

Debe haber una razón por la que, en la Trinidad, solo el Hijo es llamado Palabra de Dios, solo el Espíritu Santo es llamado Don de Dios, y solo el Padre

³⁵ Ibid., 15.27.

³⁶ Ibid., 5.15.

³⁷ Ef. 4:3.

³⁸ 1 Jn. 4:16.

³⁹ Agustín de Hipona, *De Trinitate* 6.7.

es aquel de quien nace la Palabra y de quien procede principalmente el Espíritu Santo. He añadido la palabra “principalmente” porque el Espíritu Santo también procede del Hijo. El Padre se lo dio al Hijo, no como si se lo diera a alguien que todavía no tuviera el Espíritu, sino como parte del acto mismo de engendrarlo. El Padre engendró al Hijo de tal manera que el Don común procede también de él, haciendo del Espíritu Santo el Espíritu de ambos.⁴⁰

Además, cada parte consideraba las relaciones como propiedades de una *hipóstasis*. La diferencia era que, en el caso capadocio, cada *hipóstasis* de la Divinidad se distinguía por una única relación, mientras que para Agustín la única *substantia* (rebautizada como *esencia*) poseía tres relaciones internas. Esta diferencia tenía ciertamente el potencial de convertirse en auténtica discordia con el tiempo, pero mientras sobrevivió un universo común de discurso, eso no sucedió. Solo cuando ese universo se rompió se advirtió la incompatibilidad mutua de las dos concepciones, dando lugar a una controversia teológica que resultaría imposible de reconciliar dentro de los términos del desarrollo original de la procesión del Espíritu Santo dentro de la Divinidad.

Los orígenes de la controversia

Uno de los aspectos más notables de la doble procesión del Espíritu Santo es el tiempo que tardó en suscitarse una controversia seria al respecto. Es posible que la discordia ya existiera en el año 419, cuando Agustín publicó finalmente *De Trinitate*, no se debatió seriamente hasta 1274 y no alcanzó algún tipo de resolución hasta 1439. En otras palabras, tuvieron que pasar 850 años para que estallara una verdadera controversia, que preocupó a los teólogos durante otros 150 años, hasta que la Iglesia quedó dividida y sigue debatiendo la cuestión hoy en día, casi seiscientos años después.⁴¹ Compárese con la historia de la cristología, que empezó

⁴⁰ Ibid., 15.29.

⁴¹ Para una visión general de la controversia, véase A. Edward Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy* (Oxford: Oxford University Press, 2010); y Bernd Oberdorfer, *Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems* (Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001). Más antiguo, pero todavía valioso para el período temprano es Henry B. Swete, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit from the Apostolic Age to the Death of Charlemagne* (Cambridge: Cambridge University Press, 1876; reimpr., 2012). Para un examen detallado de la cuestión desde sus orígenes hasta 1274, véase Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (Berlín: Walter de Gruyter, 2002). Para una visión de conjunto desde el punto de vista de la Iglesia oriental, véase S. S. Bilalis, *Hê hairesis tou Filioque, I. Historikê kai kritikê theôrêsis tou Filioque* (Atenas: Ekdoseis Orthodoxou Typou, 1972); Cyriaque Lampryllos, *La mystification fatale. Etude orthodoxe sur le Filioque* (Lausana: L'âge d'homme, 1987); y Markos A. Orphanos, *The Procession of the Holy Spirit*

a ser controvertida en torno al año 268, cuando se condenó en Antioquía el adopcionismo de Pablo de Samosata, fue un importante punto de discordia desde el I Concilio de Nicea en 325 hasta el Concilio de Calcedonia en 451, y finalmente se resolvió (en la medida en que lo fue) en el III Concilio de Constantinopla en 681. Eso sigue siendo mucho tiempo, pero las cuestiones principales salieron rápidamente a la palestra y la mayoría de los debates posteriores fueron intentos de resolver puntos secundarios derivados de ellas. Surgieron disidentes y siguen existiendo, pero las iglesias no calcedonianas siempre han sido marginales en el mundo cristiano, y hoy en día se suele estar de acuerdo en que las diferencias pendientes con ellas son más terminológicas que sustanciales.

¿Por qué fue tan difícil definir la personalidad del Espíritu Santo y por qué sigue siendo un obstáculo para la unidad de los cristianos, sin que se vislumbre una solución aparente? Parte de la explicación debe residir en la agitación política en que se vio envuelto el imperio romano en el siglo V, seguida del extraordinario auge y difusión del islam doscientos años más tarde, cuando las iglesias orientales y occidentales quedaron aisladas unas de otras durante largos periodos de tiempo y siguieron caminos separados. Las continuas controversias cristológicas también impidieron un debate serio sobre el Espíritu Santo, porque hasta que no se resolvieran era imposible pasar a otro tema. Sin embargo, también hay que decir que durante mucho tiempo no se reconoció ni comprendió el problema, y esta falta de percepción también desempeñó un papel importante a la hora de retrasar lo que a nosotros nos parece inevitable.

Si repasamos la historia, podemos decir que, durante al menos dos siglos después de Agustín, simplemente no se reconoció el problema potencial de reconciliar las diferentes teologías trinitarias de Oriente y Occidente. Esto puede verse claramente en la obra de Cirilo de Alejandría, uno de los principales protagonistas de la lucha contra Nestorio y la tradición antioquena de la cristología, un aliado de la Iglesia romana y un teólogo venerado por igual por las iglesias calcedonianas y no calcedonianas de Oriente.⁴² Cirilo estaba al tanto de la controversia pneumatómaca, a pesar de que se estaba extinguiendo en su época, y estaba muy interesado en establecer la divinidad natural del Espíritu Santo basada

according to *Certain Greek Fathers* (Athenas: Apostoliki Diakonia, 1979). Véase también Stanley M. Burgess, *The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions* (Peabody, MA: Hendrickson, 1989); Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, 3 vols. (Nueva York: Seabury; y Londres: Geoffrey Chapman, 1983). Publicado originalmente como *Je crois en l'Esprit Saint* (París: Cerf, 1980); Jean-Miguel Garrigues, *L'Esprit qui dit Père et le problème du Filioque* (París: Téqui, 1981).

⁴² Véase Marie-Odile Boulnois, "The Mystery of the Trinity according to Cyril of Alexandria: The Deployment of the Triad and Its Recapitulation into the Unity of Divinity", en Thomas G. Weinandy y Daniel A. Keating, eds., *The Theology of Saint Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation* (Londres: T & T Clark, 2003), 75-111. Véase especialmente 103-108.

en su procesión desde el Padre como fuente de deidad. Pero no tuvo ningún problema en extender esto al Hijo:

El Espíritu pertenece propiamente a Dios Padre, e igualmente propiamente al Hijo, no en el sentido de dos sustancias distintas, o de una [sustancia] concebida y existente separadamente en cada uno de los dos. Más bien, porque el Hijo es por naturaleza del Padre y en el Padre, verdadero fruto de su sustancia, toma el Espíritu de su Padre como un atributo natural [suyo].⁴³

Aún más sorprendente es esto:

Puesto que el Hijo es el fruto y la huella de la *hipóstasis* del que lo engendró, posee por naturaleza todo lo que pertenece al engendrador. Por eso dice: “Todo lo que tiene el Padre es Mío; por eso dije que Él toma de lo Mío y se lo hará saber a ustedes”.⁴⁴ Evidentemente se refiere al Espíritu que existe por él y en él.⁴⁵

Cirilo fue incluso capaz de utilizar Juan 20:22 de un modo muy parecido al de Agustín, aunque no llegó a la conclusión de que el soplo del Espíritu por parte de Cristo sobre sus discípulos tras su resurrección demuestra que este procede de él.⁴⁶ Con afirmaciones como estas, es fácil ver cómo Cirilo fue posteriormente co-incluido por la Iglesia occidental como ejemplo de padre oriental que confesaba la doble procesión del Espíritu Santo.⁴⁷ Se pueden citar pasajes en los que Cirilo parecía apoyar tal conclusión, y sin duda se acercó más a ella que cualquier otro escritor teológico griego anterior o posterior.⁴⁸ Pero estos textos deben mantenerse en tensión con muchos otros en los que hablaba de la procesión del Espíritu Santo desde el Padre a través del Hijo, que era más típica de la tradición oriental a la que naturalmente pertenecía.⁴⁹ Quizá lo más justo sea decir de la doctrina de Cirilo que

⁴³ Cirilo de Alejandría, *Commentarium in Iohannis Evangelium* 17:18-19.

⁴⁴ Jn. 16:15.

⁴⁵ Cirilo de Alejandría, *Commentarium in Iohannis Evangelium* 16:15.

⁴⁶ *Ibid.*, 14:16-17.

⁴⁷ Véase Bernard Meunier, “Cyrille d’Alexandrie au concile de Florence”, *Annuaire Historiae Conciliorum* 21 (1989), 147-174; André de Halleux, “Cyrille, Théodoret et le Filioque”, en *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 74 (1979), 597-625.

⁴⁸ Véase, por ejemplo, Cirilo de Alejandría, *Thesaurus de Trinitate* 34, 576ab, 585a; *Commentarium in Joel* 2:28.

⁴⁹ Véase Cirilo de Alejandría, *De adoratione in spiritu et veritate* 1.148a; *De Trinitate dialogi* 2, 423a; y sobre todo, *Commentarium in Iohannis Evangelium* 14.20; 17.18-19; 20.22-23. Orphanos, *Procession* 41, cita otros pasajes en el mismo sentido.

era similar a la de Agustín y que, si los dos hombres se hubieran encontrado alguna vez, podrían haber llegado a un acuerdo sin graves dificultades.

Pero las enseñanzas de Cirilo no quedaron sin respuesta en Oriente, como podemos ver por los comentarios de Teodoreto de Ciro. Teodoreto, es cierto, representaba a la escuela antioquena y, por tanto, no era amigo de Cirilo, por lo que habría estado especialmente interesado en recoger cualquier cosa que Cirilo dijera que pudiera ser utilizada en su contra. De hecho, Teodoreto parece haber pensado que Cirilo afirmó que el Espíritu Santo tenía su existencia del Hijo, una doctrina que entonces condenó como blasfema.⁵⁰ En otro lugar, y en un contexto menos polémico, Teodoreto afirmó que el Espíritu Santo es el Espíritu de Cristo porque es consustancial al Padre y al Hijo, pero no porque proceda de ambos.⁵¹ Para él, el Espíritu Santo era el Espíritu de Dios [el Padre] por su origen y el Espíritu de Cristo por su misión en el mundo, que recibió de Cristo, una opinión que se convertiría en una declaración clásica de la posición oriental sobre el asunto en épocas posteriores.⁵²

Mientras Teodoreto buscaba agujeros en la doctrina de Cirilo y se aseguraba de que no se interpretara de forma que pudiera sugerir una doble procesión del Espíritu, Occidente iba por otro camino. El 21 de julio de 447, el Papa León I escribió una carta a Turibio, obispo de Asturica (hoy Astorga) en España, en la que incluía la doble procesión del Espíritu Santo como parte de la doctrina católica que esperaba que Turibio defendiera contra las tendencias modalistas de los priscilianistas y el arrianismo de los visigodos.⁵³ Apenas quince meses después, el mismo León escribía a Flaviano, patriarca de Constantinopla, que le había solicitado ayuda en la controversia cristológica con Eutico. La respuesta de León, su ya famoso *Tomo*, fue leída en el Concilio de Calcedonia el 22 de octubre de 451, donde fue aclamada como la auténtica expresión de la ortodoxia. No decía nada sobre la doble procesión del Espíritu Santo, pero la ortodoxia de León fue aceptada sin discusión, lo que solo puede significar que nadie conocía ni le importaban sus

⁵⁰ *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus*, en PG 76, col. 432d.

⁵¹ Teodoreto de Ciro, *Interpretatio Epistulae ad Romanos* 8.11.

⁵² *Ibid.*

⁵³ León de Roma, *Epistula* 15.2. El texto se encuentra en Denzinger, *Enchiridion*, núm. 284. León pretendía que la doctrina de la doble procesión fuera proclamada en un concilio en Toledo, que debía reunirse allí en 447, pero no se sabe con certeza si ese concilio llegó a celebrarse. Los priscilianistas eran seguidores de Prisciliano de Ávila (m. 385), que fue condenado a muerte por herejía en Tréveris y cuyo cuerpo fue trasladado más tarde a su España natal y enterrado (probablemente) en Santiago de Compostela —la ruta de su viaje se convirtió más tarde en el camino de Santiago. Sobre esto, véase H. Chadwick, *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 1975). Los visigodos eran la rama occidental de los godos, que habían sido evangelizados por el arriano Wulfila y que habían ocupado España en 409.

opiniones sobre el tema de la procesión del Espíritu. Por otra parte, el mismo concilio también autorizó el credo de 381 en su forma definitiva, y no decía nada sobre la procesión del Espíritu a partir del Hijo, por lo que tampoco se puede afirmar que Calcedonia apoyara la opinión agustiniana.

Otros escritores latinos siguieron el ejemplo de Agustín sin apenas hacer comentarios.⁵⁴ El único que llevó sus ideas significativamente más lejos fue Fulgencio de Ruspe (m. 533), quien, aunque estaba de acuerdo con la enseñanza de Agustín de que el Espíritu procedía del Padre en primera instancia, sostenía que procedía de la naturaleza común del Padre y del Hijo de tal modo que su procesión desde ambos era una de sus propiedades personales (hipostáticas).⁵⁵ Fulgencio basó su enseñanza en el Nuevo Testamento, afirmando que el “Espíritu de verdad” (Jn. 16:13) debía ser el Espíritu de Cristo porque Cristo es la verdad (Jn. 14:6). Por tanto, para él la doble procesión era una enseñanza apostólica sólidamente fundamentada en las palabras del propio Jesús, tomadas (como es el caso) de los mismos discursos de despedida en los que se decía que el Espíritu procedía del Padre (Jn. 15:26).⁵⁶

Alrededor del año 500 d.C., la doble procesión apareció en el llamado Credo de Atanasio, compuesto en algún lugar del sur de la Galia y al que aludió por primera vez Cesario, obispo de Arlés (502-542). Ese documento no tenía nada que ver con Atanasio, pero el hecho de que se le pudiera atribuir sin comentarios demuestra que nadie en la Iglesia occidental se dio cuenta de que Atanasio no habría incluido en él la doble procesión.⁵⁷ La siguiente vez que oímos hablar de la doble procesión fue en España, donde se añadió al Credo Niceno en algún momento, aunque no podemos decir cuándo. La fecha tradicional que se da para ello es 589, cuando los visigodos españoles renunciaron finalmente a su arrianismo en el Tercer Concilio de Toledo y se sometieron a la ortodoxia de Roma, y la doble procesión formó parte del credo que se les pidió que profesaran.⁵⁸ La mayoría de los eruditos creen que la adición se hizo para contrarrestar el arrianismo, porque si se decía que el Espíritu Santo procedía del Padre pero no del Hijo, los arrianos podían utilizar esto como argumento para afirmar que el Padre era Dios de una

⁵⁴ Entre ellos estaban Eucher de Lyon (m. 450), Genadio de Marsella (m. 495), Hormisdas de Roma (m. 453) y el gran Boecio (480-526). Para más detalles, véase Siecienski, *Filioque*, 65-66.

⁵⁵ Fulgencio de Ruspe, *Epistula* 10.4; *De fide ad Petrum* 4.

⁵⁶ Fulgencio de Ruspe, *De fide ad Petrum* 11.54.

⁵⁷ Véase J. N. D. Kelly, *The Athanasian Creed* (Londres: A. & C. Black, 1964), 86-90. Kelly argumentó que Ambrosio no preparó el camino para la doctrina agustiniana de la doble procesión, pero (como hemos visto) este punto de vista no puede sostenerse a partir de la evidencia.

⁵⁸ El texto se encuentra en Denzinger, *Enchiridion*, núm. 470.

manera que el Hijo no lo era. Si esa suposición es correcta, entonces la doctrina bien pudo haber sido añadida al credo en algún momento *antes de* 589, en preparación para la abjuración del arrianismo en ese año o bien poco *después*, para hacer que el credo se ajustara a lo que los visigodos habían confesado. En cualquier caso, parece seguro que el propio concilio no hizo la alteración, aunque para entonces ya se había convertido en una enseñanza estándar en Occidente.⁵⁹

No sabemos exactamente lo que ocurrió en España, pero la adición al credo que se hizo allí tendría más tarde una gran importancia histórica. Al texto original “que procede del Padre” se añadió “y [del] Hijo”, frase que en latín se traduce por la única palabra *Filioque*, nombre con el que se conoce desde entonces la controversia. Debe subrayarse que esta adición al credo se produjo sin referencia a la posición oriental o prejuicio contra ella, por la sencilla razón de que era desconocida en España. Al confesar la doble procesión del Espíritu Santo, la Iglesia española no hacía más que apuntalar sus defensas contra el arrianismo completando el credo con lo que para ellos era un trinitarismo agustiniano generalmente aceptado. No se sabe con certeza si alguien en la Iglesia de Oriente sabía lo que estaba ocurriendo en el lejano Occidente, pero si lo sabían, no se opusieron y no se supo más de ello.⁶⁰

Solo a mediados del siglo séptimo se empezó a tomar conciencia de las diferencias entre Oriente y Occidente sobre esta cuestión. La primera prueba que tenemos de ello procede de Máximo el Confesor, a quien su amigo Marino de Chipre había pedido que explicara si la doctrina occidental de la doble procesión del Espíritu Santo equivalía a negar que el Padre fuera la primera y única causa verdadera (*aitia*) de la divinidad.⁶¹ En respuesta a esto, Máximo dijo que los occidentales estaban simplemente siguiendo el antiguo uso de su iglesia, que también se podía encontrar en Cirilo de Alejandría.⁶² En sus propias palabras:

⁵⁹ La sostuvieron, entre otros, Agnelo de Rávena (m. 569), Casiodoro (m. 580) y Gregorio de Tours (m. 594). La única voz disidente que conocemos fue la de Rústico el Diácono, escritor romano del siglo VI y sobrino del papa Vigilio (537-555). Véase Siecienski, *Filioque*, 66.

⁶⁰ El Imperio de Oriente había reconquistado parte del sur de España a mediados del siglo VI y no lo abandonó hasta aproximadamente el año 626, por lo que es posible que la noticia de lo ocurrido en Toledo en 589 llegara a Constantinopla.

⁶¹ Máximo el Confesor, *Opuscula theologica et polemica* 10, en PG 91, coll. 133-137; la fecha fue probablemente 645 o 646. Para más detalles, véase Aidan Nichols, *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship* (Edimburgo: T & T Clark, 1993); Pierre Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* (París: Beauchesne, 1983).

⁶² Cirilo utilizó ocasionalmente la palabra *ekporeuesthai*, normalmente reservada para la procesión del Espíritu Santo, para la generación del Hijo. Véase su *Commentarium in Iohannis Evangelium* 10.15.

Sobre esa base, pasaron a demostrar que no hacían del Hijo la causa del Espíritu Santo. Entendieron que el Padre es la única causa (*mia aitia*) del Hijo y del Espíritu Santo, del Hijo por generación y del Espíritu Santo por procesión. Pero añadieron deliberadamente que el Espíritu procede a través del Hijo para mantener la unidad de la esencia divina y evitar crear una jerarquía del ser.⁶³

Máximo señaló que, en griego, la segunda “procesión” del Espíritu Santo se expresaría de manera diferente: la palabra bíblica *ekporeuesthai* se reservaría para la procesión del Espíritu desde el Padre, y se preferiría *proienai* para su “procesión” desde el Hijo, con el fin de dejar claro que ambas cosas no son idénticas. Evidentemente, habría preferido que los occidentales hicieran lo mismo, pero atribuyó su uso a la pobreza de la lengua latina, que no poseía las mismas sutilezas que el griego y, por tanto, se veía obligada a utilizar una palabra (“procesión”) para expresar más de un concepto.⁶⁴ Esta forma de explicar la diferencia entre las dos tradiciones ha tenido cierto atractivo en los tiempos modernos como una posible manera de resolver el antiguo conflicto sobre la procesión del Espíritu, pero se ha encontrado con la resistencia de algunos teólogos orientales que insisten en que Máximo era consciente de que la supuesta deficiencia de vocabulario técnico en latín no era el único problema.⁶⁵

Aunque Máximo era consciente de las diferencias entre las lenguas latina y griega y lamentaba la dificultad que tenían los occidentales para asimilar las sutilezas del pensamiento oriental, simpatizaba notablemente con la posición

⁶³ Máximo el Confesor, *Opuscula* 10, en PG 91, col. 136. 136.

⁶⁴ Puede que Máximo no lo supiera, pero Jerónimo había fomentado el amplio uso de *procedere* en latín en su famosa edición de la Biblia (la Vulgata), donde la palabra se encuentra como traducción de varios equivalentes griegos. No hay razón para suponer, sin embargo, que Jerónimo pensara en la procesión del Espíritu Santo al hacer su traducción. Las dificultades de traducción persisten hasta nuestros días. Técnicamente, “doble procesión” sería *dittê ekporeusis* en griego, pero tiende a evitarse en favor de otros términos como *dittê proodos* (“doble progression”), menos chocantes para el oído ortodoxo oriental, pero también más difíciles de precisar en cuanto a su significado exacto.

⁶⁵ Jean-Miguel Garrigues, *L'Esprit qui dit "Père" et le problème du Filioque* (París: Téqui, 1981) defiende esta solución, pero Jean-Claude Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* (París: Cerf, 1998) señala sus insuficiencias desde el punto de vista oriental. Esta batalla académica ha continuado en Jean-Claude Larchet, “La question du Filioque”, *Le Messager Orthodoxe* 129 (1997), 3-58, y más recientemente en Jean-Miguel Garrigues, *Le Saint-Esprit, sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission* (París: Cerf, 2011). Este segundo volumen incluye el texto (y un extenso comentario sobre el significado) de la aclaración romana del Filioque que se publicó el 29 de junio de 1995, y fue en gran parte obra del propio Jean-Miguel Garrigues.

occidental y no creía que fuera sustancialmente diferente de la suya.⁶⁶ En otros contextos podía acercarse mucho a ella, como demuestra el siguiente extracto:

Así como el Espíritu Santo pertenece a la naturaleza de Dios Padre según su esencia, así también pertenece a la naturaleza del Hijo según su esencia, puesto que procede inexpresablemente del Padre por medio de su Hijo unigénito.⁶⁷

Aquí y en otros lugares, Máximo desarrolló una comprensión del Espíritu Santo que lo situaba firmemente en el contexto de la Trinidad como un todo. Reconoció, en un grado que era (y sigue siendo) raro entre los teólogos orientales, que el modo en que la Divinidad se nos revela en Cristo debe corresponderse con el patrón de relaciones presente en el interior de Dios mismo. En otras palabras, si el Espíritu Santo aparece como el Espíritu de Cristo en su misión terrenal, esto debe reflejar alguna realidad correspondiente dentro del ser de Dios. El Hijo estaba eternamente presente con el Padre y, por tanto, no puede ser excluido de la procesión del Espíritu, en la que debe haber desempeñado un papel. Del mismo modo, el Espíritu Santo da testimonio no solo del Padre, sino de la relación eterna que existe entre el Padre y el Hijo, y para hacerlo de forma convincente, debe tener alguna conexión eterna con ambos.

Todo esto habría sido música para los oídos de cualquier discípulo de Agustín, pero Máximo se aferró obstinadamente a la distinción entre la procesión *desde* el Padre y la procesión *a través* del Hijo y no estaba dispuesto a modificarla en una dirección agustiniana. Tampoco hay indicios de que conociera la Trinidad del amor divino de Agustín. Su conocimiento de la posición occidental procedía de los discípulos de Agustín y probablemente se transmitió sobre todo a través de fórmulas confesionales, como la que se añadió al credo en España. La lógica subyacente y el marco teológico que apoyaban la doctrina de la doble procesión parecen haberle permanecido desconocidos; al menos, no fueron tenidos en cuenta en su discusión de la cuestión. Por lo tanto, en el análisis final Máximo debe ser considerado como un observador comprensivo de la escena occidental que hizo todo lo posible para explicarla a sus colegas orientales de una manera positiva, pero nunca entró realmente en ella y por lo tanto no puede ser considerado como alguien que logró reconciliar las dos tradiciones. En el mejor de los casos, su obra fue una súplica a los griegos para que toleraran a los latinos, no para que abrazaran su

⁶⁶ Máximo el Confesor, *Opuscula* 10, en PG 91, col. 136ab.

⁶⁷ Máximo el Confesor, *Quaestiones ad Thalassium* 63.

posición de todo corazón y, desde luego, no para que aceptaran su método teológico como el camino correcto.

Una negación rotunda de la doble procesión del Espíritu Santo (si exceptuamos el polémico ataque de Teodoreto a Cirilo de Alejandría) aparece por primera vez en la *Fe ortodoxa* de Juan de Damasco, que escribía en algún momento de principios del siglo VIII. No hay nada en lo que dice que sugiera que conocía la inserción española en el credo, y sus observaciones no muestran ninguno de los signos de controversia. Lo más probable es que simplemente intentara explicar algo que se le ocurrió mientras trataba de sistematizar la teología trinitaria que había heredado de los capadocios y de los concilios de la Iglesia. En un resumen de las relaciones trinitarias escribió:

Decimos que el Espíritu Santo procede del Padre y le llamamos Espíritu del Padre. No decimos que procede del Hijo, sino que lo llamamos Espíritu del Hijo (pues el apóstol divino dice: “Si alguien no tiene el Espíritu de Cristo”)⁶⁸ y confesamos que apareció por el Hijo y nos es dado (pues sopló sobre sus discípulos y les dijo: “Reciban el Espíritu Santo”).⁶⁹ Así como el rayo y la iluminación proceden del sol (que es la fuente de ambos), la iluminación nos la da el rayo. Es lo que nos ilumina y de lo que participamos.⁷⁰

Lo que Juan enseñó sobre el Espíritu Santo, y lo que se convertiría en la interpretación oriental estándar de su ser y su obra, está claramente expuesto en el breve capítulo que dedicó al asunto. Allí dijo:

[El Espíritu Santo es un poder real (*ousiôdês energeia*) que percibimos independientemente en su propia *hipóstasis*, saliendo (*proerchomenê*) del Padre y descansando (*anapauomenê*) en el Verbo, de quien es poder visible. No puede separarse de Dios, en quien está, ni del Verbo, del que da testimonio, ni puede desvanecerse en la inexistencia. Más bien, como el Verbo, es una *hipóstasis* que vive, que toma decisiones, que se mueve por sí misma y actúa, deseando siempre el bien y teniendo en cada situación un poder proporcional a su voluntad, sin principio ni fin.⁷¹

Este pasaje confirma que Juan no sabía nada de ninguna controversia sobre el Espíritu Santo, porque si lo hubiera sabido, habría sido más preciso en el uso de las

⁶⁸ Rom. 8:9.

⁶⁹ Jn. 20:22.

⁷⁰ Juan de Damasco, *De fide orthodoxa* 1.8.

⁷¹ Ibid., 1.7.

palabras. Donde Máximo recomendaba usar *ekporeuesthai* para la procesión del Espíritu desde el Padre y *proienai* para su relación con el Hijo, Juan puso *proerchesthai* (prácticamente lo mismo que *proienai*) para lo primero y *anapauesthai* para lo segundo, un término que probablemente fue tomado del bautismo de Jesús, donde el Espíritu apareció en forma de paloma y “se posó” sobre él, aunque la palabra bíblica usada para eso es diferente.⁷² Juan sí utilizó *ekporeuesthai* para referirse a la procesión del Espíritu Santo desde el Padre, pero solo cuando aludía al credo (o lo citaba directamente), y es interesante que cuando citó el tercer artículo no dudó en añadir su propia glosa:

Asimismo, creemos también en un solo Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre y *reposa sobre el Hijo*, el cual, con el Padre y el Hijo juntamente, es adorado y glorificado.⁷³

No fue hasta una generación o más tarde cuando sonó por primera vez una nota de controversia sobre la doble procesión, y entonces vino de un lugar inesperado. El auge del imperio carolingio en Europa occidental a finales del siglo VIII, que culminó con la coronación de Carlomagno como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico por el Papa el 25 de diciembre del año 800, provocó una crisis diplomática porque los emperadores orientales se consideraban los únicos sucesores legítimos de la antigua Roma y no estaban dispuestos a tolerar un renacimiento independiente del imperio romano en Occidente. Desgraciadamente, en Constantinopla no había entonces ningún emperador que pudiera hacer valer la pretensión, porque el gobernante legítimo, Constantino VI (780-797), había sido cegado y depuesto por su madre Irene (797-802), que gobernaba en su propio nombre, algo que ninguna mujer se había atrevido a hacer antes. Esto dio a Carlomagno una excusa para proclamarse emperador, y la aprovechó.⁷⁴

Para apoyar sus acciones, Carlomagno buscó la ayuda de sus teólogos, que justificaron esta “usurpación” por dos motivos. En primer lugar, argumentaron que el Papa tenía derecho a hacer y deshacer emperadores, una afirmación dudosa en el mejor de los casos y que la Iglesia oriental podía refutar fácilmente. En segundo lugar, decían que los emperadores orientales habían sido depuestos en Occidente por haber caído en la herejía. ¿Qué herejía era esa? Increíblemente, ¡los divinos carolingios afirmaban que la iglesia oriental había *suprimido* el *Filioque* del credo

⁷² Jn. 1:32. La palabra utilizada allí es *emeinen*, en lugar de *anêpauthê*, pero significa lo mismo.

⁷³ Juan de Damasco, *De fide orthodoxa* 1.8. La interpolación está en *cursiva*.

⁷⁴ Sin embargo, ¡se ofreció a casarse con Irene!

de 381!⁷⁵ Esta extraordinaria afirmación aparece en los llamados *Libri Carolini*, una colección de escritos atribuidos generalmente a Teodulfo de Orleans (750-821), que aparecieron en torno al año 792.⁷⁶ El argumento de Teodulfo era especialmente interesante porque creía que decir que el Espíritu Santo procede del Padre *a través* del Hijo, en lugar de *proceder de él*, era erróneo porque ambas cosas no eran lo mismo. Lo que necesitaba era una restauración de la enseñanza apostólica primitiva que (a sus ojos) era la de la doble procesión.⁷⁷

El resultado inmediato fue una serie de sínodos antibizantinos, celebrados en Frankfurt (794), Friuli (797) y Aquisgrán (Aix-la-Chapelle) (809). El primero de ellos adoptó los *Libri Carolini* como declaración de fe reconocida y, por supuesto, el concilio afirmó la doble procesión del Espíritu Santo siempre que tuvo ocasión. Fue en el Sínodo de Friuli donde Paulino de Aquilea (m. 802) pronunció la primera de lo que se convertiría en una larga serie de defensas formales de la cláusula *del Filioque* y que siguió siendo especialmente influyente durante siglos.⁷⁸ Paulino sabía que se habían hecho adiciones al credo en el pasado, sobre todo en 381, y no veía nada malo en ello, a pesar de la prohibición hecha en el Concilio de Éfeso en 431, siempre que las adiciones contempladas estuvieran de acuerdo con las intenciones de los padres que habían compuesto los documentos originales.⁷⁹ Según Paulino, esto se había hecho necesario para combatir a los herejes que decían que el Espíritu Santo procede *solo* del Padre. Los que añadieron las palabras “y del Hijo” (*Filioque*) no estaban alterando la fe del concilio de 381, sino aclarándola.

Dos cosas pueden decirse sobre esto. La primera es que Paulino obviamente sabía que el argumento de Teodulfo en los *Libri Carolini* era erróneo, y que el credo original no contenía ninguna referencia a una doble procesión del Espíritu Santo. La segunda es que los acontecimientos en España estaban teniendo un

⁷⁵ *Libri Carolini* 3.3.

⁷⁶ También se denomina *Opus Caroli regis contra synodum*. Para un análisis completo de este tema, véase Richard Haugh, *Photius and the Carolingians* (Belmont, MA: Nordland, 1975), 45-53. Para una visión desde la Iglesia oriental, véase Methodius G. Fouyas, *Hellênes kai Latinoi. Hê ekklesiastikê antiparathesis Hellênon kai Latinôn apo tês epochês tou Megalou Phôtiou mechri tês synodou tês Flôrentias (858-1439)*, 2ª ed. (Atenas: Apostoliki Diakonia, 1994).

⁷⁷ Los lectores modernos se quedan sin aliento ante lo completamente erróneo de este argumento, pero, por supuesto, Teodulfo carecía de perspectiva histórica y no tenía forma de averiguar la verdad. Una ironía de su argumento es que exactamente lo mismo dirían varios siglos después los griegos que se oponían a la fórmula de unión acordada en el Concilio de Florencia de 1439. La diferencia, por supuesto, fue que los griegos utilizaron el argumento de Teodulfo para demostrar exactamente lo contrario: que la doble procesión no tenía cabida en una confesión cristiana.

⁷⁸ Véase Carl Giannoni, *Paulinus II, Patriarch von Aquileia. Ein Beitrag zum Kirchengeschichte Österreichs im Zeitalter Karls des Grossen* (Viena: Mayer, 1896).

⁷⁹ Su declaración está impresa en Albert Werminghoff, ed., *Concilia aevi Karolini* (Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1906), 182.

impacto en el pensamiento de la iglesia occidental en general. Allí se había producido un recrudecimiento del adopcionismo, asociado a los nombres de Elipando de Toledo (m. 802) y Félix de Urgel (m. 818). No se sabe a ciencia cierta a qué se debió, aunque es posible que tuviera algo que ver con la conquista musulmana de la península en el siglo anterior. Sea como fuere, el adopcionismo sumió a la teología trinitaria tradicional en una nueva crisis, en la que la divinidad del Hijo (en particular) quedó en entredicho. Una procesión del Espíritu Santo desde el Padre solo podía reforzar la idea de que el Hijo no era Dios en absoluto, y era para combatir eso que el concilio necesitaba tomar medidas. El adopcionismo español ya había sido condenado en Frankfurt en 794, por lo que el problema era claramente bien conocido en aquella época. Ni Paulino ni nadie podía imaginar que dos generaciones más tarde la fórmula que ellos juzgaban herética se convertiría en el grito de guerra de la Iglesia oriental contra la interpolación del *Filioque* en el credo.

Los *Libri Carolini* ya se consideraban totalmente inadecuados para su propósito, pero en un aspecto concreto, su influencia perduró hasta nuestros días. La noción de que la cláusula del *Filioque* estaba vinculada a la doctrina de la supremacía papal fue retomada y embellecida por varios teólogos orientales, algunos de los cuales siguen relacionándola hoy en día. Como ha escrito Timothy Ware:

Los escritores ortodoxos también argumentan que... dos consecuencias de la *Filioque* —subordinación del Espíritu Santo, énfasis excesivo en la unidad de Dios— han ayudado a provocar una distorsión en la doctrina católica romana de la iglesia. Debido a que el papel del Espíritu ha sido descuidado en el evento, la iglesia ha llegado a ser considerada demasiado como una institución de este mundo, gobernada en términos de poder terrenal y jurisdicción. Y del mismo modo que en la doctrina occidental de Dios se ha acentuado la unidad a expensas de la diversidad, en la concepción occidental de la Iglesia ha triunfado la unidad sobre la diversidad, y el resultado ha sido una centralización demasiado grande y un énfasis excesivo en la autoridad papal. Dos formas diferentes de pensar sobre Dios van de la mano con dos formas diferentes de pensar sobre la Iglesia. Las causas subyacentes del cisma entre Oriente y Occidente —el *Filioque* y las pretensiones papales— no eran ajenas.⁸⁰

⁸⁰ Timothy Ware, *The Orthodox Church* (Londres: Penguin, 1963), 222-223. Véase también Sergei Bulgakov, *Paraklet* (París: YMCA Press, 1936), 137.

Hay que decir que esta percepción no es compartida por la mayoría de los teólogos occidentales. Los protestantes, en particular, han rechazado las pretensiones papales sin abandonar el *Filioque* y les resulta extraño pensar que pueda haber alguna incoherencia en ello. Para ser justos, los participantes ortodoxos en el diálogo ecuménico moderno rara vez plantean la cuestión, quizá porque se dan cuenta de que la supuesta conexión es un poco descabellada.

Los *Libri Carolini* pronto fueron sustituidos por dos tratados de mucho mayor nivel, uno del propio Teodulfo y el otro de Alcuino de York (735-804), un inglés que fue uno de los consejeros de mayor confianza de Carlomagno.⁸¹ La obra de Alcuino era en gran medida una recopilación de fuentes anteriores, tomadas en su mayor parte de Agustín y Fulgencio de Ruspe, pero consiguió estructurar su argumentación de forma más sistemática que ninguno de ellos.⁸² Comenzó con la unidad subyacente de sustancia que era común a las tres personas de la Divinidad, y argumentó que la propiedad de ser el “primer principio” pertenecía a esa unidad y no a la única persona del Padre.⁸³ En aquel momento no fue más allá, pero su voluntad de ver el principio de la Divinidad como parte del ser divino, y no como una propiedad particular del Padre, facilitaría mucho a las futuras generaciones de teólogos occidentales argumentar que el Padre y el Hijo podían actuar (y actuaban) juntos como un único principio, algo que el Oriente griego siempre ha considerado incomprensible. Alcuino también comentó Jn. 15:26 de la siguiente manera:

Significa que el Espíritu procede igualmente del Padre y del Hijo y es enviado igualmente por el Padre y por el Hijo, pero a causa de la distinción de personas, se dice aquí que procede del Padre y es enviado por el Hijo.⁸⁴

Esto resume muy bien cuál era la posición occidental en aquella época. Se decía que el Espíritu Santo procedía de las otras dos personas y que también era enviado por ambas, pero a la hora de interpretar el versículo de la Escritura en el que se basaba la procesión del Espíritu Santo, había que hacer una distinción para proteger la identidad individual del Padre y del Hijo. A este nivel, Alcuino estaba en la misma línea que la Iglesia oriental, pero en otros aspectos se había movido a una posición en la que ambas acciones se aplicaban por igual al Padre y al Hijo. Era

⁸¹ Alcuino de York, *De fide Sanctae et individuae Trinitatis*, en PL 101, coll. 1-63, y su *De processione Spiritus Sancti*, en PL 101, coll. 63-84.

⁸² Sobre las fuentes, véase John Cavadini, “The Sources and Theology of Alcuin’s *De fide Sanctae et individuae Trinitatis*”, en *Traditio* 46 (1991), 123-146.

⁸³ Esta afirmación aparece en su *Commentarium in Iohannis Evangelium* 21 (sobre Juan 8:25), en PL 100, col. 864b-c. 864b-c.

⁸⁴ Alcuino de York, *Commentarium in Iohannis Evangelium* 37, en PL 100, col. 949c. 949c.

ese aspecto de su doctrina el que no encontraría ni podría encontrar eco en Oriente, que lo consideraba ilógico (como sin duda lo era) y nunca podría adoptarlo como propio.

En la época en que Alcuino escribía, las crecientes tensiones entre Oriente y Occidente en torno a la doble procesión estaban llegando a Jerusalén, donde monjes francos y griegos se enfrentaron por la inclusión de la cláusula *Filioque* en el credo de los primeros. El Papa León III defendió a los monjes francos y expresó su apoyo a la doble procesión en una carta que envió a las iglesias orientales.⁸⁵ En cuanto a la cuestión de si su inclusión en el credo era válida o no, el Papa se remitió al juicio de Carlomagno y sus teólogos, lo que llevó a Teodulfo de Orleans a escribir una segunda obra erudita sobre el tema.⁸⁶ Su propósito principal era el mismo que el de los *Libri Carolini*, pero ahora Teodulfo era considerablemente más sofisticado en su enfoque. Junto con el habitual conjunto de citas de los padres latinos, se dirigió a Oriente y consiguió encontrar textos que apoyaban su postura en obras escritas por (o atribuidas a) Dídimo el Ciego, Atanasio y Cirilo, todos ellos de Alejandría. La característica común en el uso de estas fuentes por parte de Teodulfo es que siempre equiparó la misión temporal del Espíritu con su procesión eterna, lo que le permitió utilizar libremente citas que proclamaban la primera en apoyo de la visión occidental de la segunda.

En respuesta a la petición del Papa, Carlomagno convocó otro concilio en Aquisgrán (809), donde el debate principal giró en torno a una colección de testimonios patrísticos sobre la doble procesión del Espíritu Santo, similar a la de Teodulfo pero recopilada por Arn de Salzburgo (m. 821).⁸⁷ El Concilio de Aquisgrán no solo declaró que el *Filioque* era ortodoxo y podía añadirse legítimamente al credo, sino también que era una enseñanza fundamental de la fe universal que debía ser firmemente confesada por todos los creyentes ortodoxos.⁸⁸ Por primera vez, un concilio de la Iglesia declaraba que no solo Occidente tenía razón al añadir la cláusula, sino que Oriente se equivocaba al omitirla, una propuesta diferente y mucho más dudosa. Se desconoce la secuencia exacta de los acontecimientos, pero Carlomagno había favorecido durante mucho tiempo el credo de 381 y animado a que se utilizara en el culto. Parece probable que tras el Sínodo de Aquisgrán el *Filioque* se introdujera formalmente en la forma litúrgica

⁸⁵ León III, *Epistula* 15.

⁸⁶ Teodulfo de Orleans, *Libellus de processione Spiritus Sancti*.

⁸⁷ Arn de Salzburgo, *Testimonia ex sacris voluminibus collecta*, en Harald Willjung, ed., *Das Konzil von Aachen, 809* (Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1998).

⁸⁸ Harald Willjung, *Konzil von Aachen*, 237.

del credo en el imperio de Carlomagno, con el resultado de que su teología pronto se dio por sentada en toda Europa occidental.⁸⁹

El Sínodo de Aquisgrán pareció zanjar la cuestión, pero León III no quedó satisfecho cuando se enteró. Tras una reunión con el enviado de Carlomagno, Smaragdus de San Miguel, que fue a Roma en 810 para explicar las decisiones del concilio, León III declaró que el *Filioque* era ortodoxo, pero se opuso a incluirlo en el credo e intentó (sin éxito) que Carlomagno cambiara su política.⁹⁰ León reforzó su decisión ordenando que el credo se inscribiera tanto en griego como en latín en dos placas de plata que colgó en la basílica de San Pedro de Roma, por supuesto sin el *Filioque*.⁹¹

Después de Carlomagno, la controversia sobre el *Filioque* entró en una nueva fase. Hasta entonces había sido en gran medida una cuestión política, que muchos pensaron que podría resolverse con un poco de buena voluntad por ambas partes, como intentó hacer León III. Solo en la siguiente generación se inició una investigación teológica seria, que condujo a una división real como no se había experimentado antes. En Occidente se renovó el interés por la doctrina del Espíritu como parte del trinitarismo desarrollado por Gottschalk de Orbais y su gran defensor Ratramnus de Corbie.⁹² El núcleo de la teología de Gottschalk era la expresión *trina deitas*, por la que aún se le conoce. Esencialmente, esto significaba que la distinción entre la unicidad del ser divino y la trinidad de las personas divinas era artificial e insostenible. Según Gottschalk, solo hay un Dios, que se nos manifiesta de manera triple. Todo lo que sabemos de él tiene tres dimensiones, y así debemos interpretarlo. Podemos entender fácilmente por qué Gottschalk fue acusado de sabelianismo (modalismo) y adopcionismo, pero no era así como él entendía a Dios. Lejos de pensar en un ser único que se nos revela en tres formas diferentes, pero esencialmente superficiales, que apuntan todas a una unidad subyacente, Gottschalk insistía en que la tridimensionalidad era parte integrante de esa unidad, que no podía percibirse sin ella.

Además, parece que esto es lo que él creía que decía la tradición oriental. Por ejemplo, sabía que la liturgia griega alababa a Dios como *trishagion* (“tres veces santo”), pero lo leía como *trina sanctitas* (“santidad tridimensional”) y no como

⁸⁹ Véase J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 3ª ed. (Londres: Longman, 1972), 348-367.

⁹⁰ La documentación pertinente se encuentra en Willjung, *Konzil von Aachen*, 289-312.

⁹¹ Vittorio Peri, “Il simbolo epigrafico di San Leone III nelle basiliche Romane dei Santi Pietro e Paolo”, en *Rivista di Archeologia Cristiana* 45 (1969), 191-221. Todavía estaban allí en el siglo XIII y quizá más tarde.

⁹² Véase Jean Jolivet, *Godescalc d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne* (París: Vrin, 1958); y George H. Tavard, *Trina deitas. The Controversy between Hincmar and Gottschalk* (Milwaukee: Marquette University Press, 1996).

ter sanctus (“tres veces santo”), que era la interpretación estándar. Gottschalk comenzó sus exploraciones trinitarias con las personas, no con el único ser de Dios, y al hacerlo pensó que se situaba en la tradición patrística tanto de Oriente como de Occidente. Se diera cuenta o no, tenía más de un motivo para pensar así, porque ya en 557, el Papa Pelagio I (556-561) había enviado una confesión de fe al rey franco Childeberto I (m. 558) en la que decía:

[El Espíritu Santo es] igual al Padre y al Hijo... Procediendo del Padre fuera del tiempo, es el Espíritu del Padre y del Hijo, es decir, tres personas o subsistencias de una sola esencia o naturaleza, de una sola fuerza, una sola operación, una sola bienaventuranza y un solo poder, para que su unidad sea trina y la Trinidad sea una.⁹³

Pelagio I no había tenido dificultad en combinar el adjetivo “trino” con la procesión del Espíritu Santo desde el Padre, pero en el siglo IX ya no era tan fácil mantener estas dos cosas juntas. La razón principal parece ser que en el intervalo había surgido un concepto más sofisticado de persona. Su origen se remonta al filósofo romano Boecio (480-526), que definió la “persona” como “la sustancia individual de una naturaleza racional”.⁹⁴ Este énfasis en la individualidad estaba ausente en Agustín, que pensaba en la persona en términos más relacionales, como demuestra su enseñanza sobre el amor de Dios. Gottschalk, sin embargo, siguió a Boecio más allá e insistió en que los nombres personales de Dios son esenciales, o sustanciales, como lo son sus atributos naturales.⁹⁵ Agustín había luchado con la evidencia bíblica de que Dios es Espíritu y que Dios es Amor, y solo a regañadientes llegó a la conclusión de que el Espíritu podía ser identificado como Amor.⁹⁶ Pero nunca llegó a identificar el Amor de Dios con su esencia divina. Gottschalk, sin embargo, afirmaba que persona y esencia son la misma cosa en Dios, razón por la cual debía llamársele a la vez uno y trino.

Gottschalk fue condenado en el Concilio de Soissons en 853, pero su teología fue un indicio de lo que estaba ocurriendo con el trinitarismo agustiniano y un presagio de lo que estaba por venir. Aceptó la doble procesión del Espíritu Santo, al igual que sus acusadores, pero en realidad esa idea era superflua para su teología, porque las tres personas estaban tan entrelazadas entre sí que no eran concebibles relaciones causales entre ellas. Cada una de ellas siempre había estado ahí como

⁹³ Pelagio I, *Epistulae* 15, en PL 69, coll. 407-410.

⁹⁴ Boecio, *De personis et duabus naturis* 3.

⁹⁵ Hincmar de Reims, *De una et non trina deitate* 16. Hay que señalar que Hincmar era uno de los mayores enemigos de Gottschalk y lo citaba aquí solo para refutar sus enseñanzas.

⁹⁶ Agustín de Hipona, *De Trinitate* 15.27.

parte del único ser divino, y una teología en la que una era engendrada o procedía de otra era culpable de disminuir la plenitud eterna de la Divinidad. En otras palabras, para Gottschalk, confesar la doble procesión del Espíritu Santo era un paso en la dirección correcta, pero no iba lo suficientemente lejos.

La visión occidental tradicional, y la de la Iglesia oriental, era muy diferente de esta, y Juan Escoto Eriúgena era consciente del peligro que entrañaba la teoría de esta última. Eriúgena tenía una gran ventaja sobre sus contemporáneos, ya que poseía un profundo conocimiento del griego, que aprovechó para traducir textos griegos al latín y para explicar las sutilezas de la teología oriental a sus lectores. Comprendió perfectamente que el ser (*ousía*) y las personas (*hypóstasis*) de Dios eran igualmente reales en un sentido objetivo, pero que también eran diferentes y no podían homogeneizarse del modo en que lo intentaba Gottschalk. Atribuyó esta aparente anomalía al hecho de que toda teología es trascendente y no definible en términos de razón humana.⁹⁷ Gottschalk había intentado dar sentido a algo que desafiaba el análisis racional, aunque podía conocerse por experiencia. En su análisis de la procesión del Espíritu Santo, no dijo nada a lo que Máximo el Confesor se hubiera opuesto, aunque este lo hubiera expresado de una manera ligeramente diferente:

Aunque creemos y entendemos que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, debemos aceptar que este Espíritu no tiene dos causas sino una sola: el Padre, que es la causa del Hijo que nace de él y del Espíritu que procede de él por el Hijo... El Padre, que es la causa principal y única de la procesión del Espíritu Santo, está plenamente presente en el Hijo como el Hijo está plenamente presente en el Padre, de quien procede el Espíritu Santo por el Hijo... Y los tres son uno en lo que se entiende como Trinidad en la Unidad.⁹⁸

Eriúgena aceptó el reto planteado por Gottschalk y le respondió de un modo que preservaba la unidad divina, pero mediante una interpenetración mutua de las tres personas, que conservan sus identidades distintas y su libertad de acción, y no mediante una fórmula que las reducía efectivamente a tres dimensiones de una única realidad.

En Oriente, la reflexión sobre la procesión del Espíritu Santo fue impulsada por el Patriarca Focio (815-897), de quien se cree que escribió dos importantes

⁹⁷ Juan Escoto Eriúgena, *De divisione naturae* 2.31. Véase Deidre Carabine, John Scottus Eriugena (Oxford: Oxford University Press, 2000) para una introducción general a su pensamiento.

⁹⁸ Juan Escoto Eriúgena, *De divisione naturae* 2.31.

tratados sobre el tema.⁹⁹ Focio es una de las figuras más controvertidas de la historia de la Iglesia. En Oriente se le considera un santo que defendió la tradición teológica cuando estaba seriamente amenazada, pero en Occidente se le considera el principal responsable de la división de la Iglesia en Oriente y Occidente.¹⁰⁰ En lo que ambas partes están de acuerdo es en que fue un erudito brillante y un político consumado que utilizó sus dones para lo que consideraba los mejores intereses de su iglesia. Focio tuvo que hacer frente a los intentos occidentales de evangelizar Bulgaria, un país eslavo a las puertas de Constantinopla, donde los misioneros francos incluían naturalmente el *Filioque* en el credo.¹⁰¹ Esto le dio la oportunidad de denunciar al Papa (y a Occidente en general) como heréticos. Fue el primero en llegar tan lejos, pero al formular sus acusaciones tuvo la precaución de basarse en las antiguas enseñanzas de los pontífices romanos, así como en las de los padres griegos.¹⁰²

Focio expuso su argumento con gran minuciosidad. Repitió la idea capadociana de que los modos de existencia en la Trinidad son propiedades de las *hipóstasis*, no de la esencia divina (*ousía*), y reforzó el contraste entre estos dos niveles de realidad objetiva que la Iglesia occidental encontraba tan difícil de entender.¹⁰³ A continuación afirmó que, dado que el Padre era la causa (*aition*) de la Divinidad, era diferente de las otras dos personas, ambas causadas (*aitiata*) por el Padre, aunque de distinta manera.¹⁰⁴ En particular, Focio insistió en que la capacidad de generar otras personas era una característica única de la *hipóstasis*

⁹⁹ Focio, *De Spiritus Sancti mystagogia*, en PG 102, coll. 280-400, y *Epistula* 2, carta enviada a las iglesias orientales en 867, en PG 102, coll. 721-742. También escribió una carta sobre el tema al arzobispo (occidental) de Aquilea, que simpatizaba con sus puntos de vista (*Epistula* 291). *La Mystagogia* es casi con toda seguridad una obra compuesta de algún tipo y puede ser, al menos en parte, obra de Metrofanos de Esmirna, contemporáneo de Focio, pero no hay forma de saberlo con seguridad. En cualquier caso, refleja con bastante fidelidad las opiniones de Focio y los polemistas de su época y de épocas posteriores solían considerarla una obra suya. Véase Tia Kolbaba, *Inventing Latin Heretics: Byzantines and the Filioque in the Ninth Century* (Kalamazoo, MI: Medieval Institute, 2008).

¹⁰⁰ Para un estudio general y una apreciación sobre él, véase Francis Dvornik, *The Photian Schism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948).

¹⁰¹ La misión a los eslavos creó graves problemas políticos. Constantino (Cirilo) y Metodio habían ido de Tesalónica a Moravia, donde establecieron una iglesia, solo para encontrarse con que la presión franca aseguraba que quedaría bajo la jurisdicción de Roma, no de Constantinopla. Las incursiones francas en Bulgaria, que técnicamente formaba parte del imperio oriental, eran una amenaza occidental que Constantinopla no podía tolerar. Véase Alexis P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), y Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453* (Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1971), para más detalles.

¹⁰² Focio, *Mystagogia* 78-79.

¹⁰³ Ibid., 30. Véase Agustín de Hipona, *De Trinitate* 5.8.

¹⁰⁴ Focio, *Mystagogia* 11.

del Padre que no podía compartirse con ninguna otra sin que ello supusiera su propia pérdida de identidad:

Si el Padre es causa de lo que está fuera de él, no por razón de su naturaleza, sino por razón de su *hipóstasis*, sería herético decir que la identidad de la *hipóstasis* del Padre incluye la *hipóstasis* del Hijo... El Hijo no es en modo alguno causa de ninguna de las [personas] de la Trinidad.¹⁰⁵

Focio pasó entonces a argumentar que, si el Espíritu Santo procediera de la naturaleza del Padre, en lugar de su *hipóstasis*, no solo procedería del Hijo, sino que también procedería de sí mismo, porque comparte la misma naturaleza que los demás.¹⁰⁶ Si hubiera una doble procesión del Espíritu Santo, el nombre “Padre” no tendría contenido, porque la propiedad representada por él ya no le pertenecería en exclusiva. El resultado final sería el sabelianismo, o alguna nueva versión del mismo.¹⁰⁷ Llegó a decir que si el Hijo es engendrado del Padre y el Espíritu Santo procede de ambos, entonces debe haber algo más que salga del Espíritu, ya que de lo contrario no tendría la capacidad reproductora concedida a las otras dos personas de la Trinidad y sería inferior a ellas.¹⁰⁸ Según Focio, cualquier participación del Hijo en la procesión del Espíritu Santo implicaría también que la procesión desde el Padre fuera imperfecta, porque de lo contrario la participación del Hijo sería superflua. Pero como el Padre es perfecto, no puede ser así, por lo que no hay necesidad de que el Hijo participe en la procesión del Espíritu.¹⁰⁹

En su argumentación, Focio se remontó a Gregorio Nacianceno, con su incapacidad para establecer una distinción clara entre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo, pero también mostró la misma tendencia a la abstracción que vimos en el tratamiento de Agustín por Gottschalk. Aun cuando se distanciaban en sus conclusiones, Oriente y Occidente manifestaban algunos de los mismos métodos y tendencias en sus respectivos métodos teológicos.

A continuación, Focio denunció la idea de que el Espíritu Santo procede del Hijo. Si eso se aceptara, dijo, habría dos principios en la Divinidad, uno de los cuales sería no originado (*anarchos*) y por lo tanto superior al otro, que tendría un origen fuera de sí mismo.¹¹⁰ Eso a su vez conduciría a un desequilibrio absurdo, porque el Espíritu Santo tendría dos causas desiguales entre sí y, como resultado,

¹⁰⁵ Ibid., 15.

¹⁰⁶ Ibid., 47.

¹⁰⁷ Ibid., 9.

¹⁰⁸ Ibid., 37; *Encyclica epistula ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes* 19.

¹⁰⁹ Focio, *Mystagogia* 7, 31, 44.

¹¹⁰ Ibid., 14.

estaría dividido internamente.¹¹¹ No solo eso, sino que la Trinidad misma estaría dividida.¹¹² El argumento de que dos personas de la Trinidad no pueden compartir una propiedad que se niega a la tercera, Focio lo justificó diciendo que las propiedades compartidas pertenecen a la esencia divina (*ousía*), a pesar de que esta afirmación parece estar en contraste, si no en contradicción, con la afirmación de que tanto el Hijo como el Espíritu son “causados” (*aitiata*) en relación con el Padre.

Además, dijo Focio, si el Hijo fuera causa del Espíritu Santo, entonces el Padre sería a la vez causa directa e indirecta de su existencia, por el hecho de ser también causa del Hijo.¹¹³ Para Focio, esto sugería que el Espíritu es nieto del Padre, una idea que parece un poco descabellada, incluso para él, ¡sobre todo porque debía saber que era una acusación que los pneumatómacos habían lanzado contra los ortodoxos pronicenos del siglo IV!¹¹⁴ Finalmente, Focio retomó la evidencia bíblica de que el Espíritu procede del Padre y recibe del Hijo, y argumentó que procesión y recepción no eran lo mismo.¹¹⁵ Aquí, por supuesto, se encontraba en un terreno mucho más firme y podría haber reclamado el apoyo de escritores occidentales como Hilario de Poitiers, si los hubiera conocido.

Focio tuvo que reconocer que las Escrituras hablan del Espíritu Santo como Espíritu del Hijo y Espíritu de Cristo, pero negó que estas expresiones tuvieran algo que ver con el origen del Espíritu y, de hecho, las distinguió entre sí. Para Focio, el “Espíritu del Hijo” no era más que una confesión de la *homoousion*, o esencia compartida de las tres personas de la Trinidad, mientras que el “Espíritu de Cristo” se refería a la unción de su naturaleza humana en su concepción y bautismo, una distinción totalmente artificial.¹¹⁶

En el lado positivo, Focio admitió que tanto el Padre como el Hijo participan en la misión temporal del Espíritu en el mundo, aunque estableció una cuidadosa distinción entre esta y la procesión eterna del Espíritu.¹¹⁷ Al interpretar pasajes bíblicos que podrían leerse de forma diferente, Focio tuvo cuidado de introducir esta distinción en su forma de leer los textos. Por ejemplo, cuando el apóstol Pablo dijo que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo (Gal. 4:6), no estaba sugiriendo que el Hijo fuera el origen del Espíritu, sino solo que el Espíritu

¹¹¹ Ibid., 43.

¹¹² Focio, *Encyclica epistula* 17.

¹¹³ Focio, *Mystagogia* 62.

¹¹⁴ Focio, *Epistula ad archiepiscopum et metropolitanum Aquileiae* 9, en PG 102, col. 801.

¹¹⁵ Focio, *Mystagogia* 21-23.

¹¹⁶ Ibid., 51. Curiosamente, una idea similar se encuentra en Karl Barth, *Church Dogmatics*, trad. G. W. Bromiley, 13 vols. en 4 (Edimburgo: T & T Clark, 1936-1969), I/1:546-557. Publicado originalmente como *Kirchliche Dogmatik* (Zúrich: Evangelisches Buchhandlung Zolingen, 1932-1967).

¹¹⁷ Focio, *Mystagogia* 23.

comparte la misma naturaleza que el Hijo.¹¹⁸ Cuando al Espíritu Santo se le llama Espíritu de Cristo, es porque ungió a Cristo en su naturaleza humana, no porque proceda de él.¹¹⁹

Curiosamente, dada la objeción de la Iglesia oriental a la adición de la palabra *Filioque* a la versión latina del credo, Focio concluyó su argumentación con su propia glosa, aunque, por supuesto, tuvo cuidado de no añadirla al texto. En su opinión, las palabras “que procede del Padre” implicaban “*solo* del Padre”, y su argumento del silencio en este punto es ahora universalmente aceptado entre los ortodoxos orientales. No tenía ni idea de que Paulino de Aquilea ya había rechazado esa idea como incompatible con la deidad del Hijo, y probablemente le habría resultado muy difícil comprender el modo de pensar occidental si lo hubiera sabido.

¿Qué estimación se puede hacer de Focio? Su lógica es casi impecable, pero también completamente autocontenida. No conocía los argumentos de Agustín, ni reflexionó seriamente sobre la tradición occidental, que para él era un libro cerrado. Se dejó llevar por su propio razonamiento y llegó a un análisis del *Filioque* que sus contemporáneos latinos no habrían reconocido, aunque hubieran podido leer su obra. Más grave aún, nunca respondió al desafío positivo del *Filioque*, que consistía en definir cómo se relacionaban el Hijo y el Espíritu. Si el Espíritu no procede del Hijo, ¿cuál es la naturaleza de la conexión entre ambos? Deben estar relacionados de alguna manera, y la incapacidad de abordar esta cuestión fue la gran debilidad de la teología de Focio, como lo sigue siendo de la tradición oriental en general.

En definitiva, la obra de Focio debe considerarse más un ejercicio académico que otra cosa. Es cierto que siempre ha sido el punto de partida de los argumentos ortodoxos contra el *Filioque*, y por esa razón debe tomarse en serio, pero su uso (y utilidad) a ese respecto se produjo siglos después de su redacción. En su propia época, sus argumentos cayeron rápidamente en el olvido. La crisis búlgara pasó, y en 880 las iglesias de Oriente y Occidente habían arreglado sus diferencias y volvían a estar en plena comunión, sin que se mencionara el *Filioque* ni en un sentido ni en otro.¹²⁰

Quizá el legado más triste de este episodio sea que el tono hostil que Focio adoptó en ocasiones al tratar las ideas trinitarias occidentales caló en quienes se sintieron señalados por las acusaciones que formuló. Incluso cuando aún vivía y

¹¹⁸ Ibid., 51.

¹¹⁹ Ibid., 93. Esto se convertiría en un punto importante más adelante.

¹²⁰ Véase Johan Meijer, *A Successful Council of Union: A Theological Analysis of the Photian Synod of 878-880* (Tsalónica: Patriarchikon Idryma Paterikôn Spoudôn, 1975), 184-186.

escribía, el Papa Nicolás I hizo un llamamiento a los occidentales para que respondieran, y pronto se produjo una de Aeneas de París (m. 870), que lamentablemente se hace eco del mismo tono adversario que había utilizado Focio.¹²¹

En el lado oriental también había cierta tendencia a seguir el ejemplo de Focio, como puede verse en los *Capítulos silogísticos* compuestos por su contemporáneo, Nicetas de Bizancio.¹²² Nicetas es conocido sobre todo por sus escritos contra el Islam, y puede que eso influyera en su enfoque de la disputa sobre el *Filioque*. Para un hombre que había estado preocupado por defender las reivindicaciones del monoteísmo cristiano frente a los musulmanes que se burlaban de ellos afirmando que la Trinidad era una forma de politeísmo, es probable que cualquier sugerencia de que pudiera haber más de un único principio de divinidad en Dios hubiera sido alarmante.¹²³ Nicetas no dependía de Focio para sus argumentos contra la doble procesión del Espíritu Santo, y afirmaba haber sido el primer teólogo griego en tratar el tema, lo que puede significar que desconocía todo lo que Focio había escrito al respecto. Pero el hecho de que llegara a las mismas conclusiones nos recuerda que Focio no era un individuo excéntrico con rencor hacia Occidente: lo que expresaba era la opinión latente de la tradición oriental en su conjunto.

Nicetas argumentó que hay algunas cosas que son únicas para cada *hipóstasis* de la Trinidad, algunas cosas que todas tienen en común, y algunas cosas que dos de ellas comparten, pero no la tercera. Lo que todos comparten pertenece al ser divino (*ousía*), y lo que es único para cada uno de ellos define sus *hipóstasis* individuales. Lo que nos interesa aquí es lo que comparten dos de ellas, pero no la tercera. Así ocurre, por ejemplo, con la “causalidad” del Hijo y del Espíritu Santo, que distingue a ambos del Padre “incausado”. Nicetas lo aceptó, pero señaló que cuando esto ocurre, la característica “común” es una construcción verbal, no una realidad teológica. Para nosotros, tanto el Hijo como el Espíritu Santo son “causados” en relación con el Padre, pero esto solo se debe a que hemos combinado dos cosas muy diferentes en un único concepto global. El Hijo es causado por generación y el Espíritu Santo es causado por procesión, pero generación y procesión no son lo mismo. Nicetas estaba abierto a la posibilidad de que el Espíritu Santo procediera tanto del Hijo como del Padre, pero solo en el entendimiento de

¹²¹ Aeneas de París, *Liber adversus Graecos*, en PL 121, coll. 683-721.

¹²² Nicetas de Bizancio, *Capita syllogistica*, en Joseph Hergenroether, ed., *Monumenta Graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia* (Ratisbona: G. J. Manz, 1869), 84-138. El texto griego va acompañado de una traducción latina realizada por el editor. También existe una edición moderna con traducción al alemán de Karl Förstel, *Schriften zum Islam/Niketas von Byzanz* (Würzburg: Echter, 2000).

¹²³ Este es el punto de vista adoptado por Kolbaba, *Inventing Latin Heretics*, 120-130.

que “procesión” significa algo diferente en cada caso. Esta fue una aclaración importante que se convertiría en un supuesto estándar del pensamiento teológico oriental sobre el tema. Por supuesto, si ese es el caso, probablemente es mejor evitar la confusión utilizando palabras diferentes, y esto es lo que los orientales han hecho generalmente, diciendo que el Espíritu Santo procede del Padre y se manifiesta por (o a través de) el Hijo. En otras palabras, el Padre es el origen último del Espíritu y el Hijo no es más que el medio por el que se nos revela. Esta se convirtió rápidamente, y ha seguido siendo, la única forma en que la tradición oriental puede acomodar la idea de que el Espíritu Santo pueda “proceder” del Hijo o a través del Hijo, y a pesar de muchos intentos, ha resultado imposible reconciliar su percepción con la doctrina de la doble procesión tal como se desarrolló posteriormente en Occidente.¹²⁴

Anseldo y el Espíritu Santo

Tras la desaparición de Focio y Nicetas, no se volvió a oír hablar del *Filioque* hasta el siglo XI. Finalmente se añadió a la versión romana del credo el 14 de febrero de 1014, como parte de la reforma de esa iglesia instigada por el emperador alemán Enrique II y sus consejeros.¹²⁵ Cuarenta años después, el Papa y el patriarca de Constantinopla se excomulgaron mutuamente por razones jurisdiccionales, pero el patriarca Miguel Cerulario recordó el “dogma blasfemo” del *Filioque*, que añadió a sus denuncias contra el Papa.¹²⁶ Cerulario era ampliamente considerado como irascible, y habría sido destituido si no hubiera muerto antes de que pudiera celebrarse su juicio, por lo que su comportamiento no debe considerarse típico o definitivo (aunque posteriormente llegó a serlo). Su sucesor, Constantino III Lichoudes (1059-1063), más irenista, intentó arreglar las cosas con Roma escribiendo al Papa, pidiéndole una explicación sobre la doctrina latina de la doble procesión y esperando una aclaración.

Pedro Damián (1007-1072) ofreció una respuesta no solicitada, que puede considerarse representativa del punto de vista romano en torno a 1060.¹²⁷ Pedro

¹²⁴ El problema era menos evidente entonces porque el *Filioque* no se aceptaba en Roma, y los papas solían estar dispuestos a ponerse del lado de Oriente contra los teólogos francos, teóricamente sometidos a su jurisdicción.

¹²⁵ Berno de Reichenau, *Libellus de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus*, en PL 142, coll. 1061-1061.

¹²⁶ PG 120, col. 737-738. Hay que decir que el patriarca fue excomulgado por los legados del papa, que actuaban bajo su propia autoridad, pero su acción no fue repudiada por Roma.

¹²⁷ Pedro Damián, *Contra errorem Graecorum de processione Spiritus Sancti (Opusculum 38)*, en PL 145, coll. 633-642. Puede encontrarse una traducción al inglés en James Likoudis, ed., *Ending the Byzantine Schism* (New Rochelle, NY: Catholics United for the Faith, 1992), 191-203.

comenzó con un elogio de la sede romana y de su ocupante, pero no apoyó la doble procesión simplemente en el hecho de que había recibido la aprobación papal. Más bien, citó las Escrituras con considerable extensión, señalando que, aunque Juan 15:26 dice que el Espíritu Santo procede del Padre (una creencia que ambas partes aceptaban naturalmente), no niega que también proceda del Hijo. Hacer esa suposición basándose en el silencio sería malinterpretar otros dichos de Jesús, en los que dijo a sus discípulos que su enseñanza no era suya y que quien cree en él no cree en él, sino en el que le envió.¹²⁸ La interpretación correcta de versículos como estos, dijo Pedro, no es que la enseñanza de Jesús fuera de algún modo ajena a él, sino que creer en él implicaba también una relación con el Padre. Fue en esta perspectiva, argumentó Pedro, que Jesús refirió la procesión del Espíritu Santo al Padre. En Juan 15:26 estaba señalando a sus discípulos que el Espíritu procede *también* del Padre, ¡para que no atribuyeran su procesión solo al Hijo!

No sabemos cómo reaccionó Lichoudes ante este argumento (si es que le llegó). El cisma de 1054 nunca se resolvió y hoy se considera que marcó la separación definitiva de Oriente y Occidente, aunque entonces no se percibiera como tal. Las dos Iglesias permanecieron en comunión a nivel local y no hay indicios de que se consideraran cismáticas. Esa toma de conciencia se produjo lentamente, y en gran medida fue el resultado de las acciones de los primeros cruzados, que en 1100 establecieron obispos latinos en Antioquía y Jerusalén como rivales de sus homólogos griegos. La mayoría de los eruditos modernos creen que fue este acto provocador, y no la disputa sobre el *Filioque*, la causa real y duradera del cisma.¹²⁹

Las Cruzadas fueron el momento en que Oriente y Occidente se enfrentaron por primera vez de una forma que no podía ser suavizada por la diplomacia. Cuando el emperador bizantino pidió ayuda al Papa contra los invasores turcos que recientemente le habían despojado de casi toda Asia Menor, el Papa no dudó en responder. No sugirió que los orientales fueran herejes que merecían lo que estaban recibiendo de los infieles. Pero el papado no podía levantar tropas en Europa Occidental a menos que hubiera una buena razón espiritual para hacerlo. Esa era la oportunidad de reconquistar Tierra Santa, que se había perdido a manos de los árabes ya en 638 y no interesaba a los bizantinos. Por tanto, desde el principio los objetivos de Occidente y Oriente eran diferentes, un hecho que los comandantes en

¹²⁸ Pedro cita Jn. 7:16 y 12:24.

¹²⁹ Véase Steven Runciman, *The Eastern Schism* (Oxford: Oxford University Press, 1955). Los anatemas de 1054 se levantaron definitivamente en 1965. El estudio más completo sobre ellos y sobre el significado de su abolición es P. I. Boumis, *Ta anathemata Rômês-Kônstantinoupoleôs kai kanonikotês tês arseôs autôn* (Atenas: Zôodochos Pêgê, 1980); e ídem, *Synepeiai tês arseôs tôn anathematôn Rômês-Kônstantinoupoleôs* (Atenas: Symmetria, 1994).

el campo de batalla no tardaron en darse cuenta. Para los caballeros de Europa occidental que llegaron a Constantinopla, los bizantinos eran decadentes y degenerados, apenas diferentes en muchos aspectos de los musulmanes a los que se suponía que iban a conquistar. En cambio, para los bizantinos los occidentales eran bárbaros groseros cuyo afán por conquistar Jerusalén era inútil y políticamente insensato. Las semillas de la futura discordia quedaron bien sembradas cuando los bizantinos se detuvieron en Antioquía y dejaron que los cruzados se dirigieran a Palestina por su cuenta, acto que estos últimos consideraron una traición a la causa sagrada, de la que podía responsabilizarse a la dudosa teología de la Iglesia oriental.

Mientras todo esto sucedía, se hacía cada vez más urgente la necesidad de resolver las diferencias teológicas pendientes entre las iglesias orientales y occidentales. Gran parte del sur de Italia había estado en manos bizantinas hasta principios del siglo XI, y habían conservado Bari hasta 1071, cuando finalmente se rindió a los normandos, primos de los que habían conquistado Inglaterra en 1066. Aún quedaban muchos griegos allí, y la integración de su iglesia con la de Roma era una preocupación acuciante para el papado. Sucedió que, cuando se proclamó la primera cruzada, Anselmo de Canterbury estaba exiliado de su sede y se refugiaba entre los normandos del sur de Italia.¹³⁰ En 1098, el Papa Urbano II le pidió que expusiera la doctrina de la procesión del Espíritu Santo de manera que refutara las afirmaciones hechas originalmente en tiempos de Focio y ganara a los griegos para la posición occidental. El resultado fue un discurso que Anselmo redactó más tarde como tratado.¹³¹

En respuesta a los argumentos griegos contra el *Filioque*, Anselmo adoptó la posición estándar del trinitarismo agustiniano, pero fue más preciso, tanto en su tratamiento de las tesis focianas como en el desarrollo de su propia comprensión de las relaciones trinitarias. Anselmo negó la tesis fociana de que los dos niveles de realidad objetiva en Dios (persona y esencia) estuvieran desconectados. Por el contrario, sostenía que las relaciones expresan a las mentes humanas cómo las tres personas poseen su esencia común. El Padre no puede venir del Hijo porque, como nos dicen sus nombres, es al revés. Del mismo modo, el Padre no puede proceder del Espíritu Santo, porque el Espíritu procede de él. El Hijo posee el ser divino por

¹³⁰ Anselmo no era normando, pero vivió y trabajó entre ellos durante la mayor parte de su vida adulta.

¹³¹ Anselmo de Canterbury, *De processione Spiritus Sancti*, en PL 158, coll. 285-326. Traducido por Richard Regan y publicado en *Anselm of Canterbury: The Major Works* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 390-434, pero con una división de capítulos diferente (señalada aquí entre paréntesis). Sobre Anselmo y sus sucesores medievales, véase Dennis Ngien, *Apologetic for Filioque in Medieval Theology* (Milton Keynes: Paternoster, 2005), y Matthew Knell, *The Immanent Person of the Holy Spirit from Anselm to Lombard* (Milton Keynes: Paternoster, 2009).

su generación del Padre, en relación con el cual se define su propia identidad. Anselmo argumentó que el Espíritu Santo es libre de proceder del Padre porque no hay nada en su identidad personal que lo impida, pero que si lo hace (como dice Juan 15:26), debe proceder también del Hijo, tanto porque la identidad del Padre es incomprensible sin el Hijo como porque es el Espíritu de ambos. Anselmo argumentó que si el Espíritu Santo es plenamente Dios y consustancial (*homoousion*) con las otras dos personas, debe proceder tanto del Hijo como del Padre:

No hay relación de “padre” aparte de la relación de “hijo”, así como no hay relación de “hijo” aparte de la relación de “padre”. Por tanto, si una relación no existe sin la otra, es imposible relacionarse con una de ellas sin la otra. Por tanto, se sigue que si el Espíritu Santo es de una de las relaciones debe ser de las dos... El Espíritu Santo es del Padre porque es de Dios. Pero el Padre no es más Dios que el Hijo, y solo hay un Dios verdadero: el Padre y el Hijo. Por tanto, si el Espíritu Santo procede del Padre (porque procede de Dios, que es el Padre), no podemos negar que procede también del Hijo, porque procede de Dios, que es el Hijo.¹³²

Para Anselmo, la distinción que hizo Focio entre la misión temporal del Espíritu desde el Padre y el Hijo y su procesión eterna desde el Padre solo no era válida, porque en el ser de Dios, las dos procesiones del Espíritu, la una en el tiempo y la otra en la eternidad, son paralelas:

No creo que podamos negar que hay dos procesiones del Espíritu Santo, una cuando procede del Padre y otra cuando es dado o enviado, siempre que entendamos cada procesión en su propio contexto. De la segunda procesión, el Señor [Jesús] ha dicho: “El Espíritu sopla por donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va”.¹³³ ... Podemos decir de esta procesión que es lo mismo que ser enviado. Por tanto, tanto si el Espíritu procede solo originándose en el Padre, como si solo es dado (o enviado) y procede a santificar a las criaturas, o de ambas maneras, se deduce que procede del Hijo.¹³⁴

¹³² Anselmo de Canterbury, *De processione*, 2 (7).

¹³³ Jn. 3:8, leyendo el griego *pneuma* como “Espíritu”, no como “viento”.

¹³⁴ Anselmo de Canterbury, *De processione* 6-7 (2).

Anselmo tampoco estaba dispuesto a aceptar que el Espíritu Santo procediera del Padre a través del Hijo, como habían sugerido Tertuliano y Gregorio de Nisa.¹³⁵ Esto se debía a que, para él, la frase “a través del Hijo” estaba conectada con las palabras del credo, “por quien fueron hechas todas las cosas”, y sugería que el Espíritu Santo debía ser una criatura. Anselmo naturalmente rechazó eso y no vio ninguna dificultad en decir que el Hijo era la fuente del Espíritu Santo, porque el Padre había dado al Hijo la capacidad de tener vida en sí mismo.¹³⁶ La procesión del Hijo era la misma que la procesión del Padre, no porque las dos personas se confundieran o se fundieran de algún modo en una, sino porque el Padre había compartido con el Hijo su propiedad distintiva de dar vida.

Lo más importante para Anselmo era su creencia de que la doble procesión del Espíritu Santo, lejos de dividir la Divinidad en dos, sellaba la unión entre el Padre y el Hijo y garantizaba su igualdad:

Como Dios es Padre e Hijo, decimos que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Puesto que el Padre no es antes ni después, ni mayor ni menor que el Hijo, ni uno de ellos es más o menos Dios que el otro, el Espíritu Santo no procede del Padre más de lo que procede del Hijo... Si así fuera, el Espíritu Santo no procedería de aquello en lo que el Padre y el Hijo son uno. Se seguiría entonces que la unidad [del Padre y del Hijo] sería incompleta y relativa, y que el origen diferente del Espíritu Santo en relación con ellos sería un signo de esa diversidad entre ellos. Pero no podemos decir que el Espíritu Santo no proceda de lo que es común al Padre y al Hijo, pues en ese caso no procedería de Dios [que es Padre e Hijo].¹³⁷

Anselmo negó así la enseñanza agustiniana de que el Espíritu Santo procede principalmente (*principaliter*) del Padre, y postuló la unidad del Padre y el Hijo en su única espiración de la tercera persona, y no en el Espíritu común que resultaba de ella:

Si los griegos dicen que el Espíritu Santo no puede provenir de dos causas o dos fuentes, respondemos que no creemos eso por el hecho de que el Padre y el Hijo sean dos [personas], sino porque son uno [Dios], por lo que no decimos que haya dos fuentes del Espíritu, sino una sola fuente.¹³⁸

¹³⁵ Ibid., 9 (4).

¹³⁶ Ibid., 20 (11). La alusión es a Juan 5:26.

¹³⁷ Ibid., 14 (23).

¹³⁸ Ibid., 24 (14), 18 (10).

Al decir esto, Anselmo pasó de ubicar el origen del Espíritu Santo en la esencia divina que las tres personas compartían, a verlo como inherente a la naturaleza de sus relaciones objetivas (o “reales”). Según él, el Espíritu Santo participa plenamente y por igual en el amor mutuo del Padre y del Hijo, y transmite ambos al corazón del creyente, no por su *origen* en ellos, sino por su *relación* permanente y continua con ellos. Esto puede parecer solo un ligero cambio respecto a decir que el Espíritu Santo es fruto del amor mutuo del Padre y del Hijo, pero para Anselmo supuso toda la diferencia. Porque ese amor mutuo es el amor del sacrificio expiatorio del Calvario. En la cruz se unen el ofrecimiento divino y el perdón divino. El Espíritu Santo debe estar igualmente relacionado con ambos, pues de otro modo no podría comunicarnos los beneficios de ambos. Si fuera el Espíritu del Padre de un modo que no es el Espíritu del Hijo, nuestra experiencia de Dios sería desigual e incompleta.

No podemos olvidar que para Anselmo la procesión del Espíritu Santo estaba íntimamente ligada a su comprensión de la encarnación y su finalidad, pero sus interlocutores ortodoxos quizá no se dieran cuenta de ello.¹³⁹ En la Iglesia oriental no se había producido el correspondiente debate sobre la obra de Cristo, y para ellos la doctrina de la procesión del Espíritu Santo no estaba explícitamente ligada a ella. Se movían en una trayectoria que iba que iba directamente de la persona de Cristo a la persona del Espíritu Santo, sin ninguna consideración intermedia de la obra de Cristo como un tema distinto de la cristología. Como resultado, incluso si podían seguir lo que Anselmo estaba diciendo, no tenían en cuenta el contexto teológico general que lo motivaba, y por lo tanto se perdían algo que era esencial para su argumento. Anselmo no lo dijo explícitamente, pero para él negar la doble procesión del Espíritu Santo habría significado negar el amor salvífico del Hijo en la vida del cristiano o, en el mejor de los casos, relegar ese amor a un segundo plano.

La contribución de Anselmo al desarrollo de la doctrina de la doble procesión del Espíritu Santo también es significativa en el plano de la exégesis del Nuevo Testamento. A diferencia de sus homólogos orientales, no se limitó a textos de prueba como Juan 14:26 y Juan 15:26, aunque discutió ampliamente esos versículos en el capítulo 9 de su tratado, argumentando que el *quem ego mittam vobis a Patre* (“a quien yo enviaré del Padre”) de Juan 15:26 es la contrapartida lógica del *mittet Pater in nomine meo* (“el Padre enviará en Mi nombre”) de Juan 14:26. Si el envío del Espíritu puede intercambiarse de este modo, el Espíritu Santo

¹³⁹ Anselmo se refirió explícitamente a su “carta” *De incarnatione Verbi in De processione* 29 (16), donde repite su argumento.

se enviará de parte del Padre. Si el envío del Espíritu puede intercambiarse de este modo, argumentó Anselmo, la base ontológica del envío debe ser idéntica. El Padre envía al Espíritu porque el Espíritu procede de Él. Si el Hijo envía también al Espíritu, debe ser porque el Espíritu procede también del Hijo. Si no fuera así, no tendría sentido que el Hijo añadiera que el Padre envía al Espíritu *in nomine meo* (“en mi nombre”). El Padre podría, y por tanto lo habría enviado, independientemente del Hijo por completo.

Pero Anselmo amplió el debate para incluir todo el ámbito de los discursos de despedida de Juan 14-17. En el capítulo 11 de su tratado retomó Juan 16:13-14, versículos que se habían utilizado para justificar el lenguaje de la recepción al hablar de la relación del Espíritu Santo con el Hijo. Anselmo argumentó que, dado que *quaecunque audiet, loquitur* (“todo lo que oiga, lo hablará”) es paralelo a *de meo accipiet et annuntiabit vobis* (“recibirá de lo mío y se lo hará saber a ustedes”), los verbos *audire* (“oír”) y *accipere* (“recibir”) deben significar lo mismo. El hecho de que el Espíritu Santo no hable por sí mismo (*non loquitur de semetipso*) significaba para Anselmo que no podía hablar con autoridad propia, sino solo en nombre de aquel de quien oye y recibe. Sin embargo, el Espíritu Santo no es simplemente un portavoz; es una persona por derecho propio. Por eso, según Anselmo, aquel de quien oye y recibe es aquel de quien es y procede.

Anselmo amplió aún más el argumento bíblico demostrando, a partir de otros pasajes, que el Padre y el Hijo son uno. El capítulo 12 está dedicado a la discusión de Mateo 11:27, que utilizó para apoyar sus argumentos anteriores. A partir de ahí extendió su exégesis a los Salmos y más allá. El uso que Anselmo hace de las Escrituras es ciertamente cuestionable, sobre todo cuando se adentra en el Antiguo Testamento, pero su suposición básica, según la cual la cláusula *Filioque* no depende de la interpretación aislada de Juan 15:26, sigue siendo válida. Ese versículo debe leerse en su contexto, y fue sobre esa base que Anselmo afirmó que los discursos de despedida en Juan, los otros Evangelios y las Escrituras en su conjunto, apoyaban su argumento a favor de la doble procesión del Espíritu Santo.

¿Cómo podemos valorar a Anselmo casi mil años después? Por un lado, hay que decir que sus argumentos son teológicos, no políticos ni históricos. Sin duda debió de ser considerado en Oriente como un agente del papado, y su devoción a la posición occidental era ciertamente incuestionable, pero la defendió mediante una sólida argumentación a partir de las Escrituras y la razón, no apoyándose en la tradición y la supuesta autoridad de su propia Iglesia. El contexto en el que trabajaba era polémico y potencialmente explosivo, pero no puede decirse que echara leña al fuego. Consideraba a los griegos como compañeros cristianos y solo pretendía instruirles de un modo que fuera aceptable para cualquier persona

razonable, no para ganar puntos a favor de los latinos. En este sentido, su obra tiene categoría propia y es superior a todo lo que se produjo en ambos bandos antes de su época. Por otra parte, al igual que Focio, trabajaba dentro de su propia tradición y desarrollaba su lógica interna, sin escuchar los argumentos de la otra parte de una forma que pudiera considerarse genuinamente comprensiva con sus preocupaciones. Por supuesto, puede que no fuera culpa suya. Al igual que Focio no sabía leer latín, Anselmo no sabía leer griego, y ninguno de los dos tenía la formación necesaria para entender de dónde venía el otro. Sus exposiciones son, por tanto, autocontenidas, tienen sentido desde sus propias premisas, pero no se comprometen seriamente con la otra parte. Esto no invalida lo que Anselmo tenía que decir, como tampoco invalida los argumentos de Focio y sus contemporáneos, pero nos ayuda a situarlos en su contexto histórico y nos recuerda que debemos ser cautos a la hora de utilizar sus argumentos en la actualidad.

El curso de la controversia

Anselmo perteneció a la última generación de la que podía decirse con justicia que aún pensaba en términos de una única Iglesia cristiana que abarcaba Oriente y Occidente. Cuando murió, en 1109, la separación *de facto* de la cristiandad estaba muy avanzada. Así se desprende de los escritos de Anselmo de Havelberg (m. 1158), que viajó a Constantinopla en 1135 y entabló un debate con Nicetas, arzobispo de Nicomedia, con la intención expresa de convertir a Nicetas a la postura occidental. No podemos estar seguros de lo que ocurrió realmente en este encuentro, pero el relato de Anselmo, que fue escrito para consumo doméstico, es claro y justo con la parte griega, lo que sugiere que probablemente sea un registro exacto de lo que ocurrió.¹⁴⁰

Como escrito teológico, el *Dialogus* de Anselmo de Havelberg era el más técnico que había aparecido hasta entonces, aunque carecía de la profundidad de su homónimo anterior. Nicetas presentó los argumentos habituales de la tradición oriental, a los que Anselmo hizo todo lo posible por responder. El tono del debate fue cordial y parece que ambos intentaron llegar a un acuerdo por consenso. Repasaron cuidadosamente el terreno trinitario, demostrando en el proceso cuánto tenían en común Oriente y Occidente. Anselmo estaba dispuesto a aceptar prácticamente todo lo que Nicetas afirmaba sobre la procesión del Espíritu Santo desde el Padre, incluida su afirmación de que cualquier procesión desde el Hijo

¹⁴⁰ Anselmo de Havelberg, *Dialogus*, ed. Gaston Salet. Gaston Salet (París: Cerf, 1966). También en PL 188, coll. 1163-1210. Anselmo llama a Nicetas "Nechites".