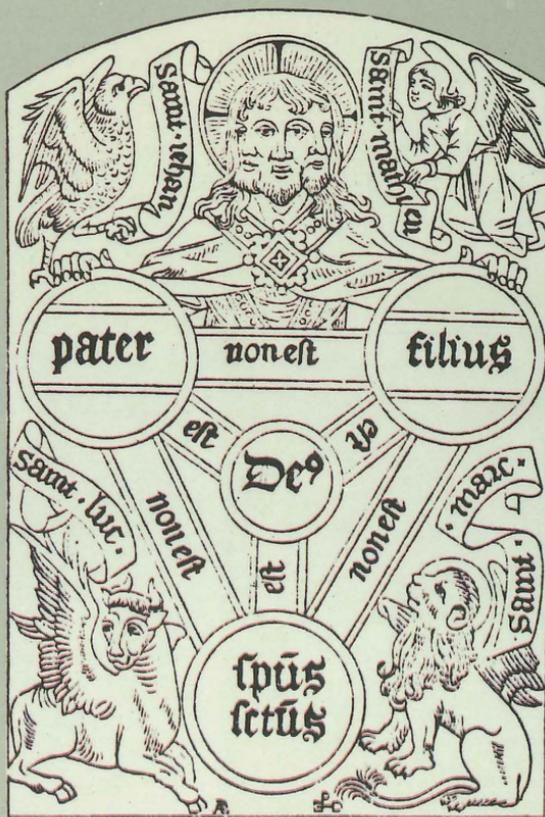


BOECIO

Cinco Opúsculos Teológicos

(Opuscula Sacra)



Textos traducidos y anotados  
por Julio Picasso Muñoz



Pontificia Universidad Católica del Perú  
FONDO EDITORIAL 2002

**E**l humanista iqueño Julio Picasso Muñoz es ampliamente conocido por sus artículos y traducciones de Petronio (*Satiricón*), Cicerón (*La amistad*), el *Acázistos*, etc. En proceso de publicación se encuentra su versión de Virgilio (*Bucólicas* y *Geórgicas*). Picasso es miembro fundador de la Sociedad Peruana de Estudios Clásicos y de la Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos (Granada, España). Además, es miembro de la Dante Society of America y del Instituto Riva-Agüero. Una muy cuidada *Antología latina* para uso de filósofos y teólogos también reclama su autoría. Nuestro traductor frecuenta las lenguas clásicas desde la infancia (con los Salesianos), pero se especializó en ellas en París (La Sorbona) e Israel. Ha sentado cátedra de latín, griego y hebreo en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima y en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente se desempeña como profesor en la Universidad Católica Sedes Sapientiae, recientemente creada y en plena expansión. Polímata y filólogo, Julio Picasso es un honroso exponente de las letras nacionales.





BOECIO

CINCO OPÚSCULOS TEOLÓGICOS  
(*Opuscula sacra*)



# BOECIO

## CINCO OPÚSCULOS TEOLÓGICOS (*Opuscula sacra*)

Textos traducidos y anotados  
por Julio Picasso Muñoz



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
FONDO EDITORIAL 2002

CINCO OPÚSCULOS TEOLÓGICOS  
(*Opuscula sacra*)

Primera edición: marzo, 2002

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú  
Plaza Francia 1164, Lima. Apartado 01761, Lima 1, Perú  
Telfs. 330 7411 - 330 7410  
feditor@pucp.edu.pe

Diseño de carátula: Gisela Scheuch

Ilustración de carátula: Trinidad trífrente, grabado francés  
del s. XVI, según Didron. *Iconografía Cristiana*.

*Derechos reservados*

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier  
medio, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal, Registro N° 1501052002-0801  
ISBN: 9972-42-454-5

Impreso en el Perú - Printed in Peru

## ÍNDICE

|   | Pág. |
|---|------|
| Introducción General  | 11   |
| <i>Cómo las sustancias, por lo mismo que son,<br/>son buenas, sin ser bienes sustanciales</i>   |      |
| Introducción  | 21   |
| Texto   | 26   |
| <i>Si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo<br/>son predicados sustanciales de la Divinidad</i> |      |
| Introducción  | 33   |
| Texto   | 37   |
| <i>Cómo la Trinidad es un solo Dios y no tres dioses</i>  |      |
| Introducción  | 41   |
| Texto   | 51   |
| <i>Contra Eutiques y Nestorio</i>   |      |
| Introducción  | 69   |
| Texto   | 79   |
| <i>De la fe católica</i>  |      |
| Introducción  | 109  |
| Texto   | 111  |
| Bibliografía  | 121  |



«La fase preparatoria se desarrollará en una etapa de tres años, de 1997 a 1999. La estructura ideal para este trienio, centrado en Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, debe ser teológica, es decir, *trinitaria*. El primer año, 1997, se dedicará a la reflexión sobre *Cristo*, verbo del Padre, hecho hombre por obra del Espíritu Santo. [...] El 1998, segundo año de la fase preparatoria, se dedicará de modo particular al *Espíritu Santo* y a su presencia santificadora dentro de la comunidad de los discípulos de Cristo. [...] El 1999, tercer y último año preparatorio, tendrá la función de ampliar los horizontes del creyente según la visión misma de Cristo: la visión del *Padre celestial*, por quien fue enviado y a quien retornará. [...] La celebración misma del Gran Jubileo, tendrá lugar contemporáneamente en Tierra Santa, en Roma y en las Iglesias locales del mundo entero.

Sobre todo en esta fase celebrativa, el objetivo será la glorificación de la Trinidad, de la que todo procede y a la que todo se dirige en el mundo y en la historia. A este misterio miran los tres años de preparación inmediata: *desde Cristo y por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre*».

Carta Apostólica *Tertio Millennio Adueniente*



## INTRODUCCIÓN GENERAL

Las dos mitades del *orbis romanus* en el s. V reaccionaron de manera muy diferente ante al fenómeno de las invasiones germánicas. El Imperio de Oriente logró con la diplomacia y con las armas no solo detenerlas sino derivarlas hacia el Occidente, en donde cayeron sucesivamente las hordas de los vándalos, visigodos, hunos, ostrogodos, francos, etc. A comienzos del s. VI la partición del Occidente parece asegurada entre los anglosajones en una Gran Bretaña desligada del continente; los francos, que ocupan la Galia; los burgundios, confinados en Saboya; los visigodos, dueños de España; los vándalos instalados en África, y los ostrogodos que dominan Italia. Quienes no eran arrianos, eran paganos: comenzaba la edad más terrible y sombría de la historia de Europa.

En 476 nadie advirtió en el mundo que los emperadores romanos habían cesado de reinar. Rey de Italia era el germánico Odoacro, apoyado un tiempo por el emperador del Oriente, quien, cuando le convino, envió a los ostrogodos a Italia para derrocarlo. Teodorico, rey de los ostrogodos, asesinó con sus propias manos al viejo Odoacro (493).

El Imperio de Oriente, que vivía su época protobizantina (324-717), no era sino un Imperio Romano helenizado y cristia-

nizado. Su política exterior consistía sobre todo en negociar con los bárbaros el saqueo de Europa. En el interior, las diversas herejías que entonces nacían, nestorianismo y monofisismo principalmente, servían de pretexto a los ambiciosos y alimentaban el conflicto de los dos partidos bizantinos, camuflados bajo el nombre de los equipos del Circo: los «azules» ortodoxos y los «verdes» de tendencia monofisita.

La ruptura de la unidad cultural que unía en el seno de la misma civilización imperial romana a las regiones griegas y latinas fue totalmente consumada. Los griegos ignoraron completamente a los latinos, y a estos únicamente llegaron noticias de segunda mano y atrasadas del Oriente.

Los latinos no solo ignoraban el griego sino su propio idioma clásico. Del latín coloquial barbarizado empezaron a aparecer las lenguas romances.

Los problemas y los puntos de vista de los Padres Griegos fueron necesariamente distintos y, a veces, opuestos a los de los Latinos. Como se verá en este libro, las importantísimas discusiones trinitarias y cristológicas de Oriente tomaron un sesgo completamente distinto en el Occidente.

Roma había perdido a fines del s. III, en provecho de Milán, y en 402, en provecho de Ravena, su privilegio tradicional de capital y de residencia imperial. Los papas de la época tuvieron que acomodarse a la situación, que exigía, por un lado, contemporización con los gobernantes ostrogodos arrianos y, por otro, firmeza con los emperadores patriarcas bizantinos, proclives al cisma. El papa S. Simplicio (468-483) vio la caída del Imperio Romano y la subida de un emperador y de un patriarca monofisitas en Constantinopla: Basilio y Acacio. S. Félix III (483-492) tuvo que condenar el Henóticon propuesto por Acacio, lo que provocó un cisma de 34 años. S. Gelasio (492-496) y Anastasio II (496-498) se esforzaron mucho por acercarse al Oriente y por acabar con el pelagianismo en el Occidente. S. Símaco (498-514) necesitó recurrir a Teodorico para vencer la resistencia del anti-

papa Lorenzo. S. Hormidas (514-523) logró poner fin al cisma acaciano. S. Juan I (523-526) fue obligado por Teodorico a ir a Constantinopla para convencer al emperador Justino I de que revocara un edicto antiarriano. El papa fue recibido apoteósicamente por los griegos, pero a su regreso fue puesto en prisión donde murió a causa de los maltratos.

Boecio vivió en esta época que abrió el abismo de cinco siglos más de barbarie. Sin esperanza de ser leído por sus contemporáneos, salvo un selecto grupo de allegados, Boecio nos transmite a Aristóteles, a Platón, a Plotino, a Tolomeo, a Porfirio, a San Agustín, etc. Sin esperanza de convertirse en político exitoso, colaboró con el gobierno de Teodorico por el bien de su patria a riesgo de su vida. Difícil será encontrar un político más inteligente y comprometido; imposible será encontrar un pensador más desinteresado, elevado y enciclopédico.

Anicio Manlio Severino Boecio nació alrededor de 480 en el seno de una aristocrática familia romana. Su padre había sido prefecto de la Urbe y del Pretorio y la muerte le sorprenderá en el desempeño del consulado durante Odoacro (487). A los Anicios pertenecieron también los papas S. Félix III y S. Gregorio Magno.

De la educación del joven Severino se hizo cargo Quinto Aurelio Memio Símaco, letrado, historiador y filósofo, quien le otorgó además a su hija Rusticiana como esposa.

Símaco manejaba el griego y manifestaba un profundo interés por la filosofía neoplatónica. No nos debe, pues, llamar la atención ver a Boecio pasar su juventud en Atenas y, quizá también, en Alejandría, donde Amonio, discípulo de Proclo, regentaba su cátedra. En estas escuelas se estudiaba aritmética con los textos de Nicómaco de Gerasa; música con los de Nicómaco, Tolomeo y Arístides Quintiliano; geometría con los de Euclides; astronomía con la *Sintaxis* (el *Almagesto*) de Tolomeo. El *Órganon* de Aristóteles se asimilaba a través de la *Isagoge* de Porfirio.

Jámblico, Proclo, Damascio y Plotino aportaban las bases metafísicas de la enseñanza.

Desde los veinte años hasta los últimos momentos de su vida, Boecio no cejó en escribir, traducir, comentar. Damos la lista de las obras consideradas auténticas que se han conservado:

- 1) Traducción de casi todo el *Órganon* de Aristóteles:
  - *Las categorías*
  - *La interpretación*: además de traducirla, la comentó en dos ediciones diferentes
  - *Los analíticos primeros*
  - *Los analíticos segundos*
  - *Los tópicos*
  - *Los argumentos sofísticos*
- 2) Comentarios sobre la traducción de Mario Victorino de la *Introducción a las categorías de Aristóteles* de Porfirio.
- 3) Comentarios y traducción propia de la *Introducción a las categorías de Aristóteles* de Porfirio.
- 4) Comentarios a los *Tópicos* de Cicerón
- 5) *Tratado de Música*
- 6) *Tratado de Aritmética*
- 7) *Introducción a los silogismos categóricos* (opúsculo)
- 8) *El silogismo categórico*
- 9) *El silogismo hipotético*
- 10) *La división* (opúsculo)
- 11) *La definición* (opúsculo)
- 12) *Las diferencias tópicas*
- 13) *Especulación sobre la semejanza retórica* (opúsculo)

- 14) *Distinción de los lugares retóricos* (opúsculo)
- 15) *La consolación de Filosofía*: su obra cumbre, en verso y prosa
- 16) *Cinco opúsculos teológicos*, que son los que traducimos y presentamos.

A su regreso a Roma, Boecio fue invitado por Teodorico a Ravena para ejercer altos cargos en la administración civil, donde tuvo como colegas a varios otros intelectuales italianos, como Casiodoro y Enodio, obispo de Pavía.

Los buenos oficios desempeñados por Boecio en la unificación de la Iglesia (519) no debieron de ser desdeñables ya que en 522 los dos cónsules de Roma designados por el emperador bizantino fueron sus dos hijos, Símaco y Boecio. Ciertamente Boecio gozó de la simpatía de Justino y de Justiniano, situación favorable para él mientras siguieran amistosas las relaciones entre Ravena y Constantinopla.

A la instalación de sus hijos en Roma, Boecio leyó un panegírico de Teodorico, que no se ha conservado. En setiembre del mismo año (522) nuestro filósofo se hizo cargo del importante puesto de Maestro de los Oficios, directamente bajo las órdenes del rey. Su responsabilidad se extendía desde el servicio de inteligencia hasta el control de la correspondencia, del acceso al rey, de la guardia de la familia real, de los arsenales, de las embajadas, etc.

Como honesto funcionario luchó contra la corrupción de godos y senadores romanos, y pronto se ganó enemigos entre los que él llamaba *palatinae canes*, las perras de la corte.

Por el 523 Cipriano, *referendarius* o secretario particular de Teodorico, denunció como traidor al senador Albino, amigo de Boecio. El rey, ya viejo y amargado por varios reveses diplomáticos, declaró culpable a Albino sin mayores procedimientos legales.

Boecio salió valientemente en defensa de su amigo: «La acusación de Cipriano es falsa. Pero si Albino cometió lo dicho, tanto yo como todo el Senado hemos actuado con igual intención. Todo es falso, oh rey» (*Anonymus Valesianus*, 85). Inmediatamente se imputaron a Boecio tres crímenes: haber suprimido las evidencias en contra de Albino; haber escrito cartas en las que expresaba esperanzas del retorno a la «libertad romana», aludiendo evidentemente a la dominación gótica; haber utilizado la magia negra para favorecer sus ambiciones personales.

El hecho era que las relaciones entre Ravena y Constantinopla se habían deteriorado muy rápidamente. Por un lado los emperadores habían emprendido una vigorosa campaña de conversión forzada de los arrianos en el Imperio. Por otro lado, en Italia ya se manifestaba el desgaste del poder godo y aparecían los primeros signos de una voluntad independentista con la ayuda de Constantinopla. El octogenario Teodorico perdió toda su serenidad bajo estas circunstancias.

Albino y Boecio fueron arrestados y conducidos, primero, al bautisterio de Verona y, después, a la prisión de Ticino en Pavía. La sentencia de muerte no tardó en llegar. El único senador que se atrevió a defender a Boecio fue su suegro Símaco, quien corrió igual suerte en Verona.

En Constantinopla, al saberse la condenación de Boecio y de Símaco, se intensificó la política de hostigamiento hacia los arrianos. Aquí se sitúa el envío del papa Juan I a Constantinopla, como ya lo señalamos. El mismo año de 526 murieron Juan I, Boecio y Símaco. Estos dos últimos fueron decapitados, pero antes Boecio fue torturado con una cuerda ajustada alrededor de su cabeza hasta que le saltaron los globos de los ojos (*Anonymus Valesianus*).

Los tres años de prisión permitieron a Boecio escribir su última y máxima obra, la *Consolación de Filosofía*, el vademécum de todo el Medioevo, estudiada y traducida constantemente por los más esclarecidos espíritus.

Boecio está sepultado junto con San Agustín y San Teodoro en la Iglesia de San Pedro «en cielo de oro» (de artesones dorados) en Pavía. León XIII (*Acta Sanctae Sedis*, XVI, 302, f) aprobó el culto de Boecio o San Severino como mártir y su conmemoración en el calendario de Pavía para el 23 de octubre.

Rastrear la influencia de Boecio en la literatura, en la ciencia, en la teología, en la arquitectura, en la pintura, en la música, etc. a través de los tiempos es tarea de titanes. Solo el libro de Pierre Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire* consta de 450 grandes páginas. Dante, el más grande poeta de la cristiandad, incluye a Boecio en el Cielo de los espíritus sabios (*Paradiso*, X). Boecio, para Dante, hace contrapeso a las enseñanzas de Brunetto Latino. Este le había enseñado *come l'uom s'eterna* (*Inferno*, XV, 85) adquiriendo fama en el mundo. Boecio, en cambio, fue el maestro de la transcendencia: él manifiesta el *mondo fallace* (Cf. L. Chiappo, *La cultura como eternidad real*, Humboldt, N.82, 1984, pp.2-3, ed. F. Bruckmann, Munich).

En filosofía Boecio fue el maestro de lógica y de metafísica de la Edad Media. Pero tarea nuestra es sobre todo describir la influencia de nuestro autor a través de sus cinco opúsculos teológicos. El orden en que los presentamos obedece a su contenido filosófico o, si se quiere, va del libro con mayor contenido filosófico al libro con mayor contenido dogmático.

El primero —*Cómo las sustancias, por lo mismo que son, son buenas, sin ser bienes sustanciales*— trata de la bondad como propiedad transcendental del ser. El siguiente —*Si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son predicados sustanciales de la Divinidad*— expone las relaciones reales divinas, fundamento de la Trinidad. El tercero —*Cómo la Trinidad es un solo Dios y no tres dioses*— amplía mucho más las distinciones de las personas divinas. El *Contra Eutiques y Nestorio* sobrepasa la cuestión trinitaria para introducirse de lleno en el misterio cristológico. El último opúsculo —*De la fe católica*— es una especie de credo catequético de los principales dogmas cristianos.

Salvo el último opúsculo, todos los otros, por primera vez en la historia, exponen la teología usando la filosofía de manera sistemática. Boecio inauguró así el método especulativo de la teología. Su nobilísimo objetivo fue *fidem et rationem coniungere*. Solo bajo este punto de vista Boecio puede ser llamado «el último de los romanos y el primero de los escolásticos», como lo bautizó Martín Grabmann. Por muchas otras razones Boecio puede ser considerado como el primer humanista.

Es este el momento de encuadrar históricamente el discurso teológico de Boecio, concentrado especialmente en la Trinidad y en Jesús, para poder apreciar a cabalidad su aporte original.

Para explicar el misterio de un solo Dios en tres personas, los latinos siguieron un método distinto y hasta opuesto al de los griegos. Los latinos fundaron su teoría trinitaria en la unidad de la sustancia divina y a ella añadieron la trinidad de personas como términos de actos divinos. Para ello recurrieron, por un lado a Aristóteles, para quien la sustancia es un *substratum* de todas las facultades y operaciones de ser, y por otro lado, a San Agustín, quien atribuye las procesiones a las operaciones de la naturaleza divina.

Los griegos, en cambio, fundaron sus especulaciones sobre el dogma de las tres hipóstasis, y la dificultad que encontraron fue la de alcanzar la unidad de naturaleza. El concepto trinitario griego parte de una Persona-Dios que se extiende en otras personas divinas; para ellos la hipóstasis es un poseedor que se da; la naturaleza existe, la hipóstasis posee la naturaleza. Entonces, al concebir un Dios personal que es Padre e hipóstasis, Él tendrá un Hijo, al que dará toda su naturaleza. Luego el Hijo poseerá la naturaleza divina y Él mismo será una persona. Los griegos ven la naturaleza en cada persona, como un contenido en su continente. En esta teoría no hay necesidad, para pasar de una a otra persona, de tomar como intermediaria una naturaleza común *praeintellecta* y explicativa de la unidad de naturaleza; al contrario, es necesario pasar por la intermediación de la persona, a la

cual la unidad de naturaleza es consecutiva. Para llegar a la unidad de naturaleza y establecer el acuerdo entre esta y la trinidad de personas, los griegos debieron cambiar el concepto de hipóstasis, porque la hipóstasis humana tiene como característica propia la absoluta incomunicabilidad, mientras que la hipóstasis divina tiene como característica propia poder darse, comunicarse según la naturaleza a otra hipóstasis.

La dificultad de los latinos, que parten de la unidad de naturaleza, será organizar en esta unidad la pluralidad de personas. Todo su esfuerzo se concentrará en introducir y construir la distinción entre la esencia, que es un absoluto, y la persona, que en Dios resultará un relativo. Así llegarán a definir la persona por una relación.

Ahora bien, en el lenguaje humano, «persona» equivale a «sustancia», y sustancia al máximo. ¿Cómo llegar entonces a reducir a la perfecta unidad dos predicamentos diametralmente opuestos, siendo la sustancia el ser perfecto y la relación el más débil de los accidentes?

El problema latino, pues, estará encuadrado y dominado por dos corrientes contradictorias de pensamiento: la tradición teológica y un dato filosófico casi por completo aristotélico. De una parte, existía el esquema teológico latino, según el cual, primero se enfoca la naturaleza divina y después se llega a las relaciones constitutivas de las personas solo por el análisis de las operaciones de naturaleza: es la aplicación de la teoría psicológica de San Agustín a la explicación de la Trinidad. Por otra parte existía el dato filosófico: es la definición boeciana de la persona: *naturae rationabilis indiuidua substantia*. Hasta la Edad Media e incluso más tarde, todo el esfuerzo de los teólogos latinos será pasar de la persona-sustancia de Boecio a la persona-relación de San Agustín sin contradicciones. Este esfuerzo fue un verdadero trabajo de arquitectura espiritual, conducido con todos los recursos de la metafísica y de la dialéctica, pero también iluminado

continuamente por una creencia que impregna de valor religioso las más sutiles especulaciones.

La definición ontológica de persona elaborada por Boecio no solo sirvió para profundizar el misterio de la Trinidad, sino también el del hombre, *uestigium Trinitatis*. La persona —*id quod est perfectissimum in tota natura*, según Santo Tomás— así definida es el fundamento de la dignidad humana y de todos los derechos y deberes del hombre. ¡Cuán pobres quedan las actuales definiciones funcionalistas de la persona! ¡Y cuán peligrosas! Partiendo de estas lamentables definiciones, hay gente que defiende el aborto, la eutanasia, el manipuleo genético e incluso el racismo y el terrorismo.

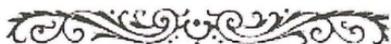
De la noción de persona dependen el sentido y la estructura de los problemas de la vida espiritual, de la ética, de la sociología y de la política, de tal modo que su noción no es tanto un punto de llegada de la reflexión filosófica cuanto el criterio y el punto de referencia necesario según el cual toda filosofía pone a prueba su propia validez.

A mi entender, esta es la primera vez que se publica en castellano la traducción completa de los *Cinco Opúsculos Teológicos* de Boecio. Y esto lo afirmo conociendo la «traducción» de los *Tratados Teológicos* (sic) por Carlos Montemayor (Cf. Bibliografía).

Agradezco mucho la colaboración del P. Donato Jiménez OAR en mi traducción. Su ciencia y su amistad me son siempre gratificantes.

Dedico este trabajo a mi hermano Miguel y al P. Alcide Fanello SDB, quienes, en el espacio de pocos meses, abandonaron recientemente esta vida. Para ellos el misterio trinitario ya es contemplación y gozo.

Julio Picasso Muñoz



QVOMODO SVBSTANTIAE, IN EO QVOD SINT, BONAE SINT  
CVM NON SINT SVBSTANTIALIA BONA

*Cómo las sustancias, por lo mismo que son, son  
buenas, sin ser bienes sustanciales*

### Introducción

El opúsculo lleva el extraño subtítulo *De Hebdomadibus* (De las Semanas), que el lexicógrafo Papías del s. XI define así: «Concepciones que se producen en el espíritu, de las que unas son conocidas por todos, como esta: Si a cosas iguales se les resta una cantidad igual, los resultados son iguales. Las otras son reservadas a los sabios, como esta: los incorporeales no están en un lugar» (*Elementarium Doctrinae Erudimentum*, de alrededor del año 1050 y editado en Venecia en 1474 y 1491). Desgraciadamente Papías no fundamenta su hipótesis. Para Thierry de Chartres (s.XII) el título alude al tiempo de reflexión otorgado por los antiguos para resolver un problema difícil y que duraba siete días (*Comm. in Hebdomadibus*, ed. N.M. Häring, Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Âge, Vrin, París, XXVII, 1960, p.135). Santo Tomás de Aquino traduce *hebdomada* por *conceptio* o *editio* «porque, en griego, *hebdomada* es lo mismo que *edere*», dar a luz, publicar (*Opuscula Theologica*, Vol. I, De re

dogmatica et morali, ed. De R.A. Verardo, Marietti, Turín, Roma, 1954, p. 393). Pero no hay tampoco ninguna base filológica para esta afirmación.

Los modernos se inclinan a pensar que el título deriva del hecho de que los nueve principios, con los que se abre el opúsculo, pueden reducirse a siete. ¿O quizá porque Boecio tendría la costumbre de escribir semanalmente algunas páginas de reflexión teológica para Juan Diácono, llamadas por esto Hebdómadas? *Adhuc sub iudice lis est.*

Boecio dedica tres de sus cinco opúsculos a Juan Diácono, quien fue muy probablemente Juan I, papa entre 523 y 526.

Este opúsculo de Boecio fue el más comentado en la Edad Media. Alcuino, Juan Escoto Eriúgena y las escuelas de Auxerre y de Reims lo comentaron ampliamente en el s. IX. En el s. XII continuaron haciendo lo mismo Thierry de Chartres (+1150), Gilberto de la Porrée (+1154), Clarembaldo de Arrás (+1153), Alano de Lille (+1202) y, en el s. XIII, el gran Tomás de Aquino (+1274). Memorizado e interiorizado el opúsculo como un manual escolar, los filósofos de los siglos posteriores ya no conocían el origen de muchas fórmulas boecianas como la de *forma dat esse rei*, que utiliza Kant en latín.

El opúsculo trata de explicar cómo la bondad, propiedad transcendental de los seres, se aplica a las creaturas y a Dios. Es probable que el escrito haya sido provocado por las discusiones con los maniqueos, que establecían dos principios, el bien y el mal, en continua pugna en el universo.

Aristóteles fue el primero en hablar sobre la transcendencia de las nociones del ser, de la unidad, de la verdad, de la bondad. Los neoplatónicos añadieron la belleza a la lista. La doctrina fue retomada por los Padres (en especial San Agustín, *De mor. Manich.*, II; *Solil.*, II), por la escolástica medieval y por la filosofía árabe. Santo Tomás la sistematizó en el *De Veritate*, y hay que notar que el Aquinate inició su discusión a partir del presente opúsculo de Boecio (cf. también *Sum. Theol.*, I, q. 5).

El razonamiento de Boecio tiene el siguiente orden. Es un hecho que todas las cosas tienden al bien. Luego todas las cosas son buenas. ¿Pero lo son por accidente? Si este fuera el caso, las cosas no tenderían al bien y no habría nada bueno. ¿Son buenas sustancialmente? En este caso, puesto que solo Dios es bueno sustancialmente, todas las cosas serían como Él. El problema se soluciona suponiendo que Dios no existe, pero que las cosas son buenas. Si fueran buenas sustancialmente, no habría razón para que sus otras cualidades fueran también sustanciales. Luego en un solo ser habría la sustancia de la bondad, la sustancia de la blancura, la sustancia de la redondez, etc., lo cual es absurdo. Necesariamente en el caso de no existir Dios, la bondad sería un accidente. Se descarta el caso de que una cosa tuviera solo la bondad sustancial, porque sería igual a Dios. Consecuencia: las cosas son buenas sustancialmente porque Dios, suma Bondad, las creó necesariamente buenas, pero no perfectas y simples como Él por ser metafísicamente imposible.

La densidad de esta pequeña obra boeciana requiere que se tengan presentes las siguientes nociones filosóficas elementales. El ser no puede tener una verdadera definición (con género y especie), pero la noción de ser puede aclararse con esta cuasidefinición: todo aquello a lo que compete existir (en la realidad o en la razón) o aquello que es. El ser, pues, es una noción abstracta. En cambio, «lo que es» o «el que es» es algo o alguien que participa del acto de ser, existe y, por ende, tiene sustancia. Ser, como nombre, se dice de todas las cosas absolutamente. Su extensión abarca toda clase de realidades: lo que existe o puede existir en la naturaleza o en la mente. El concepto de ser vale también para todo lo que está en una cosa (sustancia y accidentes) y lo que hay de común con otras (género, especie). El ser, pues, no tiene accidentes («no participa de algo»), lo cual es propio de la sustancia o de «lo que es». Hay ciertos conceptos que, como el ser, se aplican a todas las cosas y a todas sus particularidades. Son tres principalmente: la unidad (todo ser es uno y

viceversa), la verdad (todo ser es conocible) y la bondad (todo ser es deseable). Estas son las propiedades trascendentales del ser: son propiedades que acompañan siempre al ser y a todos los seres. Pero unidad de simplicidad solo la tiene Dios porque no está compuesto de partes: no solo es indiviso sino indivisible; no necesita accidentes y todo en Él es uno, incluso su ser y lo que es, su esencia y su existencia. Él es la Unidad. Cada ser de la naturaleza tiene unidad sustancial (*per se*), es decir, sus partes componentes están unificadas para formar un único ser: alma y cuerpo en el hombre; materia y forma en los cuerpos. Unidad accidental se produce cuando las partes son en realidad muchos seres diversos, unificados en modo accidental: desde la unidad vigente entre la sustancia y sus accidentes hasta un conjunto de piedras o un bosque. Luego el ser de los compuestos no se identifica con lo que son.

Sustancia denota a un ser cuya esencia está hecha para la existencia en sí o, en otras palabras, para la subsistencia. El aspecto dinámico o su función activa es lo que se llama naturaleza, que es la causa exigitiva y eficiente de los fenómenos de la sustancia. El aspecto o función pasiva de la sustancia es la causa material y final de los accidentes.

Accidente es un ser cuya esencia está hecha para la inexistencia o, mejor dicho, existe solo en una sustancia ya completa como una perfección accesoria suya. Solo «ser algo» denota a la sustancia; «ser algo en aquello que es», al accidente. Con palabras de Boecio, el accidente es «por participación»: *participazione*.

La bondad ontológica se puede definir como una relación de conveniencia de la cosa con una tendencia, conveniencia basada sobre la perfección de la cosa misma. La bondad es todo el ser de la cosa en cuanto está adaptado a satisfacer una tendencia del ser mismo o de otros. Al decir que todo ser es bueno, solo se quiere decir que todo grado de ser constituye un bien al menos para el ser que lo posee. Un ser absolutamente malo no existe. El mal no es sino la privación del bien.

Por otro lado la bondad confiere al ser dos propiedades importantísimas: el bien es difusivo de sí mismo y es centro de atracción. Todo ser tiene tendencia a buscar la bondad y a irradiarla. La fuente de la bondad es la fuente del ser y, por consiguiente, solo puede ser Dios. A este amor benefactor de Dios corresponde un amor de deseo en los seres creados.

La bondad de las creaturas no es accidental sino sustancial. Todo lo que es, es bueno, pero solo Dios, el ser Supremo, es la Bondad, el Bien primero y supremo. Luego la sustancia de las creaturas es buena, pero no consiste en ser buenas, en la Bondad o, como dice Boecio, no es un bien sustancial.

A Dios, Existencia irrecepta e incausada, podemos atribuir todas las perfecciones en sumo grado, que a nosotros aparecen como propiedades derivadas de su esencia: bondad, simplicidad, unicidad, inmensidad, inmutabilidad, eternidad, veracidad, santidad, etc. Pero hay que recordar que de la naturaleza de Dios solo podemos tener conceptos negativos y un concepto positivo genérico a modo de virtualidad; podemos, pues, tener conceptos positivos, pero solo impropios. Las perfecciones simples, siendo análogas, pueden realizarse «formalmente» en modos esencialmente diversos. Pero todos los atributos divinos, entitativos y operativos, son en realidad una sola cosa: *in Deo omnia sunt unum*.

CÓMO LAS SUSTANCIAS, POR LO MISMO QUE SON, SON  
BUENAS, SIN SER BIENES SUSTANCIALES

*de Anicio Manlio Severino Boecio, varón clarísimo e  
ilustre, patricio de la orden de los excónsules,  
a Juan Diácono*

Me pides que con nuestras *Hebdomadas* te explique y manifieste con mayor claridad lo oscuro de aquella discusión que trata de la manera como las sustancias, por lo mismo que son, son buenas, sin ser bienes sustanciales. Y me dices que debo hacerlo porque el método propio de estas materias no es conocido por todos. Pero yo mismo soy testigo del entusiasmo con que hace un tiempo las tratabas. Por mi parte, prefiero comentar las *Hebdomadas* dentro de mí y conservar en la memoria el fruto de la especulación, que comunicarlo a aquellos cuya frivolidad e insolencia no soportan nada que no sea pasatiempos y bromas. Por esta razón no debe molestarte mi oscuridad y mi concisión, que son fieles guardianes de los arcanos y además ofrecen la ventaja de manifestarse a aquellos que son dignos de la materia.

Imitando el método acostumbrado en las matemáticas y otras ciencias similares, he expuesto primero los términos y las reglas por medio de los cuales desarrollaré cuanto sigue:

- I. Se llama concepción común del ánimo el enunciado que, apenas oído, todos aprueban.<sup>1</sup> Hay dos clases de ellas. La primera es tan común que es propia de todos los hombres, como la siguiente: «Si de dos cosas iguales sustraemos cantidades iguales, los resultados son iguales». Nadie que la entienda la negará. En cambio, la otra clase es propia únicamente de los doctos aunque derive de concepciones comunes de ánimo, como, por ejemplo: «Los seres incorpóreos no están en un lugar»,<sup>2</sup> y otras por el estilo, que los doctos, no el vulgo, entienden.
- II. Diferentes son el «ser» y «lo que es», porque el «ser» mismo todavía «no es»; pero «lo que es», por haber recibido la forma de «ser», es y subsiste.
- III. «Lo que es» puede participar de algo, pero el «ser» mismo no participa en absoluto de nada. La participación sucede cuando algo «ya es»; y se es algo cuando se ha recibido el «ser».
- IV. «Lo que es» puede tener algo más de lo que es; pero el «ser» mismo nada tiene añadido a sí mismo.
- V. «Ser algo únicamente» es distinto que «ser algo en aquello que es». En el primer caso se trata de la sustancia y, en el segundo, de un accidente.<sup>3</sup>
- VI. Todo «lo que es» participa del «ser» para que sea, pero además participa de otra cosa para que «sea algo». Por esto,

---

<sup>1</sup> Los principios son conocidos por sí mismo, porque el predicado está incluido en el sujeto.

<sup>2</sup> Es la primera de las *Sentencias* de Porfirio. Se convirtió en un lugar común del neoplatonismo. Ella no es ya un principio evidente porque requiere el trabajo intelectual de remover los accidentes de las realidades incorpóreas.

<sup>3</sup> Hay un error en el texto, ya advertido por Tomás de Aquino, que yo a mi vez he corregido. El texto dice: «En el primer caso se trata de un accidente y, en el segundo, de la sustancia».

«lo que es» participa del «ser» para que sea; pero «es» para que participe de cualquier otra cosa más.

- VII. En todo lo que es simple el «ser» y «lo que es» es una sola cosa.
- VIII. En todo lo que es compuesto, el «ser» y «lo que es» son dos cosas distintas.
- IX. Toda diversidad es desacuerdo, pero la semejanza es deseable.<sup>4</sup> Lo que desea algo fuera de sí manifiesta naturalmente que lo deseado es aquello mismo que el sujeto es.

Las reglas que acabamos de exponer son, pues, suficientes: cada una se adaptará a la argumentación de quien emplea sabiamente la razón.

El problema se define así: las cosas «que son», son buenas. Es opinión general de los doctos que todo «lo que es» tiende al bien y que todo tiende a su semejante. Luego las cosas, que tienden al bien, por ello mismo son buenas. ¿Pero de qué manera son buenas? ¿Por participación<sup>5</sup> o por sustancia?

Si fueran por participación, de ningún modo podría darse que fueran buenas por sí mismas, porque lo que es blanco por participación no es blanco por sí en cuanto «no es» por ser blanco. Lo mismo vale para las otras cualidades. Así, pues, si las cosas fueran buenas por participación, de ningún modo podrían ser buenas por sí porque no tenderían al bien.<sup>6</sup> Pero esto ya se ha admitido.

Luego no son buenas por participación sino por sustancia. Pero las cosas que son buenas por sustancia, son buenas por lo

---

<sup>4</sup> El apetito (tendencia o deseo) define lo bueno porque lo bueno está siempre en proporción o consonancia con la perfectibilidad de las cosas.

<sup>5</sup> Por accidente.

<sup>6</sup> Si la bondad de las cosas fuera un accidente y no una propiedad trascendental, ellas no tenderían al bien.

que son. Ahora aquello que son lo tienen de aquello que es el ser, y su ser es bueno: el ser mismo de todos los seres es bueno. Pero si el ser es bueno, las cosas que son, son buenas porque son, y para ellas es lo mismo ser que ser buenas. Luego son bienes sustanciales porque no son buenas por participación. Mas si su mismo ser es bueno en ellas, no hay duda de que, por ser bienes sustanciales, son semejantes al Primer Bien y, por esto, serán el mismo Bien y porque no hay nada semejante a Él fuera de Él mismo. De ello resulta que todo «lo que es» es Dios, lo que no es aceptable. Luego, no son bienes sustanciales y, por esto, el ser en ellos no es bueno porque no son buenos en lo que son. Pero tampoco participan de la bondad y, por consiguiente, no tenderían al bien. Conclusión: no son bienes de ninguna clase.<sup>7</sup>

Este problema puede tener la siguiente solución. Hay muchas cosas que no pueden separarse en la realidad, pero son separables por el espíritu y el pensamiento. Por ejemplo, nadie puede separar en la realidad un triángulo<sup>8</sup> o cualquier otra cosa dependiente de la materia. Sin embargo, separando con la mente al triángulo, se pueden considerar sus propiedades, excluyendo a la materia.

Alejemos, pues, de la mente por un momento la presencia del Primer Bien, cuya existencia es evidente: doctos e indoctos e incluso las religiones de los bárbaros pueden conocerlo. Alejado el Primer Bien por un momento, supongamos buenas todas las cosas que son y averigüemos cómo podrían ser buenas si no procedieran del mismo Bien. En estas condiciones observo que en ellas una cosa es «ser buenas», y otra, «lo que son». Supónganse que una sola y misma sustancia sea buena, blanca, pesada y redonda. Entonces una cosa sería su sustancia, otra su redon-

---

<sup>7</sup> Una similar reducción al absurdo se encuentra en *De Trin.*, 5 y en *Cons. Phil.*, V, pr. 3.

<sup>8</sup> En la realidad solo existe cosas triangulares, pero podemos abstraer con la mente el «triángulo».

dez, otra su color, otra su bondad, porque si cada una de estas cualidades fuera lo mismo que su sustancia, serían lo mismo su pesadez, su color, su bondad, lo mismo sería su bondad que su pesadez, lo que no es permitido por la naturaleza. Luego en las cosas una cosa será su «ser» y otra su «ser algo» y, entonces, si «fueran buenas», no tendrían, empero, su «ser» bueno. Si de algún modo existiesen, no serían buenas por proceder del Bien ni serían solo buenas, sino que en ellas sería distinto «ser» y «ser buenas». Si de algún modo fueran buenas sin ser pesadas ni coloreadas ni extendidas en el espacio por sus dimensiones y la única cualidad que existiera en ellas fuera su bondad, entonces nos aparecerían no como una cosa real sino como un principio de las cosas, y ni siquiera nos aparecerían sino que lo parecerían, porque hay un único Ser que solo es bueno y nada más.

Pero las cosas no son simples y ni siquiera podrían «ser» si el que únicamente es Bueno no hubiese querido que fuesen. Entonces por derivar<sup>9</sup> el ser de ellas de la voluntad de lo Bueno, se dice que son buenas.

El primer Bien, porque es, es bueno en lo que es. El bien segundo es también bueno, pero porque ha fluido del Primer Bien y este es tan Bueno que se puede decir sin error que es Bueno en aquello que es. Luego el ser de las cosas es bueno, pero por residir en el Primer Bien.

Así queda resuelta la cuestión. En efecto, aunque las cosas sean buenas en cuanto son, sin embargo no son iguales al Primer Bien, porque el ser de las cosas no es bueno por cualquier razón sino porque el mismo ser de las cosas no podría ser sin haber fluido del Primer Ser, es decir, del Bien. Por esto su ser es bueno, pero no es igual a Aquel de donde procede.

---

<sup>9</sup> El lenguaje de Boecio en este opúsculo es emanatista (*defluere, fluere*) por influencia neoplatónica, pero la doctrina es creacionista: procedemos, derivamos o fluimos de Dios por creación.

Así, pues, todo lo que de alguna manera es, es bueno en cuanto es, pues no existe nada que no sea bueno. Todas estas cosas, si no proviniesen del Primer Bien, podrían quizá ser buenas, pero no podrían ser buenas en cuanto son. Podrían quizá participar del bien, pero su mismo ser no podrían tenerlo bueno porque no lo tendrían del Bien.

Entonces, si se abstrajera el Primer Bien de la mente y del pensamiento, las cosas podrían ser buenas, pero no podrían serlo en cuanto son. Además, por el hecho de que no existirían si Aquel que es verdaderamente bueno no las hubiera producido, el ser de ellas es bueno sin ser igual al Bien Sustancial, de donde fluyó. Si las cosas no hubieran fluido de Este, por más que fueran buenas, no lo serían en cuanto son, porque estarían separadas del Bien y no serían de Él y porque el mismo Bien Primero es el mismo Ser y el mismo Bien y el mismo Ser Bueno.

No será menester decir que las cosas blancas son blancas en cuanto son blancas: las cosas fluyeron de Dios para ser, no para ser blancas. Una cosa es ser, otra es ser blanco. La razón es que el que hizo que las cosas fueran es bueno ciertamente, pero no blanco. De la voluntad del Bien ha resultado que las cosas sean buenas en cuanto son: pero de la voluntad de lo blanco no ha resultado que la propiedad de ser blanco se transmita de modo que la cosa sea blanca en cuanto es; por otra parte, no han sido producidas por la voluntad de lo blanco.

De esta manera hay cosas blancas solo porque el que no es blanco quiso que fuera blancas; en cambio, las cosas son buenas en cuanto son, porque el que es Bueno quiso que fueran buenas.

Pero según este razonamiento, ¿es necesario que todas las cosas sean justas porque el Justo mismo quiso que ellas sean? De ninguna manera, porque lo bueno es esencia y lo justo se refiere a la acción. En Él ser y actuar es lo mismo; luego en Él es lo mismo ser bueno y ser justo. Pero en nosotros no es lo mismo ser y actuar porque no somos simples. Para nosotros no es lo mismo ser buenos que justos; pero en todos nosotros hay el

mismo ser en cuanto somos. Todas las cosas, pues, son buenas pero no justas. Además el bien es general y lo justo especial, y la especie no abarca a todas las cosas. Por esto unas cosas son justas, otras tienen otra cualidad. Todas son buenas.





VTRVM PATER ET FILIVS ET SPIRITVS SANCTVS DE DIVINITATE  
SVBSTANTIALITER PRAEDICENTVR

*Si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son  
predicados sustanciales de la Divinidad*

## Introducción

Este opúsculo está dedicado también a Juan Diácono y discute sobre si la designación de las personas divinas es una categoría sustancial o accidental. Boecio concluye diciendo que se trata de relaciones predicamentales, es decir, que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son predicados sustanciales sino relativos. Pero hay que observar que el autor nunca afirma que en Dios estos predicados relativos sean accidentes como en las creaturas.

Este es el más pequeño de los cinco opúsculos y también el más incompleto y el menos original. Las relaciones divinas ya habían sido tratadas por los Padres, en especial, por San Agustín. El mismo abstracto *deitas* o *diuinitas* aplicado a Dios era un lugar común entre los teólogos. Basta leer al Seudo-Dionisio, contemporáneo de Boecio.

El racionamiento de Boecio parte de la afirmación de dos datos: el primero, de la razón, que es la unicidad y la simplici-

dad de Dios. Dios, existencia subsistente, acto puro, no tiene la menor composición interna ni de sustancia y accidentes, ni de materia y forma, ni de existencia y esencia, ni de naturaleza individual y subsistencia. Todo lo que se predique de Dios será sustancial, nunca accidental.

El segundo dato nos lo brinda la revelación o, en palabras de Boecio, «el principio evidente de todas las cosas», *rerum omnium manifestum exordium*, es decir, de las cosas dignas de ser estudiadas: en Dios hay tres subsistentes distintos en unidad de esencia. Dados los nombres mismos de Padre, Hijo y Espíritu, la distinción trinitaria solo puede tener lugar por medio de relaciones reales. Luego en Dios se encuentran dos categorías del ser: la sustancia y la relación, que en las creaturas es accidente.

La discusión de Boecio no va más allá, pues faltaría aclarar muchas cosas: ¿Cómo se puede atribuir a Dios un accidente, como la relación? ¿La relación en Dios será entonces sustancial o accidental? ¿La distinción entre las relaciones y la esencia divina es de pura razón? Inmediatamente caeríamos en el sabelianismo, que rechaza toda distinción real de las personas divinas. ¿Luego la distinción entre las relaciones y la esencia divina sería real? Esta afirmación sin matices nos llevaría al triteísmo, que compromete gravemente la unidad numérica de esencia de las personas divinas.

Boecio nos invita a recordar nuestras nociones metafísicas sobre la sustancia y los accidentes, el más débil de los cuales es sin duda la relación.

Aclaremos primero que no se tratará del accidente como predicable o universal reflejo. Los cinco predicables (género, especie, diferencia, propio y accidente) son entes de razón. El accidente predicable, como todo universal reflejo, es la idea de la idea y no es ningún predicado real.

Los accidentes que nos conciernen, en cambio, son realidades, seres a los que compete existir en una sustancia ya completa como una perfección accesoria suya. Los accidentes, pues, son

entidades realmente y físicamente distintas de la sustancia en la que se encuentran; son formas que se relacionan con la sustancia como el acto con la potencia. El accidente, el *ens in alio*, comprende nueve categorías: cantidad, cualidad, relación, tiempo, lugar, acción, pasión, sitio y hábito. Ejemplos respectivos: grande, blanco, hijo de Pedro, nacido en enero, en Roma, estudia, es azotado, está sentado, virtuoso.

Al ser ya constituido, se añade la relación accidental real como predicado accesorio. Se trata de un accidente cuyo ser consiste totalmente en existir respecto a otro, *esse ad aliud*. Naturalmente *esse in* y *esse ad* no son dos realidades distintas sino dos aspectos totales de una única realidad. En toda relación real hay siempre: un sujeto (lo que está relacionado), un término (lo que se relaciona con el sujeto) y un fundamento (lo que establece la relación). Ej.: el padre se relaciona con el hijo por la paternidad. Tengamos presente que: 1. Para el *esse ad* la relación no es una realidad, pero sí para el *esse in* y, por consiguiente, solo en virtud del *esse ad*, quien adquiere la relación no tiene algo más que antes y quien la pierde o carece de ella, no tiene algo menos que antes; 2. la relación es un accidente, pero no esencialmente un accidente, sino que lo es solo cuando su *esse in* es una relación de orden accidental. Por esto no repugna a la razón una relación sustancial (en la cual el *esse in* es una sustancia).

Aparte de las relaciones reales, se presentan también relaciones de razón que solo existen en la mente de quien pone en relación dos cosas. Pero tengamos en cuenta que la relación de razón es una relación verdadera, aunque solo exista en el entendimiento que la percibe. Ej.: el olivo y la paz, la bandera y la patria, etc.

La relación real, dijimos, representa una realidad o entidad sumamente tenue, «un ser debilísimo e imperfectísimo», como dirá el Aquinate. Ella solo consiste en ese orden o ese mirarse respectivo de las cosas y no incluye en sí perfección ni imperfección. Por esto la relación puede existir también en Dios, pero de

modo muy diverso a como se encuentra en la creatura. De esta manera únicamente dos categorías del ser pueden encontrarse en Dios en su concepto propio y específico: la sustancia y la relación.

En Dios existe esta realidad puramente relativa por razón de las procesiones inmanentes divinas; pero estas relaciones no son accidentales, porque en Dios no puede haber nada accidental. En consecuencia, la relación en Dios se identifica con su esencia, y existe, no con una existencia propia, distinta de la esencia, sino con la misma existencia de la esencia divina. Es decir, la relación predicamental, que, en las creaturas es un accidente, en Dios es sustancial y subsistente. Que lo dicho sirva para entender lo incompleto que es el título del presente opúsculo.

En los siguientes opúsculos habrá necesidad de precisar más y mejor los conceptos vertidos.

SI EL PADRE, EL HIJO Y EL ESPÍRITU SANTO SON PREDICADOS  
SUSTANCIALES DE LA DIVINIDAD

*de Anicio Manlio Severino Boecio, varón clarísimo e  
ilustre, patricio de la orden de los excónsules,  
a Juan Diácono*

Me propongo investigar si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son predicados sustanciales de la divinidad o predicados de otra clase. Pienso que el camino de la investigación debe partir del principio evidente de todas las cosas, es decir, de los mismos fundamentos de la fe católica.

Así, pues, al preguntar si el que es llamado Padre es una sustancia, la respuesta es afirmativa. Al preguntar si el Hijo es una sustancia, se me dirá lo mismo. De igual forma nadie dudará que el Espíritu Santo es una sustancia. Pero al reunir al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, no se presentan varias sustancias sino una sola. Por consiguiente, la única sustancia de los tres de ninguna manera puede separarse o dividirse ni consiste en una especie de unión de partes, sino que es una sola y simple. Luego todo lo que se predica de la sustancia divina, necesariamente es común a las tres personas; todo lo que se predique de la sustancia de la divinidad tendrá esta característica: lo que se dice según este modo será predicado de cada una de las tres personas

consideradas en la unidad [de la divinidad]. De esta manera, si decimos: «El padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios», el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es un solo Dios. Así, pues, si la deidad única de las personas es una única sustancia, el nombre de Dios puede predicarse sustancialmente de la divinidad.

Igualmente el Padre es la verdad, el Hijo es la verdad, el Espíritu Santo es la verdad; pero el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres verdades sino una sola verdad. Por consiguiente, si la única sustancia de las personas es la verdad, necesariamente la verdad es predicada sustancialmente. Es evidente que la bondad, la inmutabilidad, la justicia, la omnipotencia y todo lo que predicamos tanto de cada persona como de todas, se refiere a la sustancia. De esto se deduce que aquello que conviene aplicar separadamente a una persona y no puede decirse de todas, no se predica sustancialmente sino de otra manera. A continuación investigaré cuál sea esta manera.

El que es Padre no trasmite este vocablo al Hijo ni el Espíritu Santo. Por esto se concluye que el nombre que lleva no es sustancial, porque si fuera sustancial —como Dios, la verdad, la justicia, la misma noción de sustancia— se aplicaría a los otros.

Así mismo solo el Hijo recibe este nombre y no lo comparte, como era el caso de Dios, de verdad y de todos los demás atributos. El Espíritu tampoco es lo mismo que el Padre y el Hijo.

De lo dicho deducimos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no se predicán sustancialmente de la divinidad sino de alguna otra manera; si se predicaran sustancialmente, todos estos títulos se aplicarían a todas y a cada una de las personas.

Pero es evidente que ellos se aplican según la relación, porque el Padre es Padre de alguien, y el Hijo es Hijo de alguien, y el Espíritu es Espíritu de alguien. De esto resulta que ni siquiera la Trinidad se predica sustancialmente de Dios, porque el Padre no es la Trinidad —puesto que quien es Padre no es Hijo ni Espíritu Santo— ni el Hijo es la Trinidad ni el Espíritu Santo es la

Trinidad según la misma manera. La Trinidad consiste en la pluralidad de personas, mientras que la Unidad, en la simplicidad de la sustancia.

Ya que las personas son distintas y la sustancia es indivisa, necesariamente la palabra que se origina de las personas no puede pertenecer a la sustancia. Como la diversidad de personas hace a la Trinidad, la Trinidad no atañe a la sustancia. De esto resulta que ni el Padre ni el Hijo ni el Espíritu Santo ni la Trinidad se predicán sustancialmente de Dios, sino como ya se dijo, según la relación.

Por otro lado, Dios, la verdad, la justicia, la bondad, la omnipotencia, la sustancia, la inmutabilidad, la fuerza, la sabiduría y todos los demás atributos que se pueden pensar, se predicán sustancialmente de la divinidad.

Te pido que me informes si todo esto es conforme a la verdad y a la fe; si por casualidad opinas de manera distinta de lo que expreso, examina con atención lo escrito y, si es posible, concilia la fe y la razón.







## QVOMODO TRINITAS VNVS DEVS AC NON TRES DII

*Cómo la Trinidad es un solo Dios y no tres dioses*

### Introducción

Este opúsculo es el único dedicado a su suegro, Q.A.M. Símaco, quien no debe ser confundido con su homónimo, el retórico y político romano del s. IV (345-405), autor de *Panegíricos*, *Cartas* y *Relaciones* y defensor tardío del paganismo. No debe confundirse tampoco con el papa S. Símaco (498-514), contemporáneo de Boecio.

La obra constituye un importantísimo jalón de la especulación trinitaria, colocado entre la de S. Agustín y la Escolástica. Desde el prólogo Boecio se confiesa discípulo del Doctor africano, y de él toma principalmente la tesis de las relaciones intrínsecas a la naturaleza divina; en otros puntos discrepa, como veremos. En la Edad Media fue necesaria una definitiva precisión del concepto de relación para conducir la teología latina a su perfecta coherencia. Los puntos de partida fueron San Agustín y Boecio. Existen varios comentarios medievales del *De Trinitate* boeciano, pero los más famosos son ciertamente los de Gilberto de la Porrée (1076-1154), de la escuela de Chartres, y los de Santo Tomás de Aquino. El primero, Gilberto de la Porrée, ter-

giversó no poco el pensamiento de Boecio para llegar a conclusiones heterodoxas: para él eran cosas muy diversas Dios y la divinidad, el Padre y la paternidad, la naturaleza y las personas, con lo que negaba la unidad divina.

La *In librum Boetii de Trinitate Expositio* del Aquinate, desgraciadamente, solo se limitó a estudiar el prólogo, el primer capítulo y el inicio del segundo del opúsculo boeciano. Sin embargo el santo desarrolló allí seis importantísimas *quaestiones*:

- Del conocimiento de las cosas divinas.
- De la manifestación del conocimiento divino.
- De lo relacionado con la comunión de la fe.
- De lo relacionado con la causa de la pluralidad.
- De la división de la ciencia especulativa.
- De los métodos que se aplican a las ciencias especulativas.

Boecio se propuso con el *De Trinitate* probar que la distinción de personas en el interior de la divinidad no produce pluralidad de esencia porque la relación, en la que se basa la distinción de personas, «no disminuye o cambia algo en sí de lo que se predica», sino que solo produce «dilucidación de personas»: *non faciet alteritatem rerum... sed... personarum*. Con esta obra Boecio lograba afinar un poco más su concepto de relación lo que le permitía además explicar la igualdad esencial de las personas, negada por los arrianos, que dominaban en casi toda la Europa de entonces.

El arrianismo de los godos era ya el homeísmo formulado en Rímmini-Constantinopla (360), que profesaba que el Cristo era «similar» (ὁμοιος), no «igual» al Padre y proscribía la palabra hipóstasis. Indirectamente el opúsculo de Boecio servía también para tomar distancia del modalismo o sabelianismo, que afirma-

ba que las personas divinas no son distintas sino tan solo modos de manifestarse y actuar de una sola persona. Es conocido que los arrianos, en sus confrontaciones con los católicos, tildaban a estos de sabelianos. El opúsculo se resume, pues, en explicar la trinidad de personas, contra los sabelianos, y su igualdad de esencia, contra los arrianos.

Para no cargar demasiado la traducción con notas al pie de página, diré ahora lo necesario para aclarar cada capítulo:

Capítulo I. La fuente de la diferencia puramente numérica es el principio de individuación, es decir, aquello de donde procede la individuación, esto es, la materia prima, marcada por la cantidad, *signata quantitate*. La naturaleza humana, por ejemplo, es individuada y multiplicada porque una vez es actuada en una materia y otra vez es actuada en otra materia. La materia misma es «esta» o «aquella» porque, en el momento en que recibe la forma, exige una extensión (cantidad) que ocupará una determinada posición respecto de los otros cuerpos. Corolario: no se pueden dar dos accidentes distintos de la misma especie en el mismo sujeto; en otras palabras, un mismo accidente no puede pasar de un sujeto a otro porque se convertiría en otro (Ej.: el calor no se trasmite); dos formas iguales no pueden existir en una materia y, menos una forma (sustancial o accidental) en dos materias.

La identidad es un concepto derivado de la unidad trascendental del ser. En Dios se da identidad absoluta, es decir, es invariable por estar fuera del tiempo y del espacio y por ser simple. Boecio llama «indiferencia» a la identidad esencial de las tres personas divinas. Los arrianos «caen en la diferencia» porque hacen distintas esencialmente a las tres personas.

Boecio trata la diversidad y la mismidad (*diuersitas e idem*) con los predicables (categorías lógicas) género, especie, diferencia (numérica) y accidente. Las fuentes de esta discusión son sin lugar a dudas los *Tópicos* (I, VII) y la *Metafísica* de Aristóteles en

su Libro Δ; y la *Isagoge* o *Introducción a las categorías* de Porfirio. Boecio fue tan aficionado al tema de los tópicos que tradujo y comentó las obras referentes de Aristóteles, de Porfirio y de Mario Victorino. No contento con esto, comentó *Los Tópicos* de Cicerón y escribió varias obras sobre el mismo asunto.

Capítulo II. En este capítulo Boecio establece una famosa clasificación de las partes especulativas de la filosofía que ha provocado muchas discusiones y malentendidos. Hay que notar que la división proviene de Aristóteles (*Met.*, E, 1026a, 10-20; cf. Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être*, París: Quadrige/PUF, 1994, p. 36). Para Aristóteles, «separado», χωριστός, designa dos cosas:

- a) lo que es separado de la materia (el νοῦς, a diferencia de la ψυχή, es «separado» del cuerpo)
- b) lo que es subsistente por sí y no tiene necesidad de otra cosa para existir. Esta «separación» es la propiedad fundamental de la sustancia.

Para Platón estos dos sentidos coinciden, porque para él la Idea, separada de lo sensible, era al mismo tiempo la única realidad subsistente.

Comparemos el texto de Aristóteles (*Met.* E, 1026a, 10-20) y el de Boecio:

|             |                                    |
|-------------|------------------------------------|
| φυσική      | <i>pars naturalis</i>              |
| χωριστά     | <i>inabstracta</i>                 |
| οὐκ ἀκίνητα | <i>in motu</i>                     |
| μαθηματική  | <i>pars mathematica</i>            |
| ἀκίνητα     | <i>sine motu</i>                   |
| οὐ χωριστά  | <i>inabstracta</i>                 |
| ἡ πρώτη     | <i>pars theologica</i>             |
| χωριστά     | <i>abstracta atque separabilis</i> |
| ἀκίνητα     | <i>sine motu</i>                   |

Vemos que en lo único que Boecio no coincide con Aristóteles es en una de las cualidades de los cuerpos estudiados por la física o cosmología filosófica. Para Aristóteles estos seres son separados porque son sustancias, es decir, seres subsistentes. Para Boecio no son separados «porque la filosofía natural considera la forma de los cuerpos con la materia». Es decir, Boecio solo emplea el sentido (a). Digamos de paso que para Santo Tomás las cosas divinas son «inseparables» porque solo puede ser «separable» lo que está compuesto. En otras palabras, no adopta ninguno de los sentidos aristotélicos.

Vemos, por último, que en el texto boeciano aparece un extraño adjetivo verbal griego aplicado a la [*pars*] *naturalis in motu inabstracta*, que es ἀνυπεξαίρετος. Digo extraño porque no figura como adjetivo en los diccionarios más conocidos. Como adverbio, ἀνυπεξαίρετως significa «sin excepción» por razón de su composición: ὑπ-εξ-αίρεω : sacar afuera, con la partícula negativa ἀν-. Desconozco si algún filósofo ha empleado alguna vez el adjetivo con el significado de *inabstracta*: no abstracto, no «sacado afuera».

En este punto es menester también recordar los conceptos del hilemorfismo. La sustancia corpórea tiene como principios constitutivos últimos la materia prima y la forma sustancial. La materia prima es un elemento sustancial absolutamente indeterminado —ἄποιος ὕλη, repetirá Boecio— y capaz de todas las determinaciones del mundo físico. La forma sustancial es el acto por el cual una sustancia corpórea es colocada en una cierta especie. Materia y forma se unen como acto y potencia. Ambas no pueden separarse *secundum esse* sino solo *secundum speculationem*. La «física» estudia a los cuerpos «separados», el cuerpo, no este o aquel cuerpo. «El cuerpo» está separado mentalmente de la materia.

La forma, pues, da a la materia la posibilidad misma de existir y de especificarse: *forma dat esse datque specificationem*. La esencia, dada por la forma, es definida por la forma e individuada

por la materia. Por eso la definición, que siempre es esencial, expresa el género próximo y la diferencia específica, dos predicables que abarcan totalmente a la esencia. La esencia de Dios es su misma forma, acto puro sin ninguna potencialidad. Su ser es lo que es.

Se llama sujeto a algo indeterminado en el orden sustancial y capaz de una determinación sustancial múltiple. El sujeto común para ambos términos de la mutación es la materia, no la forma. Dios, pues, como dice Boecio, no puede ser sujeto porque es solo forma y «las formas no pueden ser sujetos».

Aquí debemos tener presente que Boecio, como buen neoplatónico, creía en las Ideas divinas o formas puras independientes de la materia y preexistentes a ella. Estas formas puras «informan» los cuerpos y, por consiguiente, la forma de los cuerpos es «imagen» de las formas eternas. Boecio siempre creará en la preexistencia de las almas.

Capítulo IV. Este capítulo merece más atención que el III, donde simplemente se vuelve a señalar la unidad divina en esencia y la «no indiferencia» de personas. Para poder entender —y eventualmente corregir— a Boecio en el capítulo IV, conviene leer la clasificación de los predicamentos realizada por Santo Tomás (*In IV Metaph.*, lect. 9; *In III Phys.*, lect. 5). Un predicamento puede referirse al sujeto de tres maneras:

1. Cuando es lo que es el sujeto: SUSTANCIA

2. Cuando corresponde a lo que es inherente al sujeto:

- por sí y de manera absoluta  $\left\{ \begin{array}{l} \text{acompañando a la materia: CANTIDAD.} \\ \text{acompañando a la forma: CUALIDAD.} \end{array} \right.$
- de manera no absoluta, sino respecto de otra cosa: RELACIÓN.

3. Cuando corresponde a algo fuera del sujeto:

- Completamente fuera del sujeto:
  - que no es medida del sujeto: HÁBITO.
  - que es medida extrínseca del sujeto  $\left\{ \begin{array}{l} \text{de parte del tiempo: TIEMPO.} \\ \text{de parte del lugar:} \end{array} \right.$
  - sin considerar el orden de las partes en el lugar: LUGAR.
  - considerando el orden de las partes en el lugar: SITIO.
- cuando se halla, bajo un cierto aspecto, en el sujeto:
  - a título de principio: ACCIÓN.
  - a título de término: PASIÓN.

En resumen, excepto el primer predicamento, que es sustancia predicamental, los otros se refieren a los accidentes. Boecio, en este punto, excluyendo momentáneamente la relación, habla de los predicamentos en el orden expuesto.

En este capítulo vale la pena también detenerse en la doctrina boeciana de la «perpetuidad» del mundo y de la «eternidad» de Dios, que fue perfeccionada poco a poco en sus obras. En el *Comentario de la Isagoge, perpetuitas y aeternitas* son sinónimos (In *Isag.*, ed. Brant, p. 257, 6). En el *Comentario del De interpretatione*, aplica los adjetivos *sempiternus* e *immortalis* a los cuerpos celestiales declarando seguir en esto a los peripatéticos (*De Interpr.*,

ed. sec., p. 412, 6 y 414, 19). En el presente opúsculo, Boecio ya distingue la *sempiternitas* o duración infinita que, según los filósofos, puede aplicarse al cielo y a los demás cuerpos inmortales. Finalmente en la *Consolación de Filosofía* (*Cons. Ph.*, pr. 6, 17 y 50) retoma y desarrolla ampliamente la distinción entre la duración infinita o *perpetuitas*, que es lo propio del mundo, y la *aeternitas*, que se reserva a Dios. Se ha hecho famosísima su definición de eternidad: *aeternitas est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio*.

Boecio piensa que, aun si el mundo ha sido engendrado o creado, esta génesis o creación implica solamente que el mundo no tiene su razón de ser en sí mismo; pero rechaza la idea de una creación en el tiempo: la duración del mundo es infinita, como el tiempo mismo. Para Boecio, el mundo tiene un comienzo de causa, por haber sido creado, pero no un comienzo de duración, porque es perpetuo.

Proclo piensa idénticamente a pesar de que las malas traducciones hagan pensar otra cosa. Proclo distingue varias veces y con sumo cuidado la infinita duración (ἀϊδιότης) atribuida al universo, de la eternidad (ἀιώνιον) divina, que está fuera del tiempo (*In Tim.*, 73 c, ed. Diehl, t. I, p. 238, 1; *Ibid.*, 87, p. 286, 19). Advirtamos que ambas palabras derivan de ἀεί (siempre).

Para San Agustín (*Ciu. Dei.*, X-XI) el concepto de creatura coeterna es imposible y contradictoria porque supone la atribución de un modo de duración homogénea a modos de ser heterogéneos. Boecio, en este punto, prefiere mantenerse fiel al neoplatonismo. Para él, el Mundo es perpetuo, el tiempo es infinito. Incluso aceptando la creación del Mundo —como lo hacía también Proclo—, Dios no pudo crear en el tiempo. Si el tiempo tuviera un comienzo, esto sucedería porque antes había otro tiempo. Luego, si la creación es temporal, Dios estaría sometido a la ley del tiempo y del cambio.

El tema fue discutido durante todo el Medioevo. Para Santo Tomás, sabemos solo por la fe que el mundo no ha existido siem-

pre, pero no puede demostrarse por la razón. A la cuestión de carácter puramente especulativo, de si el mundo pudo haber sido creado *ab aeterno*, el Doctor Angélico responde en la *Suma* (I, q. 46) afirmativamente. Leer también el curioso opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes* (los «murmuradores» pertenecen a la escuela agustiniana de San Buenaventura), donde defiende a Aristóteles y a Boecio en contra de San Agustín.

Capítulo V. En este capítulo Boecio aclara más el predicamento de la relación. Una relación puede ser real o de razón. La relación de razón existe solo en la mente de quien pone en relación dos cosas, pero no es una realidad en las mismas cosas. La relación real existe en la cosa independientemente de toda consideración. Esta puede ser esencial y accidental. La relación esencial o trascendental queda excluida de la discusión porque no puede ser quitada de la realidad en la que está sin destruirla (ej.: las relaciones entre esencia y existencia, entre materia y forma, etc.). La relación accidental es, empero, real, porque se añade al ser ya constituido como predicado accesorio. Dijimos que una relación real necesita siempre un sujeto (ej.: el amo), un término (ej.: un siervo) y un fundamento (ej.: el dominio). Otro ejemplo: el lado derecho y el lado izquierdo están en una relación real en un ser viviente o en un cristal, pero si se aprovecha este hecho para afirmar que un objeto está a la derecha o a la izquierda, se establece entonces una relación que no es real, es decir, una relación de razón. Igualmente son relaciones de razón las siguientes que usa Boecio: lo igual es igual con lo igual; lo semejante es semejante con lo semejante; lo mismo es lo mismo con lo mismo. Las relaciones divinas son reales y, por tanto, los ejemplos anteriores son inapropiados para aplicarse a las personas divinas, como hace Boecio.

Las causas de las relaciones predicamentales pueden ser la cantidad, la acción y la pasión. En Dios solo pueden encontrarse, por razón de su esencia, las relaciones de acción. Estas pue-

den, a su vez, ser de dos órdenes: transeúntes, de las que proceden las creaturas, e inmanentes, según las cuales se verifican las procesiones divinas que explican las relaciones opuestas de paternidad (el Padre), de filiación (el Hijo) y de procesión (el Espíritu Santo).

Por otro lado, si bien en Dios las relaciones son reales, estas en Él no son accidentales sino sustanciales. Boecio, por esto, dice: «El Padre nunca empezó a ser Padre porque la generación le es sustancial y la predicación de Padre es relativa».

CÓMO LA TRINIDAD ES UN SOLO DIOS Y NO TRES DIOSES

*de Anicio Manlio Severino Boecio, varón clarísimo e  
ilustre, patricio de la orden de los excónsules,  
a Quinto Aurelio Memio Símaco, su suegro, varón  
clarísimo e ilustre, patricio de la orden de los excónsules*

He procurado investigar la presente cuestión con tanto detenimiento cuanto la pequeña chispa de mi ingenio ha sido gratificada por la luz divina, plasmarla después con razones y encomendarla al papel, a fin de ofrecértela y comunicártela, deseoso de tu opinión y entusiasmado por mi trabajo.<sup>1</sup>

El estado de mi ánimo, cuando encomiendo mis razonamientos a la pluma, puede comprenderse si se toma en cuenta tanto la misma dificultad de la materia tratada cuanto el hecho de que intercambio mis ideas con muy pocos, o mejor, solo contigo.

No me mueve la vanidad de la fama ni de los vanos clamores del vulgo, pero si puedo esperar alguna recompensa externa, esta no puede ser otra que haberme acercado a la Verdad que trato.

---

<sup>1</sup> Boecio emplea a lo largo de su opúsculo la primera y la segunda persona plurales: *nos, uos*.

Adonde quiera dirija la vista, con la excepción de ti, me encuentro con la cobarde apatía o con la artera envidia. Por esto, quien arroja a tales monstruos humanos estos estudios para darlos a conocer, o más bien, para que sean pisoteados,<sup>2</sup> irrogará grave afrenta a las investigaciones teológicas.

Condensó, por ende, mi lenguaje con la concisión, y velo los asuntos tomados de las profundas disciplinas de la filosofía designándolos con neologismos para que comuniquen su sentido solo a mí y a ti, si alguna vez diriges a ellos tu mirada. Así hemos dejado de lado a los profanos: quienes sean incapaces de entender la materia con el intelecto, se vean también excluidos de leerla.

En cuanto a nosotros, nos corresponde investigar solo aquello que puede alcanzar la mirada de la razón humana a las alturas de la divinidad. Límites similares hasta donde puede acceder el camino de la razón, se ven establecidos también en las demás disciplinas. La medicina no trae siempre la salud a los enfermos, pero la culpa no será del médico si no ha omitido nada de lo que debía hacerse. Lo mismo sucede en las otras materias. Cuanto más difícil sea un problema, tanto más fácil debe hallar disculpa. Pero tú debes examinar si las semillas de las razones provenientes de los escritos de San Agustín han dado en mí algún fruto.

Y aquí empecemos a investigar lo propuesto.

---

<sup>2</sup> Cf. Mt., 7, 6.

## I

Muchos practican el culto de la religión cristiana, pero solo la fe designada como católica o universal ostenta la máxima validez por el alcance universal de sus preceptos —que manifiestan la autoridad de esta religión— como también por la expansión de su culto por casi todos los confines de la tierra.

La fórmula de la Iglesia sobre la unidad de la Trinidad es la siguiente: «Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo». Luego el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, no tres dioses, y el principio de su unión es la «indiferencia».<sup>3</sup>

Aquellos que, como los arrianos, varían aumentando o disminuyendo los grados de mérito a la Trinidad caen ineludiblemente en la diferencia y, errando, desembocan en la pluralidad.<sup>4</sup>

El principio de la pluralidad es la alteridad y, por consiguiente, la noción de pluralidad no puede entenderse sin la alteridad. La diversidad de tres o de cualquier número de cosas reside en el género, en la especie o en el número. La mismidad, al igual que la diversidad, reside en lo mismo: en el género, como cuando decimos «un hombre y un caballo son lo mismo», porque ambos pertenecen al mismo género animal; en la especie, como cuando decimos «Catón y Cicerón son lo mismo», porque ambos pertenecen a la misma especie humana; en el número, como cuando decimos «Tulio y Cicerón es lo mismo», porque hay uno solo numéricamente.

Lo diverso reside, pues, también en el género, en la especie y en el número. Pero además la variedad de accidentes produce la

---

<sup>3</sup> Indiferencia o identidad de esencia, sustancia o naturaleza.

<sup>4</sup> Pluralidad de esencias. La diferencia es un predicable que determina o diferencia la esencia determinable o género. Arrio, con el fin de salvaguardar en el seno de la Trinidad la originalidad y los privilegios del Padre, único en ser «no engendrado ni devenido», desvalorizó relativamente al Logos, «que no era antes de ser engendrado».

diferencia por el número. Tres hombres no se diferencian por el género ni por la especie sino por sus propios accidentes. Pero, aun abstrayendo mentalmente sus accidentes propios,<sup>5</sup> queda un lugar distinto para cada uno, y no podemos imaginárnoslos en un solo lugar,<sup>6</sup> porque dos cuerpos no pueden ocupar un solo lugar, que es también accidente. Son, pues, varios numéricamente porque resultan varios por los accidentes.

## II

Y ahora empecemos a examinar por orden cada punto para poder entenderlos y retenerlos.

Como muy bien se ha dicho,<sup>7</sup> es propio del hombre culto el probar adquirir certeza de cada cosa como ella es realmente.

Las partes especulativas<sup>8</sup> son tres:

- La natural: en movimiento, no abstracta, ἀνυπεξάίρετος [inseparable], porque considera la forma de los cuerpos con la materia, forma que no puede separarse, en acto, de los cuerpos; y estos cuerpos están en movimiento: para abajo, como la tierra, o para arriba, como el fuego; y la forma unida a la materia tiene movimiento.

---

<sup>5</sup> Abstrayendo los predicamentos accidentales que están en el sujeto, y considerando uno, el lugar, de los que están fuera del sujeto.

<sup>6</sup> Por definición de lugar: término inmóvil e inmediato del continente.

<sup>7</sup> La cita de Aristóteles (*I Eth.*, 3, 4; 1094 b) es trasladada así al latín por Santo Tomás: *Disciplinati est in tantum certitudinem inquirere circa unumquodque genus, in quantum natura rei recipit*. No se puede adquirir igual certeza y evidencia de demostración sobre todas las cosas.

<sup>8</sup> Partes especulativas de la filosofía. Excluye a las partes operativas o prácticas, como la ética. En el *Comentario a la Isagoge de Porfirio*, Boecio presenta otro esquema de división de las ciencias.

- La matemática: sin movimiento, no abstracta, porque especula sobre las formas de los cuerpos sin tomar en cuenta la materia y, por ende, el movimiento; pero estas formas, por estar en la materia, no puede separarse de los cuerpos.
- La teológica: sin movimiento, abstracta y separable porque la sustancia de Dios carece de materia y de movimiento.

Por lo tanto es necesario tratar las cosas naturales racionalmente,<sup>9</sup> las matemáticas disciplinalmente y las divinas intelectualmente<sup>10</sup> sin dejarse llevar por la imaginación, sino más bien estudiando aquella forma que es verdaderamente forma y no imagen,<sup>11</sup> y que es el mismo Ser y de la que se origina el ser. Porque todo ser deriva de la forma.

De una estatua se dice que es la efigie de un animal no por el bronce, que es su materia, sino por la forma expresada en ella.

---

<sup>9</sup> Boecio, en los *Comentarios a los Tópicos de Cicerón* (P.L. 64, 1042), añade *per inspectionem*.

<sup>10</sup> Santo Tomás explica los tres métodos: la razón al filosofar no usa la imaginación ni el sentido, pero comprende lo imaginable y los sensibles. Por consiguiente, el método racional es adecuado al estudio de la naturaleza. Las matemáticas proceden demostrativamente y por medio de la certeza: en esto consiste el método «disciplinal», siendo disciplina el término aplicado a las ciencias matemáticas. El método «intelectual» se aplica a la teología porque ella estudia la inteligencia divina y el intelecto de los espíritus creados; además porque lo divino es inteligible por sí mismo.

<sup>11</sup> «El mundo de los cuerpos naturales se ofrecían a Boecio como un conjunto, ordenado por la Providencia, de participaciones en las Ideas divinas. Formas puras, estas no pueden unirse a la materia; pero de estas formas inmateriales provienen otras, que están en la materia y forman los cuerpos. Más propiamente, no son formas sino, como lo dice Boecio en *Trin.*, II, son simples imágenes de las formas propiamente dichas que son las ideas de Dios. Estas formas, hijas de las *species naturae* de Calcidio y hermanas de las *formae naturae* de Gilberto de la Porrée, son en realidad estos principios activos, llamados «naturalezas», y que son las causas internas de los movimientos de los cuerpos y de sus operaciones» (E. Gilson. *La Philosophie au Moyen Âge*. París: Payot, 1947, pp. 149-150).

El mismo bronce no se llama así por la tierra<sup>12</sup> que compone su materia, sino por la figura de bronce. La tierra misma no se llama así por su ἄπειρος ὕλη [materia indeterminada],<sup>13</sup> sino por la sequedad y el peso, que son sus formas. Nada, pues, es definido según su materia, sino según su forma propia.

Pero la sustancia divina es forma sin materia y, por lo tanto, una, y ella es «lo que es». Las demás cosas no son lo que son. Cada cosa tiene su ser de aquellas cosas que la componen, es decir, de sus partes,<sup>14</sup> y se es «esto y aquello», es decir, sus partes unidas, pero no «esto o aquello» separadamente. Así el hombre terrenal consta de alma y cuerpo, es «cuerpo y alma», no «cuerpo o alma» separadamente. Luego, no es «lo que es».

Lo que no es «esto y aquello» sino solo «esto», realmente es «lo que es», y es bellissimo y potentísimo porque no se apoya en nada.<sup>15</sup> Además es solo Uno lo que no tiene ningún número,<sup>16</sup> y no hay en Él nada más que el ser lo que es. Y tampoco puede Él devenir en sujeto porque es forma, y las formas no pueden ser sujetos.

Las otras formas están sujetas a los accidentes.<sup>17</sup> La humanidad, por ejemplo, no recibe accidentes por ser forma, sino porque la materia es sujeto de ella. Como la materia, sujeto de la humanidad, recibe cualquier accidente, es claro que la misma humanidad los recibe.

Pero la forma que no tiene materia no podrá ser sujeto ni estar en la materia, pues no sería forma sino imagen. De las

---

<sup>12</sup> Recordar los únicos cuatro elementos de la antigüedad.

<sup>13</sup> Se refiere a la materia prima, para diferenciarla de la materia segunda, que es el mismo cuerpo constituido ya de la materia prima y de la forma.

<sup>14</sup> Las partes o, más propiamente, los principios a que se refiere son la materia y la forma.

<sup>15</sup> Por ser el Ser subsistente.

<sup>16</sup> Por la simplicidad física, metafísica y lógica de Dios.

<sup>17</sup> El ser, especificado por la forma e individuado por la materia, puede recibir accidentes.

formas que están fueran de la materia, vinieron las formas que están en la materia y producen los cuerpos. Abusamos del término «forma» al llamar así a las que están en los cuerpos, pues son imágenes. Estas se asemejan a las formas que no están inmersas en la materia.<sup>18</sup>

Luego, en Dios no hay ninguna diversidad, ninguna pluralidad proveniente de la diversidad, ninguna multiplicidad proveniente de los accidentes, y por lo tanto, ningún número.

### III

«Dios» no difiere de «Dios» porque no pueden distinguirse ni por accidente ni por diferencias sustanciales puestas en el sujeto. Donde no hay diferencias, no hay de ningún modo pluralidad y, por consiguiente, tampoco número. Luego solo hay unidad.<sup>19</sup>

Cuando se repite Dios tres veces, como cuando calificamos así al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, la triple repetición de la unidad<sup>20</sup> no produce pluralidad de número en la esencia de la unidad, considerando la naturaleza numérica y no el mismo número.

---

<sup>18</sup> Este párrafo denota también un realismo platónico, según el cual las Ideas (las formas sin materia) son más reales que los seres individuales y sensibles, que no son más que el reflejo y la imagen de ellas.

<sup>19</sup> Número es la extensión discreta o composición. Unidad es la idea de lo uno, así como la blancura es la idea de lo blanco. Advertimos al lector que la traducción literal de los primeros párrafos de este capítulo sería incomprensible. Invitamos a comparar la traducción propuesta con el texto latino.

<sup>20</sup> El acto solamente puede ser multiplicado en la potencia pasiva. Es imposible que el acto puro en su orden sea multiplicado. Es, pues, imposible realizar dos o más veces la «unidad» o la «blancura» en estado puro, o en otras palabras, formar dos «unidades» o «blancuras» subsistentes. La comparación de la esencia con las ideas es propia de los platónicos.

Es verdad que se repite la unidad un número de veces, pero el número de repeticiones de una naturaleza numérica, en este caso la repetición de la unidad, no produce un aumento numérico en la naturaleza numérica.

El número puede considerarse bajo dos puntos de vista: el primero caracteriza a un conjunto; el segundo denota la naturaleza de la multiplicidad de un conjunto. «Uno» se refiere a una cosa; «unidad» es el carácter de lo que es uno. De igual forma, «dos» se refiere a las cosas, por ejemplo, hombres o piedras; la «dualidad» no es otra cosa que el carácter que toman dos hombres o dos piedras. Y así sucesivamente.

Luego, la repetición de la unidad solo produce la pluralidad del número del conjunto de repeticiones; pero la repetición de la unidad no produce pluralidad en la naturaleza de lo uno, como cuando decimos de la misma cosa: «una espada, una tizona, una garrancho». Una espada puede ser conocida por muchos vocablos pero la repetición de esta unidad no es una verdadera enumeración; es como si dijéramos: «espada, tizona, garrancho». La repetición de lo mismo no es enumeración de cosas diversas. Si decimos: «sol, sol, sol», no producirá tres soles sino que enunciaré tres veces una misma cosa.

Luego «Dios» no consiste en tres predicados distintos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo respectivamente; esta predicación trina no produce número.<sup>21</sup>

Como se ha dicho, la opinión contraria es el riesgo de quienes establecen diferencias de méritos entre ellos.<sup>22</sup> Pero es evidente que, para los católicos, se trata de una repetición de lo mismo y no una enumeración de cosas diversas. Los católicos no admiten en Dios ninguna diferencia, profesan que es forma

---

<sup>21</sup> La dualidad o la trinidad se oponen a lo doble o lo triple en cuanto aquellas denotan unidad de naturaleza o esencia.

<sup>22</sup> Entre las personas divinas. Se refiere a los arrianos.

pura<sup>23</sup> y rectamente piensan que no es otra cosa que aquello que es, cuando dicen: «Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo», y esta Trinidad es un solo Dios, así como «tizona, garrancha» es una sola espada, así como «sol, sol, sol» es un único sol.

Por el momento, lo dicho basta para hacer comprender y demostrar que toda repetición de unidades no tiene como resultado un número y la pluralidad.

En realidad, no se dice «Padre, Hijo y Espíritu Santo» como algo multívoco.<sup>24</sup> «Espada y garrancha» es una misma cosa y denota lo mismo. Pero «Padre, Hijo y Espíritu Santo» es lo mismo, pero cada uno no es el mismo que los otros.

Este punto merece un poco de reflexión. A la pregunta: «¿El Padre es el mismo Hijo?», la respuesta es negativa. A la pregunta: «¿Uno es el mismo que el otro?», se niega.

No existe, por lo tanto, indiferencia total entre ellos y, como consecuencia, interviene el número, que, como antes se explicó, se produce en la diversidad de los sujetos. De esto se tratará más adelante con brevedad,<sup>25</sup> pero expliquemos primero cómo cada predicamento se aplica a Dios.

#### IV

Se dan diez predicamentos en total que se predicán universalmente de todas las cosas: la sustancia, la cualidad, la cantidad, la relación, el lugar, el tiempo, el hábito, el sitio, la acción y la pasión.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Text.: *ipsam formam ut est esse ponentibus*.

<sup>24</sup> Multívoco en esencia.

<sup>25</sup> En los cap. V y VI.

<sup>26</sup> Los predicamentos o categorías son las diferentes clases de predicados que se pueden afirmar de un sujeto cualquiera. La terminología boeciana es: *substantia, qualitas, quantitas, ad aliquíd, ubi, quando, habere, situm esse, facere, pati*. Cf. Aristóteles, *Categ.*, IV, 1b.

Su significado exacto depende de los sujetos. Uno de los predicados de las realidades creadas consiste en la sustancia; los otros predicen sus diversos accidentes. Mas cuando los aplicamos para predicar lo divino, todo lo que puede ser predicado cambia de sentido.

Así la relación no puede de ninguna manera serle predicada porque en Él la sustancia no es verdaderamente sustancia sino más allá de la sustancia;<sup>27</sup> de igual forma la cualidad y los demás predicamentos. Para entendernos mejor conviene dar ejemplos.

Cuando decimos «Dios», no hay duda de que designamos la sustancia, pero aquella que está más allá de la sustancia. Cuando le decimos «Justo», determinamos una cualidad y no un accidente; y una cualidad que es la sustancia que está más allá de la sustancia. Y no son dos cosas «es lo que es» y «es lo que es justo», porque «Dios» y «Justo» tienen el mismo ser.

También cuando le decimos «Grande» o «Máximo» designamos realmente una cantidad, pero una cantidad que es la misma sustancia, que está, como dijimos, más allá de la sustancia; el ser es el mismo para «Dios» y para «Grande».<sup>28</sup>

Ya se trató anteriormente sobre la forma de Dios. Él es pura forma y verdaderamente Uno y sin ninguna pluralidad. Los

---

<sup>27</sup> Las relaciones divinas serán sustanciales, no accidentales. Por otro lado, el término sustancia (*stare sub accidentibus*) es inexacto para Dios. Por eso Boecio dirá que la sustancia divina está más allá de la sustancia. Santo Tomás opina que la misma distinción de sustancia y accidente está fundada en la distinción de esencia y existencia: el ser en que la esencia y la existencia se identifican no tiene accidentes y está, por tanto, fuera del predicamento sustancia; para estar comprendido en este predicamento y para tener accidentes, hay que estar realmente compuesto de una esencia y una existencia distintas realmente. La sustancia divina, pues, es analógica.

<sup>28</sup> La inmensidad y la ubicuidad de Dios consisten en que Él está presente en todas las cosas por ciencia, por potencia y por esencia. Dios está en todas partes, todo en todo lugar, y todo sin lugar propio, porque Dios no es contenido por ningún lugar.

predicados producen en las creaturas el propio carácter que ellos expresan de manera dividida, mas en Dios, de manera conjunta y unida. Ejemplo: cuando hablamos de la sustancia «hombre» o de la sustancia «Dios», parece que el sujeto de quien se predica fuera la misma sustancia: la sustancia «hombre» no es íntegramente lo que un hombre es y, por ende, tampoco su sustancia, porque un hombre es lo que es por otras cosas más que no son «hombre»; Dios, en cambio, es esto mismo, Dios; no hay en Él otra cosa que no sea lo que es, y es Dios por esto mismo.<sup>29</sup>

A su vez, al predicar «justo» —que es una cualidad—, parece que el sujeto de quien se predica esto, sea ello mismo. O sea, al decir «hombre justo» o «Dios justo», proponemos que el mismo hombre o Dios son justos. Pero la diferencia estriba en que ser hombre es una cosa, y ser justo, otra; mas Dios es aquello mismo que es Justo.

También al hombre y a Dios se les dice «grande», casi como si el hombre mismo fuera grande o Dios grande. Pero el hombre es solo «grande» y Dios consiste en ser «Grande».

Los otros predicados no se aplican sobre Dios mismo ni sobre las mismas creaturas. El lugar puede predicarse tanto del hombre como de Dios; del hombre, como «está en el foro»; de Dios, como «está en todas partes», pero no se trata exactamente de lo mismo. Del hombre no se dice «está en el foro» de la misma forma con que se le dice «es blanco o alto» ni como si estuviese impregnado o determinado por alguna propiedad con la que pueda ser designado según él mismo, sino que, por medio de este predicamento, se muestra solo de qué manera es caracterizado el ser por circunstancias exteriores.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Recordemos que el ser creado se define por su género y su especie. La esencia de Dios es simplicísima.

<sup>30</sup> Text.: *sed tantum quo sit illud aliis informatum rebus per hanc praedicationem ostenditur.*

Con Dios no sucede lo mismo porque «está en todas partes» no significa que está en cada lugar —ya que no puede absolutamente estar en un lugar— sino que todo lugar está presente ante Él para alcanzarlo,<sup>31</sup> porque Él mismo no es contenido por ningún lugar, y nunca se dice de Él que está en un lugar, porque está en todas partes y no en un lugar.

El tiempo se predica de la misma forma: del hombre se dice «ayer vino»; de Dios, «siempre es». Aquí no se habla tampoco como si fuera algo la misma llegada de víspera que se predica: lo que se predica es que algo sucedió al hombre respecto del tiempo. Pero cuando se dice de Dios «siempre es», se denota una sola cosa: algo así como si Él hubiera estado en todo pasado, está de alguna forma en todo presente y hubiere de estar en todo futuro, lo que, según los filósofos, se puede decir del cielo y de los demás cuerpos inmortales. Pero no así de Dios. Él «es siempre» porque «siempre» es, en Él, tiempo presente. Pero existe mucha diferencia entre el presente, el «ahora» de nuestras cosas, y el presente de las cosas divinas: nuestro «ahora» produce, por decirlo así, un tiempo corriente y la sempiternidad; el «ahora» divino, que es permanente, inmóvil y consistente, produce la eternidad.<sup>32</sup> Si se añade «siempre» a nuestro «ahora», se hará del «ahora» un curso perenne e inagotable y, por esto, perpetuo, que es en lo que consiste la sempiternidad.

A su vez, el hábito o la acción se comportan de la misma forma. Del hombre se dice «corre vestido»; de Dios, «rige poseyendo todo». Nada esencial, igualmente, se predica de ninguno de ellos, sino que las predicaciones de este género se aplican a las cosas exteriores y, en cierto modo, se refieren a otra cosa.

---

<sup>31</sup> Text. *ad eum capiendum*.

<sup>32</sup> La definición de eternidad que dio Boecio fue adoptada y reproducida por Santo Tomás, a quien siguieron todos los metafísicos espiritualistas: *Aeternitas est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio*.

Para conocer las clases de predicaciones más fácilmente, procedamos así, al decir «es hombre» o «es Dios», nos referimos a la sustancia, por la cual algo —hombre o Dios— es. Al decir «es justo», nos referimos a la cualidad, por la cual se es algo, es decir, se es justo. Al decir «es grande» nos referimos a la cantidad, por la cual se es algo, es decir, grande.

Nada parecido ocurre con las demás predicaciones. Al decir «alguien está en el foro» o «en todas partes», nos referimos, en verdad, al predicamento de lugar pero no a aquello por lo que se es algo, como, por ejemplo, a la justicia, por la que se es justo. De igual forma, cuando decimos «corre» o «rige» o «es ahora» o «es siempre», nos referimos, en verdad, a la acción o al tiempo —si aquel «siempre» divino puede ser, por el momento, llamado tiempo—, pero no a aquello por lo cual se es algo, como la grandeza, por la cual se es grande. Finalmente no hay que buscar sitio o pasión en Dios porque no existen en Él.

¿Ya está patente la diferencia de los predicamentos? Unos muestran, como si dijéramos, la cosa. Otros, las circunstancias accidentales. Aquellos predicán para mostrar que la cosa es algo. Estos, para señalar, no el ser, sino más bien algo en cierta manera extrínseco a él.

Por lo tanto, a aquellos que designan que algo es, llamémoslos «predicamentos según la cosa». A estos, cuando se refieren a sujetos, llamémoslos «accidentes según la cosa»; pero cuando se refieren a Dios, que no es sujeto, el predicamento se llama «según la sustancia de la cosa».

## V

Estudiemos ahora los predicamentos de relación porque en virtud de ellos emprendimos toda la discusión anterior. Es evidente que ellos no hacen predicación según el sujeto mismo porque se ve claramente que dependen de la presencia de otra cosa.

Como «señor» y «siervo» son predicamentos relativos, veamos si lo que se predica es o no es el sujeto mismo. Si quitas al siervo, quitas también al señor. En cambio, si quitas la blancura, no quitarás por eso lo que es blanco. Si se elimina la blancura, lo que es blanco ciertamente no desaparece.<sup>33</sup> Pero al quitar al siervo del señor, la palabra que designa al señor pierde sentido, ya que el siervo no es accidente del señor como la blancura de lo blanco; lo que hay es cierto dominio que convierte al siervo en dependiente. Es evidente que lo que fenece al quitar al siervo no es un accidente propio del señor sino la relación, en cierta manera extrínseca, con sus siervos. Por consiguiente, no puede decirse que la predicación relativa añada, disminuya o cambie algo en sí mismo de lo que se predica.

Ella no tiene nada que ver con aquello que es sino con aquello que consiste en la comparación, y no siempre con otra cosa, sino, algunas veces, consigo mismo.

Tomemos un ejemplo: alguien está de pie y yo me acerco a él por mi derecha; comparado conmigo, él estará a mi izquierda, no porque él mismo esté a mi izquierda, sino porque yo me acerqué a él por mi derecha. En cambio, si me acerco a él por mi izquierda, él estará a mi derecha, no porque él esté a mi derecha por sí mismo, así como es blanco y alto, sino porque, al acercarme, él se convierte en alguien que está a mi derecha. Lo que sucede, sucede por mí y de mí, pero no por él mismo. Por consiguiente, la predicación que no incide en la propiedad de una cosa, en aquello que ella misma es, no puede alterar o cambiar o variar ninguna esencia en ninguna forma.

Luego, si se dice que el Padre y el Hijo están en relación y no se diferencian en nada, como se dijo, sino en esta relación, y como la relación no es predicada como si fuese sustancial y se-

---

<sup>33</sup> Lo blanco de una cosa es una cualidad de la cosa. Si se abstrae el color blanco, la cosa sigue siendo blanca.

gún la cosa predicada, ella no producirá alteridad de cosas en la cosa predicada, sino que —para explicar en alguna forma algo muy difícil de entender— se trata de dilucidación de personas.

Una muy profunda verdad, en efecto, es la regla siguiente: en las cosas no corporales las distinciones se producen por diferenciamiento y no por espaciamiento.<sup>34</sup> No se puede decir que algo se añadió a Dios para convertirse en Padre; nunca empezó a ser Padre porque la generación le es sustancial, y la predicación de Padre es relativa.

Si nos acordamos de todas las proposiciones discutidas primero, admitiremos que Dios Hijo ha procedido de Dios Padre, y el Espíritu Santo de ambos; que ellos no se diferencian espacialmente porque son incorporeales. Y como el Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios, y como en Dios no hay ninguna diferencia, Dios no difiere en nada de ellos.

Donde no hay diferencia, no hay pluralidad. Donde no hay pluralidad, hay unidad.<sup>35</sup> Así, pues, nada sino Dios mismo puede ser engendrado de Dios; y la repetición de la unidad no siempre produce pluralidad en la naturaleza de lo uno. Luego la unidad de los tres quedan idóneamente establecida.

---

<sup>34</sup> Las *res incorporeales* pueden ser las ideas platónicas o los ángeles. Tanto las unas (entes lógicos) como los otros (entes espirituales simples) agotan su especie. El ángel, por ser espiritual, no tiene composición, es forma subsistente o sustancia separada. La única composición atribuible al ser angélico es la de potencia y acto. Cada ángel es, pues, distinto sustancialmente de otro, pero todos son simples. Es así como se entiende el presente pasaje: *in rebus incorporalibus distantias effici differentiis non locis*. Apoyado en la ley de los incorporeales, Boecio demuestra que las personas divinas pueden ser diferentes pero sin acarrear pluralidad en la esencia divina. Recordar la sentencia del primer opúsculo: «Los seres incorporeales no están en un lugar».

<sup>35</sup> Es único por derecho el ser cuyo acto o ser es puro, simple, subsistente e infinito. Y viceversa, es múltiple por derecho el ser cuyo acto no es puro.

## VI

Como ninguna relación puede referirse a uno mismo —ya que la predicación según uno mismo carece de relación—<sup>36</sup> la pluralidad de la Trinidad se produce por la predicación de la relación; y la unidad es salvaguardada por la indiferencia de sustancia, de operación<sup>37</sup> y de cualquier otra predicación según uno mismo. Así, pues, la sustancia mantiene la unidad, y la relación produce distinciones<sup>38</sup> en la Trinidad. Por consiguiente, solo aquello que está en relación se aplica individual y separadamente, porque el Padre no es lo mismo que el Hijo, ni ambos lo mismo que el Espíritu Santo. Pero el mismo Dios es el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo, el mismo el Justo, el mismo el Bueno, el mismo el Grande, el mismo todo lo que le puede ser predicado según uno mismo.

Hay que tener muy en cuenta que la predicación relativa no siempre se refiere a algo diferente como lo es el siervo respecto del señor, quienes difieren entre sí. Porque todo lo igual es igual con lo igual; lo semejante con lo semejante; lo mismo es lo mismo con lo mismo.<sup>39</sup> Tal relación es la que existe en la Trinidad: la del Padre con el Hijo, y la de ambos con el Espíritu Santo, ya que «lo que es» de Él es igual a «lo que es».<sup>40</sup> La alteridad, pariente de las cosas caducas, imposibilita que esto suceda en todos los otros seres.

---

<sup>36</sup> Lo relativo (*ad aliud*) se distingue realmente de lo absoluto (*ad se*).

<sup>37</sup> Todas las actividades externas de Dios son comunes a las tres personas.

<sup>38</sup> Text.: *multiplicat Trinitatem*.

<sup>39</sup> Otro ejemplo inapropiado de relación lógica. Se trata de relaciones sin realidad: nuestro espíritu pone una relación entre dos términos que, sin ella, no tendrían referencia alguna el uno con el otro.

<sup>40</sup> Las relaciones en Dios son realmente idénticas con la esencia divina. Pero las tres relaciones divinas, realmente distintas entre ellas, sustanciales e incommunicables, fundan las tres personas de la Santísima Trinidad.

Nosotros, en verdad, no debemos guiarnos por la imaginación, sino levantarnos por medio del puro intelecto y así aplicarnos a todo lo que puede ser entendido por el intelecto.

Y ya se habló lo necesario sobre la cuestión propuesta. Ahora espero tu crítica sobre la precisión de mi investigación. La autoridad de tu opinión establecerá qué asuntos han sido tratados rectamente o no. Si, con el auxilio de la gracia divina, hemos aportado las defensas idóneas a la doctrina de la fe —por sí misma firmísima en sus fundamentos— la alegría del trabajo realizado retornará a la causa que lo originó.<sup>41</sup>

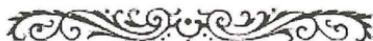
Pero si la condición humana no ha podido sobrepasarse, la buena intención suplirá lo que merma la incapacidad.



---

<sup>41</sup> A Dios.





## CONTRA EVTYCHEN ET NESTORIVM

### *Contra Eutiques y Nestorio*

*(Tratado sobre la persona y las dos naturalezas del Cristo)*

#### **Introducción**

Este tercer opúsculo dedicado a Juan Diácono tuvo como origen un sínodo romano convocado para discutir una carta en la que se hablaba que el Cristo «consistía *de* dos y *en* dos naturalezas», punto doctrinal ya aclarado en el Concilio de Calcedonia (451) en contra de los monofisitas, que creían que el Cristo consistía solo «de» dos naturalezas. Chadwick ha adelantado la hipótesis de que la misteriosa carta fue una enviada al papa Símaco (499-514) por un obispo de las comunidades cristianas de la orilla occidental del mar Negro. Sea lo que fuere, Boecio aprovechó la ocasión para exponer la cristología eclesiástica (dos naturalezas en una persona) contrastándola con la herejía nestoriana (dos naturalezas en dos personas) y eutiQUIANA (una naturaleza en una persona) y para profundizar el tema, principalmente en lo referente a la noción de persona.

Para entender a cabalidad este precioso opúsculo, conviene tener presente toda la discusión trinitaria y cristológica anterior. Ello ayudará también a apreciar lo bien enterado

que estaba Boecio al respecto y distinguir su aporte personal a la discusión.

La historia del dogma cristológico se puede dividir en cinco períodos: el período «inicial», correspondiente a los s. II y III; la «cristología teológica» del s. IV o la divinidad del Cristo en la Trinidad; la «cristología ontológica» o la constitución interna del Cristo en la unidad de persona y dualidad de naturalezas, en los s. V y VI; la «cristología antropológica» o la verdadera humanidad libre y espontánea del Cristo, en el s. VII; el s. VIII es el período de clausura de estas controversias y de la edad patristica, donde se definieron la única filiación de Jesucristo y el culto de las imágenes, cuya prohibición socavaba inconscientemente la encarnación. Como Boecio vivió en el tercer período, solo resumiremos lo sucedido hasta ese momento.

*I. Período inicial:* Sus principales representantes, Justino, Orígenes, Ireneo y Tertuliano, tuvieron que transmitir el mensaje de la salvación en el lenguaje de la filosofía griega. Esta novedad trajo consigo inevitablemente inexactitudes en el lenguaje e incluso desviaciones peligrosas. Pero, aparte de las fórmulas del Símbolo Apostólico, se explicaron y aclararon la preexistencia divina de Jesús, su humanidad verdadera, su unidad en la distinción de las dos sustancias o naturalezas, la significación histórica y aun cósmica del Verbo hecho hombre. En esta época aparecieron dos escuelas teológicas que pronto serán rivales enconadas: la de Alejandría, neoplatónica, fundada por Orígenes y San Clemente, que se caracterizó por el método alegórico de interpretación bíblica y por el esquema «descendente» de su cristología: Dios-hombre o Verbo-carne; la de Antioquía, de tendencia aristotélica, prefirió el análisis del sentido literal de la Biblia y un esquema «ascendente» de cristología: hombre-Dios o el hombre asumido por el Logos. Un hereje de esta época, mencionado en los opúsculos boecianos, fue Sabelio, libio de nacimiento, que predicó en Roma que las personas divinas no

eran realmente distintas entre ellas sino solo modos diversos de manifestarse y actuar de una sola persona. Los sabelianos, llamados también patripasianos o monarquianos, fueron excomulgados por el papa Calixto.

II. *La cristología teológica*: Como resultado positivo de este período tenemos la afirmación clara de la verdadera divinidad de Jesús y de su humanidad en nada mermada. Aquí brillaron los tres grandes capadocios: San Basilio, San Gregorio de Nacianzo y San Gregorio de Nisa; el alejandrino San Atanasio, el antioqueño San Juan Crisóstomo y los latinos San Hilario y San Ambrosio. Los principales herejes fueron Arrio, Macedonio y Apolinar. El primero, Arrio (256-336), libio como Sabelio, de la escuela antioqueña, ejerció el presbiterado en Alejandría. Negó la divinidad del Verbo, a quien presentaba como un dios secundario, sustancialmente diferente del Padre, que lo había creado de la nada por un acto libre de su voluntad. Condenado por su propio obispo, encontró refugio en los obispos Eusebio de Nicomedia y su homónimo de Cesarea e incluso en Constancia, hermana del emperador Constantino. Este se vio obligado a convocar el primer concilio ecuménico, el de Nicea (325), donde el heresiarca fue excomulgado. Esto no impidió que, en 335 fuera rehabilitado y lograra expulsar a San Atanasio de su sede. Murió de improviso en Constantinopla cuando iba a ser recibido en la Iglesia. El arrianismo sobrevivió todavía por muchos años entre los bárbaros invasores de Occidente bajo la forma del homeísmo de Rímmini-Constantinopla (360): el Hijo era «similar» (ὅμοιος) al Padre en todas las cosas. Teodorico, como todos los ostrogodos, era arriano.

Macedonio (300?-362?), obispo de Constantinopla, su patria, entre 342-360, fue homeísta, pero al mismo tiempo negaba la divinidad del Espíritu Santo, que sería la primera creatura del Verbo.

Apolinar (310-390), cultísimo obispo de Laodicea, no supo explicar el misterio de la unión de las dos naturalezas en el Cristo. Para Apolinar, la humanidad asumida por el Verbo había sido privada de alma racional, porque el Verbo habría tomado su puesto. Su doctrina dio origen más tarde al monofisismo; además la palabra de orden de los monofisitas, *una natura Dei Verbi incarnata*, fue creación de Apolinar. El segundo concilio ecuménico, el I de Constantinopla (381), condenó a macedonistas y apolinaristas.

Como resultado de este período tenemos la afirmación clara de la verdadera divinidad y humanidad de Jesús y un esbozo de solución al problema implicado en la antinomia de unidad-dualidad en aquel que la fe confiesa ser uno, simultáneamente Dios y hombre.

III. *La cristología ontológica*: Esta etapa fue la más complicada debido tanto a las lamentables circunstancias humanas de los participantes como de las discusiones teológicas para las cuales aún no se había encontrado el vocabulario técnico preciso. Se desarrolló en dos episodios:

a) El primero fue provocado por la escuela antioqueña. Los contrincantes principales fueron, por un lado, Nestorio (+451), patriarca de Constantinopla, Teodoro, obispo de Mopsuestia (350-428), Teodoreto, obispo de Cirro (393-458); a estos se opusieron los alejandrinos, con San Cirilo, patriarca de Alejandría, a la cabeza (370-444), y el papa San León Magno (440-461)

Nestorio no podía concebir una naturaleza que no tuviera su propia subsistencia, es decir, que no fuera persona o hipóstasis, quizá por no haber percibido claramente la distinción entre el concepto de existencia real y de la subsistencia independiente. La unión de las dos personas del Cristo era *κατ' εὐδοκίαν*, es decir, unión voluntaria o de complacencia. Además Nestorio prefería a *ἔνωσις* (unión) las palabras *συνάφεια* (conexión) y

παράθεσις (yuxtaposición). Lo que interesaba a Nestorio era salvaguardar la verdad de la naturaleza humana. Decía: «La unión del Verbo divino con su cuerpo y alma no es hipostática ni natural, sino voluntaria». Pero declaraba que la unión era personal, de πρόσωπον. Desgraciadamente el significado que daba a *prósopon* era de personalidad o de apariencia exterior, no de persona. En este sentido psicológico, cada naturaleza mantenía sus propiedades individuales, su *prósopon*, aunque se las «intercambiaran». Para evitar los abusos de esta «comunicación de idiomas» o recíproca predicación de los atributos humanos y divinos, Nestorio prefería llamar a María, Χριστοτόκος y no Θεοτόκος a no ser que se añadiera «según la humanidad». En resumen la teoría y la terminología nestoriana difería profundamente de la doctrina eclesiástica; insuficiente y peligrosa, su doctrina daba lugar a expresiones y formas de hablar que no respetaban bastante la unidad del Verbo. Su obsesión antiapolinarista o antimonofisita lo condujo a errores opuestos. A sus adversarios les pasará lo mismo. San Cirilo preconizaba la unión física, casi equivalente para él a la hipostática. Su lema era Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη: «una sola naturaleza encarnada de Dios Verbo», lema completamente apolinarista en la letra, pero Cirilo daba a φύσις el significado de unidad de ser. El papa León en su *Tomus* a Flaviano decía que «había que salvar las dos naturalezas y sustancias en una sola persona». La gran confusión teológica trajo consigo desórdenes sociales y políticos que el débil emperador Teodosio II quiso remediar con el Tercer Concilio Ecuménico, el de Éfeso (431). Desafortunadamente en esta ciudad se realizaron dos concilios antagónicos: los alejandrinos depusieron y excomulgaron a Nestorio y a Juan, patriarca de Antioquía; los antioqueños hicieron lo mismo con Cirilo y con Memnón, obispo de Éfeso. Tres años pasaron antes de que se llegara a un acuerdo satisfactorio para ambas facciones: en el Cristo hay unión de dos naturalezas verdaderas y completas en una sola persona, consustancial (ὁμοούσιον) al Padre y a

nosotros. María es Madre de Dios porque el Cristo, conservando su divinidad, recibió de ella el modo de existir humano, unido al Hijo en su misma persona o hipóstasis. Los partidarios de Nestorio fueron reprimidos, mas, en el 486, lograron nestorizar a la Iglesia de Persia. Los partidarios de Cirilo, por otra parte, radicalizaron su monofisismo, que originó el segundo período de esta crisis político-religiosa, como correspondía a una época cesaropapista.

b) Los contrincantes de este episodio fueron de menor talla intelectual. Por el lado alejandrino vemos a Eutiques, monje ignorante y terco, que gozaba de todos los favores del eunuco Crisafio, todopoderoso valido de la corte de Constantinopla. Eutiques será apoyado también por Dióscoro, sucesor de Cirilo en Alejandría. El tímido patriarca de Constantinopla, Flaviano, solo se decidirá a combatir a Eutiques a instancias del papa León Magno. El lado ortodoxo estará representado esta vez por los antioqueños, deseosos de tomar su revancha: Domno de Antioquía, Teodoreto, Teodoro de Mopsuestia, Diodoro de Tarso, Ireneo de Tiro, Ibas de Edesa, Eusebio de Dorilea.

La herejía de Eutiques se resume en estas dos equívocas afirmaciones suyas: «Yo confieso que Nuestro Señor ha sido de dos naturalezas antes de la unión, pero después de la unión, reconozco únicamente una sola naturaleza»; «Yo no digo que el cuerpo del Señor, nuestro Dios, nos es consustancial, pero confieso que la santa Virgen nos es consustancial». Esto abrió la puerta a un gran número de hipótesis: falsa maternidad de María, preexistencia de la carne de Cristo y su origen celestial, docetismo, divinización de la carne y su mezcla con la divinidad, negación de la integridad de la naturaleza humana. Eutiques, pues, confirma la apreciación que de él tuvo el papa León: *indoctus impug-nator, imperitus et imprudentissimus senex, stultissimus homo*, etc.

A raíz de un proceso verbal, el monje archimandrita fue depuesto y excomulgado (448), pero, ayudado por Dióscoro y el

eunuco Crisafio, obtuvo de Teodosio II la convocación del IV Concilio Ecuménico, en Calcedonia. Sin embargo, dado que el papa León abiertamente no apoyaba la doctrina de Eutiques, Dióscoro convocó un concilio de monofisitas en Éfeso donde se rehabilitó a Eutiques y condenó a todos sus adversarios. Este concilio se conoce como el «latrocinio de Éfeso» (449). El concilio de Calcedonia, que se reunió dos años después (451) condenó expresamente el monofisismo y declaró lo siguiente: el mismo y único Señor nuestro Jesucristo es perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad. Además del ὁμοούσιος, aparecen conceptos como φύσις (naturaleza) y πρόσωπον εὐπόστασις (persona). Jesucristo debe ser reconocido en dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, y la diversidad de las naturalezas, con sus respectivas propiedades, no desaparece después de la unión, sino que ambas concurren en una sola persona y en una hipóstasis.

En época de Boecio el nestorianismo y el monofisismo distaban mucho de ser problemas obsoletos. Toda la Iglesia persa era nestoriana y la mayor parte de la alejandrina permanecía en un monofisismo verbal porque rechazaba la terminología calcedoniana aunque en el fondo eran ortodoxos. Estos, al hacer sinónimas naturaleza y persona, persistían en no admitir las dos naturalezas por miedo al nestorianismo. Por otro lado, por miedo al eutiquismo, no querían decir que el Señor padeció y murió. Vigilio de Tapso, contemporáneo de Boecio, ya había advertido esta situación (*Contra Eutychetem*, I. II, c. X, P. L., T. LXII, Col. 110). La querrela provenía de un inmenso malentendido sobre el sentido de las dos fórmulas: «Una naturaleza de Dios el Verbo encarnado» y «En dos naturalezas después de la unión». Los alejandrinos además exigían la condena de Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa por haber atacado a San Cirilo. Se necesitaron dos Concilios Ecuménicos más en

Constantinopla (en 553 y 680) para dejar zanjados los problemas cristológicos. Un siglo después de Boecio, Leoncio de Bizancio se vio en la necesidad de escribir otro tratado similar a este en contra de Eutiques y Nestorio.

Dado que el principal mérito del opúsculo que presentamos es la definición de persona, conviene aclarar los malentendidos de lenguaje que se presentaron a este respecto entre latinos y griegos. Los latinos partían de la equivalencia entre *persona* y πρόσωπον: máscara de teatro y después, personalidad, rasgos psicológicos distintivos. Las dos palabras se prestaban, pues, a adoptar el significado filosófico de persona. Mas los griegos siempre prefirieron emplear ὑπόστασις, que los latinos traducían por *substantia*.

Hipóstasis no fue palabra aristotélica sino platónica y denotaba los poderes, ejemplares o modelos, intermediarios entre la divinidad y el mundo. En lenguaje vulgar indicaba una realidad objetiva, consistente, opuesta a lo ilusorio o a los entes de razón. Este último significado es el que encontramos en la Biblia, con diversos matices: realidad, sustancia, sujeto, base, fundamento. Luego llegó a denotar una realidad sustancial e individual, es decir, un sentido tan concreto como persona. Los antiguos latinos que traducían ὑπόστασις por *subsistentia*, dieron a la palabra latina un sentido concreto que se perdió en la escolástica.

Cuando empezó a usarse hipóstasis en las discusiones trinitarias, Juan Damasceno hizo constar que la palabra tenía una doble significación: el de existencia (ὑπαρξις) o esencia (οὐσία) o naturaleza (φύσις); y el de individuo, como Pablo o caballo, es decir, lo que existe por sí mismo.

En un concilio convocado por S. Atanasio en Alejandría (362), se notó la divergencia de lenguajes. Dejemos la palabra a Gregorio de Nacianzo: «Nosotros, los griegos, decimos religiosamente una sola usía y tres hipóstasis [...]. Los latinos piensan lo mismo pero, por razón de la estrechez de su lengua y de la penuria de palabras, no podían distinguir la hipóstasis de la usía

y empleaban la palabra persona para no parecer que suponían tres usías [...]. Se quiso ver sabelianismo en las tres personas, y arrianismo en las tres hipóstasis : puros fantasmas engendrados por el espíritu de crítica» (*Orat.*, XXI, n. 35, P. G. t. XXXV, col. 1124-1125). En 376, S. Jerónimo pidió al papa Dámaso decidir si hipóstasis —«en cuyas sílabas se esconde no sé qué veneno»— significaba persona subsistente o usía. San Basilio, por su lado, pedía al mismo papa que se decidiera por las tres hipóstasis. El papa, por fin, se decidió por emplear «una usía en tres personas», evitando la palabra hipóstasis. Quedaba, empero, la casi sinonimia de usía y fisis.

El Primer Concilio de Constantinopla (382) tuvo el mérito de aclarar los siguientes puntos: a) la equivalencia dogmática de hipóstasis y persona; b) la exclusión del prósopon moral de Nestorio; c) la diferencia real entre el concepto de persona o hipóstasis y el de naturaleza concreta o fisis; d) la posibilidad para una naturaleza de subsistir completa, sin mezcla, sin transformación, en una hipóstasis diferente de la suya.

Más tarde, varios teólogos hicieron equivalentes persona, hipóstasis y subsistencia. Boecio encontró los dos verbos *subsistere* y *substare* y los distinguió por sus relaciones con los accidentes. *Subsistere* para él significaba no tener necesidad de accidentes para ser; *substare* significaba servir a los accidentes de sujeto para que se pueda ser. Estas definiciones le permitieron distinguir entre el individuo y la especie, o en otras palabras, entre la sustancia primera y la sustancia segunda. Como buen realista, declaró que los géneros y las especies son subsistencias porque en ellos no intervienen accidentes, y que los individuos son sustancias porque solo ellos soportan accidentes. Boecio, pues, explicó por la filosofía la no sinonimia de estas dos palabras latinas. Esta distinción le sirvió también para su definición de persona, que constituye un verdadero progreso, porque ella encierra en sus elementos la idea de inteligencia y de razón, idea subrayada de manera mucho más clara que antes.

El esquema del presente opúsculo es simple. Después de la dedicación y del prólogo. Boecio define la naturaleza (c.I) y la persona y otros conceptos útiles para la discusión (c. II y III). A continuación refuta a Nestorio (c. IV) y a Eutiques (c.V y VI) y expone la doctrina de la Iglesia confrontándola con la de los herejes (c. VII). El último interesante capítulo trata sobre las particularidades de la humanidad asumida por el Cristo (c. VIII).

CONTRA EUTIQUES Y NESTORIO

*de Anicio Manlio Severino Boecio,  
varón clarísimo e ilustre, patricio de la orden de los excónsules,  
dedicado al santo señor y venerable padre Juan Diácono,  
por su hijo Boecio*

Ansiosa y continuamente te he insistido para discutir aquella materia que se había tratado en la reunión. Pero, ya que tus ocupaciones te impidieron venir y, por mi parte, pronto me veré implicado en actividades ya programadas, te envío por escrito lo que guardaba para manifestártelo personalmente.

Te acuerdas que, cuando se leyó la carta en la asamblea, se declaró que los eutiquianos confesaban que el Cristo consistía *de* dos naturalezas, pero negaban que consistía *en* dos naturalezas; y que los católicos admitían ambas afirmaciones porque los seguidores de la verdadera fe creen igualmente que el Cristo consiste de dos y en dos naturalezas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> En el «latrocinio» de Éfeso (449), Flaviano declaraba con el lenguaje monofisita de S. Cirilo, que el Cristo era *ἐκ δύο φύσεων ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐνὶ προσώπῳ*. Otros obispos, como Basilio de Seleucia y Seleuco de Amasia, preferían decir *ἐν δύο φύσεσι*.

Admirado por la novedad de esta aseveración, me puse a investigar las diferencias de estas dos uniones, que consistían *de* dos naturalezas y *en* dos naturalezas respectivamente. Estaba convencido de que esto era de gran interés y que no debía descuidarse con ociosa negligencia, tanto más que el obispo que había escrito la carta no quiso descuidarlo por su gran importancia.

En esta ocasión todos afirmaron en alta voz que la diferencia era evidente y que en ello no había ninguna oscuridad, nada escondido ni confuso, pero no se halló nadie, en tan gran tumulto, que discutiese un poco el problema y menos que lo resolviera. Yo estaba sentado bien lejos de la persona<sup>2</sup> cuyas reacciones deseaba muchísimo ver y, si te acuerdas de la disposición de los asientos, yo le daba las espaldas, y había tanta gente entre nosotros que, por más que lo hubiese intentado, no habría podido ni siquiera ver la expresión de su rostro para enterarme por algún signo de su opinión.

Personalmente yo no aportaba más que los otros y, de hecho, aportaba aun menos. Mi opinión no difería en nada de ellos acerca del asunto en cuestión, pero personalmente aportaba menos, mejor dicho, la presunción de una falsa ciencia. Confieso que me sentí muy incómodo y, presionado por el rebaño de los indoctos, mantuve silencio para no parecer con todo derecho insano si, sano, me ponía a discutir con insanos.<sup>3</sup> Empecé, pues, a meditar dentro de mí todos los problemas, pero no lograba tragar lo que había recibido, sino que lo rumiaba con reiteradas reflexiones. Así, pues, finalmente las puertas se abrieron al alma que golpeaba en ellas, y la verdad, que es encontrada por quien la busca, disipó todas las tinieblas del error eutiquiano.

---

<sup>2</sup> Podría ser su suegro Símaco.

<sup>3</sup> Alusión a Horacio, *Sat.*, I, 3, 82; II, 3, 40.

Pero me admiró muchísimo la gran audacia de los hombres indoctos, que tratan de tapan el vicio de su ignorancia con la nube de la presunción y del impudor, porque a menudo no solo ignoran el tema que tratan, sino que ni siquiera entienden lo que hablan en estos debates. En efecto, la causa de la ignorancia se empeora cuando se la disimula.

Dejándolos a ellos por ti, te envío esta pequeña obra para que seas el primero en examinarla y sopesarla. Si te pronuncias por su buen estado, te pido que la coloques entre las otras páginas con mi nombre. Pero si hay algo que se deba suprimir o añadir o variar de alguna manera, te pido también que me lo señales por escrito y remitirme lo que debe ser transcrito a mis copias.

Cuando haya logrado su perfecta corrección, entonces finalmente las enviaré para que sean criticadas por el juicio de aquel<sup>4</sup> a quien suelo recurrir.

Dejando ahora la conversación por la exposición<sup>5</sup> del asunto, vamos a eliminar primero los errores opuestos y contradictorios de Nestorio y de Eutiques. Luego, con la ayuda de Dios, sistematizaremos la equilibrada doctrina de la fe cristiana. Dado que en toda la cuestión de estas contradictorias αἰρέσεις<sup>6</sup> se duda de las personas y de las naturalezas, debemos, en primer lugar, definir las y especificar sus propias diferencias.

---

<sup>4</sup> Quizá también su suegro Símaco.

<sup>5</sup> Text.: *res transfertur a conlocutione ad stilum*.

<sup>6</sup> αἰρέσις (de αἰρέομαι, elegir) significó primero: elección, disposición, voluntad. Pero pronto adquirió el sentido de escuela, facción, secta, disensiones pertinaces de la verdadera fe, herejía (I Cor 11, 19; Gál 5, 20).

I

La naturaleza puede aplicarse a los cuerpos solos, a las sustancias solas, corpóreas o incorpóreas, o a todas las cosas a las que, de algún modo, se predica el ser. Así, pues, dado que la naturaleza puede predicarse de tres modos, su definición tendrá tres modos.<sup>7</sup>

Si se quiere hablar de la naturaleza de todas las cosas, se dará una definición que abarque a todas las cosas que son. Ella será así: *la naturaleza es propia de aquellas cosas que, por ser, pueden ser captadas por el intelecto de alguna manera.*<sup>8</sup> Luego, en esta definición, los accidentes y las sustancias están incluidos porque todos ellos pueden ser captados por el intelecto. Se ha añadido «de alguna manera» porque Dios y la materia no pueden ser entendidos por el intelecto de una manera completa y perfecta, pero pueden entenderse suprimiendo mentalmente las otras cosas. Añadimos también «por ser», ya que la misma nada significa también algo, pero no una naturaleza. La nada no significa algo que sea, sino más bien lo que no es. Mas toda naturaleza es. Así, pues, si se quiere aplicar la naturaleza a todas las cosas, la definición propuesta arriba es la adecuada.

Pero si se quiere aplicar la naturaleza a las sustancias solas y puesto que todas las sustancias son corpóreas o incorpóreas, propondremos para la naturaleza que designa a las sustancias, esta definición: *naturaleza es aquello que puede actuar o padecer,*<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> En realidad, Boecio da cuatro definiciones; la cuarta se aplica más a las propiedades de los seres que a los mismos seres.

<sup>8</sup> Aquí naturaleza es equivalente a esencia.

<sup>9</sup> Esta es propiamente la definición del supósito: toda sustancia completa, es decir, que tiene todo lo que necesita para existir como un ser sustancial verdadero y propio. El verdadero supósito, pues, tiene una naturaleza individual, tiene la existencia y todos los elementos que se requieren para formar una sustancia. Por esto se dice que *acciones et passiones sunt suppositorum*: es propio de los supósitos

porque padecer y actuar es propio de todas las cosas corpóreas y del alma de los cuerpos; esta actúa en el cuerpo y padece por el cuerpo. Únicamente actuar es propio de Dios y de los demás entes divinos. Así, pues, ya tienes también la definición de lo que significa naturaleza cuando se aplica solo a las sustancias. La definición incluye también la de la sustancia porque el nombre de naturaleza indica a la sustancia: al describir la naturaleza, también se propone la descripción de la sustancia.

Si el nombre de naturaleza se limita a las sustancias corpóreas, dejando de lado a las incorpóreas, de tal forma que se establezca que solo las sustancias corpóreas tienen naturaleza —como Aristóteles y también los seguidores de su filosofía o de cualquier otra, piensan— la definiremos como aquellos que determinaron que la naturaleza solo existe en los cuerpos: *la naturaleza es el principio del movimiento por sí mismo, no por accidente*.<sup>10</sup> Dije «principio del movimiento», porque todo cuerpo tiene un movimiento propio, como el fuego hacia arriba y la tierra hacia abajo. Propuse que la naturaleza es «principio del movimiento por sí mismo y no por accidente», porque una cama de madera necesariamente es atraída hacia abajo, pero no es atraída hacia abajo por accidente. El peso y la gravedad se deducen del hecho de que hay madera, esto es, tierra. Así, no por ser cama cae hacia abajo, sino porque es tierra y porque el ser cama es un accidente de la tierra. Por eso decimos que es madera por naturaleza, pero cama por arteificio.<sup>11</sup>

---

actuar y recibir acciones. La persona es el supósito inteligente. Ojo: en el próximo capítulo Boecio usará «supósito» como sinónimo de «sujeto».

<sup>10</sup> Esta definición es la clásica. La sustancia de un ser es también naturaleza porque la naturaleza es el principio eficiente y directivo del comportamiento del mismo ser. La naturaleza es el aspecto dinámico de la sustancia o, como decía Aristóteles, *principium et causa motus et quietis eius in quo est primo et per se et non per accidens* (*Phys.* B, 192 b).

<sup>11</sup> Recordemos que la tierra es uno de los cuatro únicos elementos de la antigüedad. Los objetos artificiales no tienen naturaleza, pero sí cada una de sus partes.

Hay otro significado de naturaleza por el que decimos que las naturalezas del oro y de la plata son distintas, queriendo decir con esto las propiedades de las cosas. Este significado de naturaleza se define así: *naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa.*

Así, aunque la naturaleza se llame y se defina de muchos modos, tanto los católicos como Nestorio<sup>12</sup> manifiestan que hay dos naturalezas en el Cristo según la última definición y que dichas diferencias no son las mismas que se aplican a Dios y al hombre.

## II

Requiere mucha meditación la búsqueda de una adecuada definición de la persona. Si toda naturaleza tuviera persona, la diferencia que podría haber entre naturaleza y persona sería un nudo inextricable. O si persona no es equivalente de naturaleza, pero se halla en un límite y espacio semántico menor que la naturaleza, es difícil decir a qué naturalezas se aplica la persona, esto es, qué naturalezas deben tener persona y a qué naturalezas no se les puede aplicar la palabra persona.

Una cosa es clara: que la naturaleza es el sujeto de la persona y que no puede aplicarse la persona a algo fuera de la naturaleza. Luego los investigadores deben proceder del modo siguiente.

---

<sup>12</sup> Nestorio afirmaba las dos naturalezas completas, concretas y actuantes del Cristo. Lo que no pudo explicar bien fue la unión de estas en una sola persona. Decía que las naturalezas «se juntaron», no se unieron, y mantuvieron sus propiedades y operaciones propias aun después de juntarse. Nestorio nunca pudo entender que una naturaleza, sin contradicción metafísica, puede existir sin su propia hipótesis o prósopon.

Ya que no puede haber persona fuera de la naturaleza y ya que unas naturalezas son sustancias, otras accidentes,<sup>13</sup> y vemos que la persona no puede estar constituida de accidentes —¿quién podría decir que existe una persona de la blancura, de la negrura o de la magnitud?— entonces queda que la persona debe aplicarse a las sustancias.

Pero unas sustancias son corpóreas y otras incorpóreas.<sup>14</sup> De las corpóreas, unas son vivientes y otras no. De las vivientes, unas son sensibles y otras no. De las sensibles, unas son racionales y otras irracionales.

De las incorpóreas, unas son racionales y otras no, como la vida de los animales. De las racionales, una es inmutable e impassible por naturaleza, como la de Dios; otra mudable y pasible por creación a no ser que, por gracia de la sustancia impassible, adquiera, transformándose, la estabilidad de la impassibilidad, como la de los ángeles y la del alma.<sup>15</sup>

De todo lo dicho, es claro que no se puede aplicar la persona a los cuerpos no vivientes —nadie dice que hay persona de la piedra— ni tampoco a los vivientes que carecen de sentido —no hay persona del árbol— ni tampoco a lo que carece de intelligen-

---

<sup>13</sup> Los accidentes no tienen naturaleza, mejor dicho, la naturaleza es la fuente de los accidentes.

<sup>14</sup> A partir de aquí Boecio establece el famoso «árbol de Porfirio», pero partiendo en sentido contrario, fenómeno típico de los filósofos latinos.

<sup>15</sup> El alma humana es simple y espiritual por naturaleza, no por don divino especial, y no es susceptible de mutación sustancial. En los ángeles se aplica esto con mayor vigor. El alma humana inicia su vida de espíritu separado con una opción ya cumplida, que es la última efectuada en vida y no retractada. El grado de felicidad o infelicidad del alma separada depende del estado de su voluntad al morir. Observemos que el alma humana separada es sustancia incompleta *ratione speciei et non substantialitatis*. La sustancia del animal es puramente material. Su alma sensitiva es solo una estructura, se origina por transformación de la materia, no es inmortal y es extensa y divisible, *per accidens*, como todo principio vital simple.

cia y razón —no hay persona del caballo, del buey ni del resto de animales, los cuales, mudos y sin razón, solo viven con los sentidos—; en cambio, hablamos de la persona del hombre, de Dios, del ángel.

Por otro lado, unas sustancias son universales y otras particulares.<sup>16</sup> Son universales las que se predicán de cada una de las cosas, como: hombre, piedra, madera y otras del mismo estilo, que son géneros o especies. Hombre, en efecto, se aplica a cada hombre; animal, a cada animal; piedra y madera, a cada piedra y a cada madera.

Las particulares no se aplican nunca a las otras, como Cicerón, Platón, esta piedra de la que se hizo esta estatua de Aquiles, esta madera con la que se fabricó esta mesa.

Pero persona no puede aplicarse a ninguna sustancia universal, sino solo a las singulares e individuales, porque no hay ninguna persona del animal o del hombre en general, sino que se llaman personas las particulares de Cicerón, de Platón o de cada individuo.

### III

Por lo tanto, si persona hay solo en las sustancias racionales, y toda sustancia es naturaleza, y la persona solo se presenta en las sustancias individuales, no en las universales,<sup>17</sup> se ha encontra-

---

<sup>16</sup> Los universales son sustancias segundas, antes de razón, que explicaremos después.

<sup>17</sup> La sustancia primera es la concreta, la individual, como existe en la naturaleza. Esta es la verdadera sustancia existente. Sustancia universal es la sustancia segunda, que es considerada en abstracto, en universal, en sus elementos genéricos y específicos: «el hombre» es un ente de razón. Pero ambas sustancias, la individual y la universal, son entes y tienen esencia.

do la definición de persona: *sustancia individual de naturaleza racional*.<sup>18</sup> Con esta definición hemos designado lo que los griegos llaman ὑπόστασις.

La palabra persona parece derivar de otra fuente, es decir, de aquellas *personae* (máscaras) que, en las comedias y tragedias, representaban a los personajes que intervenían. *Persōna*, con la penúltima sílaba larga, deriva de *personare* (resonar). Con la antepenúltima sílaba larga, *pērsōna* deriva muy claramente de *sonus* (sonido), porque de la concavidad de la máscara sale necesariamente un sonido mayor.<sup>19</sup>

Los griegos llaman πρόσωπον a la *persona* (máscara), porque se ponen en la cara y ocultan el rostro delante de los ojos: παρὰ τοῦ προς τοὺς ὄπας τίθεσθαι. Como se dijo, los histriones representaban por medio de las máscaras a ciertos personajes que intervenían en la tragedia o en la comedia, como Hécuba, Medea, Simón o Cremes;<sup>20</sup> por esto también a los hombres que

---

<sup>18</sup> La definición es perfecta para el hombre. El mismo concepto puede aplicarse a Dios, pero no de manera unívoca ni equívoca sino analógica. En Dios y en las creaturas se aplican las dos notas esenciales del concepto común de persona: sustancialidad e incomunicabilidad. Pero este concepto objetivo de persona, común a Dios y a las creaturas no puede ser unívoco (una misma cosa) ni equívoco (cosas diferentes), sino análogo, aplicado a Dios. En las creaturas el concepto de persona significa algo sustancial y, por lo tanto, absoluto. En Dios toda la distinción e incomunicabilidad de las personas proviene de las relaciones, las cuales, por lo mismo que se identifican realmente con la divina esencia, son también sustanciales y reúnen, por consiguiente, las dos notas esenciales constitutivas de la persona. De donde las personas en Dios significan las relaciones no en cuanto tales, porque así solo dicen orden a su correlativo y no serían subsistentes o sustanciales. Las relaciones, pues, distinguen a las personas divinas y son las mismas personas.

<sup>19</sup> *Pērsōna*: adjetivo femenino, que significa «resonante». *Pērsōna* (máscara), en realidad, proviene del etrusco *phersu*.

<sup>20</sup> Hécuba y Medea son dos típicos personajes mitológicos de las tragedias. Simón es personaje de dos comedias de Plauto y de una de Terencio. Cremes lo es de cuatro comedias de Terencio.

podrían ser reconocidos por sus rasgos característicos<sup>21</sup> los latinos los llamaban *personae*, y los griegos πρόσωπα.

Pero los griegos usaron la palabra mucho más precisa de ὑπόστασις para designar a la sustancia<sup>22</sup> individual de naturaleza racional. Nosotros, en cambio, por falta de léxico apropiado, retuvimos una palabra traslaticia y llamamos *persona* lo que ellos llaman ὑπόστασις; pero la Grecia, más experimentada en palabras, llama ὑπόστασις a la sustancia<sup>23</sup> individual.

Así, pues, empleando una proposición griega para asuntos que fueron meditados por los griegos y después traducidos al latín, diré: αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται· ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται. Esto es: «Las esencias pueden estar en los universales, pero existen<sup>24</sup> solo en los individuos y en las cosas particulares». El conocimiento de las cosas universales deriva de las particulares. Por esto, dado que las subsistencias están en las universales, pero toman la sustancia en las particulares, llamaron ὑπόστασις a las sustancias<sup>25</sup> que existen particularmente. A nadie que piense con cuidado y sutileza le parecerá que la subsistencia es igual que la sustancia.

---

<sup>21</sup> En el sentido psicológico de «personalidad», como lo tomaba Nestorio.

<sup>22</sup> En el texto está empleada incorrectamente tres veces la palabra *subsistentia*. Dada la clara exposición de lo que es subsistencia (οὐσίωσις) que se da más abajo, concluyo que hay un error en los manuscritos. No tengo, pues, escrúpulos en leer *substantia*, como hizo Santo Tomás en la *Suma Teológica*.

<sup>23</sup> Remítase a la nota 22.

<sup>24</sup> *Essentia* tiene su verbo *esse* (ser o estar). *Substantia*, también: *substare*, muy difícil de traducir porque denota tanto ofrecer apoyo a los accidentales (*sub-stare*) como no necesitar de apoyo para ser y existir (subsistir). He optado, pues, por emplear «existir» o, si tiene complemento, «estar debajo», para *substare*, y «subsistir» para *subsistere*.

<sup>25</sup> Remítase a la nota 22.

A lo que los griegos llaman οὐσίωσις y οὐσιῶσθαι, nosotros designamos con subsistencia y subsistir.<sup>26</sup> En cambio, lo que ellos llaman ὑπόστασις y ὑφίστασθαι, nosotros lo entendemos como sustancia y existir. Porque subsiste aquello que no necesita de accidentes para ser; en cambio, existe lo que proporciona cierto sujeto a diversos accidentes para que puedan ser, porque «está debajo» de ellos como sujeto de los accidentes.

Así los géneros y las especies solo subsisten: los accidentes no corresponden a los géneros y especies.<sup>27</sup> Pero los individuos no solo subsisten sino que también existen, pues ellos, aunque tampoco necesitan de accidentes para ser, ya están informados con sus diferencias propias y específicas y, por ser sujetos, dan a los accidentes la posibilidad de ser.<sup>28</sup>

Por esto son equivalentes εἶναι y ser; οὐσιῶσθαι y subsistir; ὑφίστασθαι y existir [o estar debajo].

Y Grecia no es pobre de palabras, como Marco Tulio ironiza,<sup>29</sup> sino que provee exactos equivalentes a esencia, subsistencia, sustancia y persona. A la esencia llama οὐσία; a la subsis-

---

<sup>26</sup> Boecio exhuma la palabra οὐσίωσις, empleada solo una vez por S. Cirilo y Teofilacto, en discusiones cristológicas, aunque ella ya se encontraba en el *Eclesiástico* y en Simplicio. El verbo οὐσιόω (crear, dar el ser), en voz pasiva, significaba: nacer, existir.

<sup>27</sup> Subsistencia (οὐσίωσις), para Boecio, es lo universal o la sustancia segunda y, como tal, es un ente de razón, la idea de una idea. Hay cinco especies o predicables del universal: las pertinentes a la esencia (género, diferencia, especie) y las añadidas a la esencia (propio y accidente). Estos predicables son solo propiedades mentales, lógicas, que las cosas no poseen. Por eso Boecio puede decir que «los accidentes no corresponden, *non contingunt*, a los géneros y especies». No hay que confundir el accidente predicable con los accidentes predicamentales. El *subsistere* de Boecio podría traducirse simplemente por ser (atención: la subsistencia boeciana no es la existencia sustancial).

<sup>28</sup> La sustancia no necesita apoyarse en otros seres para poder ser. Respecto de los accidentes, la sustancia tiene dos funciones: en su función activa o dinámica (de naturaleza) es causa exigitiva y eficiente de los fenómenos; en su función pasiva o estática es causa material y final de los accidentes.

<sup>29</sup> Cicerón, *Tusc.* II, 15, 35.

tencia, οὐσίωσις; a la sustancia, ὑπόστασις; a la persona, πρόσωπον. Pero los griegos llaman ὑποστάσεις a las sustancias individuales porque ellas están debajo de otras cosas y como supósitos y sujetos<sup>30</sup> a determinados accidentes. Y nosotros también por esto las denominamos sustancias, que son como supósitos y que ellos llaman ὑποστάσεις. Y como ellos llaman πρόσωπα a las mismas sustancias, nosotros también podemos llamarlas personas. Así, pues, es lo mismo οὐσία que esencia, οὐσίωσις que subsistencia, y ὑπόστασις que sustancia, πρόσωπον que persona.

Ahora, la razón por la que los griegos no emplean ὑπόστασις para los animales irracionales, así como nosotros, que aplicamos a estos el nombre de sustancia, es la siguiente: la palabra griega se aplica a los seres mejores con el fin de que el más excelente se diferencie de alguna manera, si no con la descripción de la naturaleza que es ὑφίστασθαι y existir, por lo menos con las palabras ὑπόστασις y sustancia.<sup>31</sup>

Por consiguiente, tratándose del hombre, esencia=οὐσία; subsistencia=οὐσίωσις; sustancia=ὑπόστασις; y persona= πρόσωπον. Οὐσία y esencia, porque el hombre es; οὐσίωσις y subsistencia, porque no está en ningún sujeto;<sup>32</sup> ὑπόστασις y sustancia, porque sostiene ciertas cosas que no son subsistencias o οὐσίωσις; πρόσωπον y persona, porque es un individuo racional.

Dios es οὐσία y esencia porque Él también es y es en máximo grado, de quien deriva el ser de todas las cosas. Él es οὐσίωσις o subsistencia —subsiste sin necesidad de nada— e ὑφίστασθαι pues existe. Decimos también que en Dios hay οὐσία y οὐσίωσις, esto es, esencia y subsistencia, pero tres ὑποστάσεις, esto es,

<sup>30</sup> Atención: aquí supósito y sujeto son sinónimos. Los accidentes solo existen si pertenecen a una sustancia (que es su sujeto).

<sup>31</sup> La verdadera razón fue quizá porque ὑποστάσεις, por mucho tiempo, significó no solo sustancia sino persona.

<sup>32</sup> Recordemos que la οὐσίωσις es un ente de razón: «el hombre».

tres sustancias. Y así, según esta forma, se ha dicho que en la Trinidad hay una esencia, tres sustancias o tres personas.

Si el lenguaje de la Iglesia no prohibiera decir que hay tres sustancias en Dios,<sup>33</sup> se podría hablar de la sustancia de Dios, no porque Él fuera un sustrato a otras cosas, como sujeto, sino porque así como Él está sobre todas las cosas, así también está debajo de ellas como principio, ya que les suministra a todas ellas el οὐσιῶσθαι o el subsistir.

#### IV

Todo lo anterior ha sido dicho para subrayar la diferencia entre naturaleza y persona, esto es, entre οὐσία<sup>34</sup> e ὑπόστασις. Las exactas palabras que convendrá usar serán decididas por algún decreto eclesiástico. Por ahora convengamos en decir que la diferencia entre naturaleza y persona consiste en que la naturaleza es la propiedad especificada de cualquier sustancia y que la persona es la sustancia individual de una naturaleza racional.

Nestorio afirmó que hay dos personas en el Cristo. En realidad cayó en el error por pensar que persona podía aplicarse a cada naturaleza [en el Cristo]. Por esto, al creer en la doble naturaleza del Cristo, concluyó también en su doble persona. Sobre este asunto, aunque la definición que ya hemos dado basta para probar su error, la discusión siguiente mostrará con mayor evidencia su error.

---

<sup>33</sup> La Iglesia de Roma se decidió a emplear «una esencia o sustancia en tres personas». Pero la Iglesia Oriental prefirió permanecer con la expresión «una usía y tres hipóstasis o prósofos». Por otro lado, solo de forma analógica se puede hablar de la sustancia divina.

<sup>34</sup> Es curioso que Boecio no haya dado antes el equivalente griego de naturaleza, φύσις. Ahora, en cambio, aunque la definición de naturaleza casi coincide con la dada en cuarto lugar en el cap. I, le da un falso, pero muy empleado equivalente griego, οὐσία.

Si no hubiera una sola persona en el Cristo y, como es manifiesto, hay en Él dos naturalezas, la de hombre y la de Dios —no puede haber nadie tan necio que no incluya a ambas en la discusión— se podría concluir en que hay dos personas, porque, como se dijo, la persona es la sustancia individual de una naturaleza racional. Ahora bien, ¿qué clase de unión ha resultado del hombre y de Dios? ¿Es como la de dos cuerpos que se yuxtaponen, es decir, que solo se tocan, pero sin que ninguna cualidad de uno pase al otro? Los griegos llaman a esta forma de unión *κατὰ παράθεσιν*.<sup>35</sup>

Pero si la humanidad estuviera unida así a la divinidad, no habría resultado nada de ambas y, por consiguiente, el Cristo no sería nada. Pero el mismo nombre de Cristo denota, por ser singular, a alguien, a uno. Pero si han permanecido dos personas, ninguna unidad ha resultado de la unión de las dos naturalezas, realizada como dijimos antes. Esto, porque nunca nada puede resultar de dos personas. Así, pues, según Nestorio, el Cristo no es ninguna unidad y, por ende, no es nada. Además nada que no sea uno puede ser, porque el ser y el uno se convierten: lo que tiene unidad, es.<sup>36</sup> Incluso aquello que se forma de varias cosas, como un montón, un coro, son uno a pesar de todo.

Pero nosotros confesamos que, de manera manifiesta y verdadera, el Cristo es. Por consiguiente, decimos que el Cristo es uno. Al ser esto así, es necesario también que con toda certeza haya una sola persona del Cristo. Si hubiera dos personas, no podría ser uno. En realidad, decir que hay dos Cristos, no es

---

<sup>35</sup> En los «anatematismos» de S. Cirilo se rechaza toda expresión que parezca indicar dos personas en el Cristo. Textualmente se rechazan *συνάρησις* (conexión) por insuficiente y *παράθεσις* (yuxtaposición) por peligrosa. La fórmula propuesta por S. Cirilo fue *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* (unión hipostática), que es la que aún se emplea.

<sup>36</sup> La unidad es el primer trascendental de ser.

sino la locura de una mente enferma. ¿Por qué Nestorio no se atreve sin ambages a invocar a dos Cristos, uno hombre y otro Dios? ¿O por qué llama Cristo a quien es Dios si va a llamar también Cristo a quien es hombre, sin que tengan ellos nada en común, nada unido a raíz de su acercamiento? ¿Por qué tiene la mala costumbre de llamar con igual nombre a naturalezas tan distintas si, cuando se lo obliga a definir al Cristo, no puede aplicar, como declara, la única sustancia de la definición a sendos Cristos?

Así, pues, si las sustancias de Dios y del hombre son distintas, si hay un solo nombre de Cristo para ambas y si no se cree que la unión de sustancias distintas ha hecho una sola persona, el nombre de Cristo es equívoco y no se puede concluir en ninguna definición.

Además, ¿en qué parte de las Escrituras alguna vez se habla de dos Cristos? ¿O qué novedad ha resultado entonces de la venida del Salvador? En efecto, la verdad de la fe y la rareza del milagro permanecen para los católicos. ¡Qué acontecimiento tan grande y tan original, porque solo pudo suceder una vez y por siempre jamás, el que la naturaleza del Dios único se haya unido con la humana, tan diversa de Él, y así, de la unión de naturalezas distintas, haya resultado una sola persona!

Pero, según la opinión de Nestorio, ¿qué novedad hubo? Dice: «La humanidad y la divinidad conservan sus propias personas». Mas ¿cuándo no hubo una persona propia de la divinidad y otra propia de la humanidad? ¿O cuándo no las habrá? ¿O en qué es más novedoso el nacimiento de Jesús que el de cualquier otro, si no solo las naturalezas sino también las personas quedaron separadas? Al quedar distintas las personas, no pudo haber allí ninguna unión de naturalezas, como en cualquier hombre. En efecto, al subsistir en el hombre su propia persona, tan excelente como es, nada divino se ha unido a ella.

Más quizá Nestorio llama Cristo a Jesús, esto es, a la persona humana, porque por ella Dios obró muchas cosas prodigiosas.

Concedámoslo, pero ¿por qué llama a Dios mismo con la palabra Cristo? ¿Por qué no se atreve a llamar también con igual palabra a los mismos elementos, por medio de los cuales Dios obra muchas cosas prodigiosas en los movimientos de cada día? ¿Será porque las sustancias irracionales no pueden tener una persona que les permita recibir la palabra Cristo? ¿Acaso las operaciones divinas no se manifiestan abiertamente en los santos varones y en los dechados de piedad? Nada se opondría a que honremos también con la misma palabra a los santos si no se produjera en el Cristo una sola persona al asumir su humanidad.

Pero quizá diga: «Reconozco llamar Cristos a los santos, pero por la razón de que son imágenes del Cristo.» Pero si no se ha producido una persona de la unión del hombre y de Dios, consideraremos igualmente Cristos, verdaderos tanto a todos ellos como al que, como creemos, ha nacido de una Virgen. En efecto, en este no se ha formado ninguna persona al unirse Dios y el hombre, y lo mismo ha sucedido en aquellos que profetizaban por acción del Espíritu de Dios sobre la venida del Cristo. En consecuencia ellos también deberían ser llamados Cristos. Como conclusión, si han quedado dos personas, se debería creer que la humanidad no ha sido asumida de ninguna manera por la divinidad.

Los seres que se distinguen por la persona y por la naturaleza son completamente diferentes, o mejor, absolutamente distintos. Los hombres y los bueyes no son tan diferentes entre sí como podrían estarlo la divinidad y la humanidad separadas en el Cristo al haber quedado dos personas. Los hombres y los bueyes, en efecto, están acomunados en la animalidad: ambos tienen una sustancia común en cuanto género, y una sola naturaleza, considerada como universal.

Pero Dios y el hombre serían completamente distintos por muchas razones si, con diversidad de naturaleza, se creyera también que ha quedado la separación de personas.

Si esto se acepta, el género humano no ha sido salvado, ninguna salvación ha provenido para nosotros del nacimiento del Cristo, todos los escritos de los profetas han engañado al pueblo creyente, la autoridad de todo el Antiguo Testamento debe ser despreciada porque promete la salvación al mundo por el nacimiento del Cristo. Es claro que no se ha originado la salvación, si aceptamos que hay la misma diversidad de personas que de naturalezas.

Pero creemos que el Cristo salvó a la humanidad que Él mismo asumió. Pero no puede haber ninguna asunción si permanece la diversidad de personas al igual que la de naturalezas. Al permanecer dos personas, la humanidad, por no haber podido ser asumida, aparecería con todo derecho incapaz de ser salvada por el nacimiento del Cristo. Concluimos en que la naturaleza humana no ha sido salvada por el nacimiento del Cristo, lo cual es creencia ilícita.

Pero aunque haya muchísimos argumentos válidos para impugnar y destruir este punto de vista, sin embargo, por el momento, baste haber asimilado las pocas pruebas seleccionadas de las abundantes que existen.

## V

Tenemos ahora que pasar a Eutiques, quien por alejarse de las huellas de los Padres, se precipitó en el error contrario al afirmar que estaba tan lejos de creer en dos personas en el Cristo que ni siquiera convenía confesar dos naturalezas en Él. La humanidad habría sido asumida de tal manera que al unirse con la divinidad, no había quedado nada de la naturaleza humana.

El error de este deriva de la misma fuente de Nestorio. Nestorio pensaba que no podía haber dos naturalezas sin que al mismo tiempo no se produjeran dos personas; por esto, al confesar dos naturalezas en el Cristo, creyó también que había en

Él dos personas. Similarmente Eutiques no creía que hubiera dos naturalezas sin dos personas; al creer en una sola persona, pensó consiguientemente que solo había una naturaleza.

De esta manera Nestorio mantiene razonablemente dos naturalezas en el Cristo, pero confiesa sacrílegamente la existencia de dos personas. Eutiques, por su lado, cree razonablemente en una sola persona, pero cree impiamente que también la naturaleza es única. Pero este último, obligado por la evidencia de los hechos —porque es muy claro que la naturaleza humana es una cosa y la divina, otra— dice que cree en dos naturalezas en el Cristo antes de la unión, pero en una naturaleza después de la unión.

Esta última aseveración no dice con claridad lo que quiere decir. Examinemos de cerca la extravagancia: la unión se hizo en el momento de la generación del Cristo o en el momento de la resurrección.<sup>37</sup> Si se realizó durante la generación, Eutiques parece pensar que la carne humana existió antes de la generación, no la carne asumida de la Virgen María sino una carne reservada en alguna forma; la Virgen María habría sido puesta para que nazca de ella una carne que no había sido asumida de ella; esta carne que habría existido antes de la generación, habría sido distinta y separada de la divinidad; cuando el Cristo nació de la Virgen, habría sido unido a la divinidad de tal forma que se produjo una sola naturaleza.

Si esta no es la opinión de Eutiques, bien podría ser la siguiente: había dos naturalezas antes de la unión y una sola después de la unión en el caso que esta se hubiera realizado en la generación; el Cristo habría asumido su cuerpo de María pero, antes de asumirla, la naturaleza de su divinidad y la de su humanidad eran distintas; una vez asumida la humana, se habría hecho una sola, identificada con la sustancia de la divinidad.

---

<sup>37</sup> En realidad Eutiques solo afirmó que la unión se realizó en la generación.

Si Eutiques no creyera que la unión se haya realizado en la generación sino en la resurrección, otra vez hay que imaginarse dos casos: o el Cristo, al ser engendrado, no asumió su cuerpo de María o sí lo asumió de ella; mas hasta la resurrección hubo dos naturalezas, que se hicieron una sola cosa después de la resurrección.

De lo anterior nace un dilema que analizaremos así: el Cristo, al nacer de María, ¿recibió su carne humana de ella o no? Si Eutiques confiesa que no lo recibió de ella, que nos diga de qué hombre se revistió: ¿de uno decaído por la prevaricación del pecado o de otro? Si fue de aquel hombre que dio origen a todos los hombres, ¿de qué humanidad la divinidad se revistió? Si la carne de la que nació Cristo no fue de la semilla de Abrahán y de David y, por último, de María, que nos enseñe de la carne de qué persona se originó, porque, después del primer hombre, toda carne humana descende de otra carne humana. Pero si no nombrara a la Virgen María sino a otra persona de la que se habría producido la generación del Salvador, Eutiques mismo sería confundido por el error y, engañado, aparecerá como alguien que acusa de mentira a la Suma Divinidad por atribuir a otros lo que Dios prometió en formales profecías a Abrahán y a David, a saber, que la salvación vendría a todo el mundo de su descendencia. Dios, al asumir la carne humana no ha podido asumirla de ninguna otra persona de la que lo alumbró.

Con el argumento ya expuesto se rechaza la afirmación siguiente: el cuerpo humano del Cristo no fue asumido de María sino de otro cualquiera. En realidad fue procreado por María un cuerpo que había sido corrompido por la trasgresión, porque si el Cristo no se hubiera revestido del hombre que soportó la muerte como castigo del pecado, resultaría que no nació del germen de ningún hombre porque ningún ser humano está exento de la pena del pecado original. Su carne habría sido asumida de la nada, es decir, que habría sido formada de una manera inaudita.

Una de dos: o esta carne de tal forma se manifestó a los ojos humanos que parecía un cuerpo humano sin ser realmente humano, es decir, exento de la pena original; o en un momento se formó una naturaleza humana verdaderamente nueva que no estaba tampoco sometida a la pena del castigo original.

En realidad, si no hubo cuerpo humano, la Divinidad puede ser acusada de mentirosa por haber mostrado a los hombres un cuerpo que, al no ser verdadero, engañaba a los que creían que lo era. En el segundo caso, si se formó de una naturaleza humana, verdaderamente nueva y no asumida del hombre, ¿para qué tanta pantomima de la generación? ¿Para qué el despliegue teatral de la pasión?

Yo pienso que si incluso el hombre hace algo inútilmente lo hace también neciamente. ¿Qué utilidad tendría tanto abajamiento de Dios si el hombre perdido no hubiera sido salvado por el nacimiento y la pasión del Cristo al negar que el hombre fue asumido?

Nuevamente lo digo: el error de Eutiques, por originarse de la misma fuente que el de Nestorio, desemboca en lo mismo que este, es decir, que, para Eutiques también, el género humano no ha sido salvado porque la humanidad, que estaba enferma y necesitaba de salvación y remedio, no fue asumida.

Esta parece ser la conclusión a la que llegó al hacer suyo el error de creer que el cuerpo del Cristo no fue formado de la humanidad sino formado en el cielo por la razón de que es de fe que subió con su cuerpo al cielo. Y su argumento es la frase: «Nadie ha subido al cielo si no es el que bajó del cielo» (Jn 3, 13).

## VI

Me parece haber hablado lo suficiente sobre aquel aspecto del error de Eutiques, que estima que el cuerpo que tomó el Cristo no fue el asumido de María.

Si fue asumido de María, sin que las naturalezas humana y divina permanecieran perfectas en Él, han podido suceder tres

cosas: o la divinidad se transfirió a la humanidad, o la humanidad se transfirió a la divinidad, o ambas se mezclaron y combinaron de tal manera entre sí que ninguna de sus sustancias mantuvo su propia forma.

Si la divinidad fue transferida a la humanidad, sucedió algo increíble: la divinidad se habría convertido en una humanidad eterna con sustancia inmutable; lo que por naturaleza existe como pasible y mudable habría quedado como inmutable, y lo que creemos que es inmutable e impasible, se habría convertido en algo mudable.

Pero quizá la naturaleza humana se ha transformado en divinidad. ¿Pero cómo ha podido suceder esto si la divinidad, en la generación del Cristo, recibió un alma y un cuerpo humano?

Todas las cosas no pueden transformarse y cambiarse en todas las cosas. En efecto, existen sustancias corpóreas e incorpóreas, y aquellas no pueden mudarse en estas ni estas en aquellas. Solo aquellas que tienen un sujeto común pueden cambiarse y transformarse entre sí, y no todas, sino aquellas que pueden tener actividad y pasividad recíprocas.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Estas discusiones sobre las transformaciones y las mezclas ya no pueden ser aceptadas por un moderno. El criterio para cerciorarse si una mutación es sustancial (y no solo accidental) es que la sustancia se reconoce en las propiedades: verdaderas propiedades diversas revelan sustancias diversas, y mutación de propiedad —incluso una sola verdadera— revela una mutación sustancial. Por propiedad entendemos una característica que deriva de la esencia. Las reacciones químicas y las transformaciones atómicas dan origen a mutaciones sustanciales. La mutación exige que la sustancia se componga de materia prima y forma sustancial, que están entre sí como potencia y acto. En filosofía hay que distinguir el agregado del compuesto. En el agregado, *unum per accidens*, la sustancia de los componentes permanece inalterada; en el compuesto, *unum per se*, los componentes se convierten en una única sustancia nueva. Los líquidos son cuerpos discontinuos, compuestos de moléculas actualmente distintas entre ellas y en continuo movimiento debido al calor. En cambio, el átomo, la molécula y el cristal son verdaderos compuestos. Por otro lado la sustancia espiritual es la que puede existir y actuar sin la materia: Dios, el ángel, el alma humana. Estos seres nunca tendrán mutaciones sustanciales.

Esto se prueba así: el bronce no puede transformarse en piedra ni en yerba; ningún cuerpo puede transformarse en otro a no ser que las cosas que se transforman entre sí tengan la misma materia y puedan actuar y padecer entre sí, como el vino y el agua: ambas cosas se pueden comunicar la acción y la pasión. En efecto, la cualidad del agua puede padecer algo por la cualidad del vino y viceversa. Por esto, si hubiese mucho agua y poco vino, no se acostumbra decir que están mezclados sino que una cosa ha corrompido la cualidad de la otra. Si alguien echara vino al mar, el vino no estaría mezclado con el mar sino corrompido o diluido en el mar: la cualidad del agua, por su gran cantidad, no ha padecido nada por la cualidad del vino, sino que, más bien, por su enormidad, ha cambiado la cualidad del vino en ella misma.

Pero si las naturalezas que pueden actuar y padecer mutuamente son de cantidad regular, igual o poco desigual, se pueden mezclar y combinar entre sí en ciertas cualidades. Pero esto no sucede en todos los cuerpos sino solo en aquellos que pueden, como se dijo, actuar y padecer entre sí, con una misma materia común como sujeto. Todo cuerpo que subsiste en la generación y en la corrupción tiene una materia común, pero no todo cuerpo puede actuar algo en todos o padecer algo por todos.

Los cuerpos, por esto, no podrán de ninguna manera transformarse en una cosa incorpórea ya que lo corpóreo y lo incorpóreo no participan de ninguna materia común como sujeto que pueda transformarse en otra con la recepción de cualidades distintas. En efecto, ninguna naturaleza de sustancias incorpóreas se apoya en una materia fundamental, pero a ningún cuerpo le falta una materia como sujeto.

Siendo así que ni siquiera aquellas cosas que tienen por naturaleza una materia común, pueden intercambiar cualidades a menos que posean la capacidad de actuar y padecer recíprocamente, mucho menos intercambiarán entre sí las cosas que no

solo carecen de materia común sino que unas, los cuerpos, se apoyan en la materia, y otras, lo incorpóreo, no necesitan para nada de la materia como sujeto.

Es tan imposible, pues, que un cuerpo se cambie a la especie incorporeal como que los seres incorporeales se cambien entre sí por alguna mezcla, ya que aquellas cosas que carecen de materia común no pueden cambiarse y trasformarse entre sí. Como no hay ninguna materia en las incorporeales, no pueden, por consiguiente, intercambiar propiedades entre sí.

Como es correcto pensar que el alma y Dios son sustancias incorpóreas, por consiguiente el alma humana del Cristo no ha sido trasformada en la divinidad que la asumió. Puesto que ni el cuerpo ni el alma pueden convertirse en divinidad, de ningún modo la humanidad [del Cristo] ha podido trasformarse en Dios. Menos posible aun es creer que ambas, la humanidad y la divinidad, se hayan confundido entre sí, porque ni la incorporealidad puede pasar a un cuerpo ni un cuerpo a la incorporealidad, ya que no existe en ellos ninguna materia común como sujeto que permita el intercambio de las cualidades de sus sustancias.

Pero los eutiquianos dicen que el Cristo consiste *de* dos naturalezas, pero no *en* dos, dando a entender con esto que lo que consiste *de* dos, puede hacerse uno porque sus supuestas partes desaparecen, así como la miel y el agua se mezclan y no queda nada de ellas: una y otra desaparecen corrompidas al mezclarse y resulta una tercera cosa; y aquella tercera cosa que ha resultado de la miel y del agua, se dice que consta *de* ambas, pero no *en* ambas. Y no puede constar *en* ambas porque sus naturalezas no han permanecido. En cambio, puede constar *de* ambas aunque las naturalezas mezcladas hayan sido corrompidas por las cualidades de la otra. Pero no puede constar *en* ambas porque las dos cosas mezcladas han desaparecido y ya no se ve *en* qué consta la mezcla, pero sí consta *de* dos cosas mezcladas que han intercambiado cualidades.

En lo que respecta a los católicos, ellos creen, sin contradecir a la razón, que el Cristo consta *de* dos y *en* dos naturalezas. Luego explicaré por qué razón se dice esto. Por el momento basta verificar que la tesis de Eutiques ha sido refutada con la base de que hay solo tres formas como, de dos naturalezas, subsista una sola: o la divinidad ha sido trasferida a la humanidad, o la humanidad ha sido trasferida a la divinidad, o ambas se han mezclado. Pero con la argumentación desarrollada se ha probado que ninguna de las tres es posible.

## VII

Nos falta exponer cómo la fe católica entiende que el Cristo consiste *en* dos naturalezas y *de* dos naturalezas.

Consistir *de* dos naturalezas puede significar dos cosas: la primera señala que algo es la mezcla de dos naturalezas así como la miel y el agua, esto es, tan confundidas que si una se echa en la otra o si ambas se mezclan, ninguna de las dos permanece. Eutiques dice que el Cristo consiste *de* dos naturalezas según esta manera.

El segundo modo de consistir *de* dos naturalezas sería el de una unión de dos cosas que permanecen y no se mezclan entre sí, como cuando decimos que una corona está compuesta de oro y de piedras preciosas. En este caso ni el oro se ha convertido en piedras preciosas ni estas en aquel; cada cosa ha permanecido y no ha abandonado su propia forma. Decimos, pues, que cosas como estas constan *de* dos naturalezas y *en* dos naturalezas predicables. Por eso podemos decir que la corona consiste *de* piedras preciosas y *de* oro porque *en* ambas cosas consiste la corona. En el primer caso, la miel y el agua no son aquellas cosas *en* las que consiste la mezcla de ambas.

Puesto que la fe católica profesa que ambas naturalezas han permanecido en el Cristo y ambas permanecen perfectas y nin-

guna se transforma en la otra, decimos rectamente: el Cristo consiste *en* dos naturalezas y *de* dos naturalezas: *en* dos, porque ambas permanecen; *de* dos, porque de la unión de ambas permanentes ha resultado la única persona del Cristo.

Pero la fe católica no sostiene que el Cristo es la unión *de* dos naturalezas en el mismo sentido de Eutiques, porque para este la unión *de* dos naturalezas se utiliza para no profesar la consistencia *en* ambas, porque estas no habrían permanecido. Para el católico, en cambio, consistir *de* dos naturalezas significa algo parecido a la opinión de Eutiques, pero utiliza la significación para profesar que el Cristo consiste también *en* ambas.

Deducimos que «consistir de ambas» es equívoco o más bien anfibológico, porque designa dos significaciones distintas: en una se designa a las sustancias que no permanecen cuando algo se compone de ellas; en la otra denota dos sustancias que permanecen cuando de ellas algo se compone.

Solucionado el problema del equívoco o de la ambigüedad, lo único que se puede oponer contra Eutiques es lo que afirma la sólida y verdadera fe católica: el Cristo es hombre perfecto y Dios, y Él, que es hombre perfecto y Dios, es un solo Dios e Hijo de Dios y no añade una cuaternidad a la Trinidad al añadirse el hombre al Dios perfecto, sino que una sola y misma persona completa a la Trinidad; cuando la humanidad sufrió, se puede decir que Dios sufrió, no porque la deidad se hubiera hecho humanidad, sino porque esta fue asumida por la deidad. De igual manera, al Cristo, en cuanto hombre, se le puede llamar Hijo de Dios no [solo] por su sustancia divina sino por la humana, la cual, empero, está unida a la naturaleza divina en unidad [de persona].<sup>39</sup> A pesar de que estas cosas son distinguibles y mezclables por la inteligencia, hay uno solo que es hombre perfecto y Dios perfecto: Dios, porque fue engendrado de la sus-

---

<sup>39</sup> He corregido *naturali* del texto por *naturae*.

tancia del Padre; hombre, porque fue engendrado por María Virgen.

Además el hombre es Dios porque fue asumido por Dios, y Dios es hombre porque se revistió del hombre. Y aunque en la misma persona la divinidad que asumió es diversa de la humanidad que fue asumida, sin embargo el mismo es Dios y hombre. Si observas al hombre, este es también Dios porque es hombre por naturaleza y Dios por asunción. Si observas a Dios, Dios es también hombre, porque es Dios por naturaleza y hombre por asunción. En Él las naturalezas o sustancias<sup>40</sup> resultan dos porque es hombre-Dios, y una persona, porque el mismo es hombre y Dios.

Esta es la vía media entre dos herejías, así como las virtudes están en el medio. En efecto, toda virtud se mantiene situada honrosamente en el medio de los extremos. Uno se aparta de la virtud si hace algo más de lo que conviene o menos. Por esto la virtud se mantiene en el medio.

Concluyendo, solo hay cuatro combinaciones, ni más ni menos, imaginables en el Cristo: dos naturalezas y dos personas, como dice Nestorio; una persona y una naturaleza, como dice Eutiques; dos naturalezas y una persona, como cree la fe católica; una naturaleza y dos personas. Pero ya hemos desbaratado antes las dos naturalezas y las dos personas que sostiene Nestorio; ya hemos demostrado la imposibilidad de una persona y de una naturaleza, propuesta por Eutiques y, por último, no existe nadie tan demente a quien se le ocurra creer en una naturaleza y dos personas. No queda, pues, sino la verdad que la fe católica proclama: dos sustancias pero una sola persona.

---

<sup>40</sup> Literalmente: «resultan dos naturalezas y dos sustancias»: *fitque in eo gemina natura geminaque substantia*, pero no podemos traducirlo así, primero porque naturaleza y sustancia son sinónimos en varios pasajes del libro y, en segundo lugar, porque atribuiríamos a Boecio una herejía que él mismo trata de refutar.

Dijimos poco antes que Eutiques confesaba dos naturalezas en el Cristo antes de la unión, mas una sola después de ella. Explicamos que esta expresión escondía dos errores: esta unión podría haber sido hecha en la generación sin que el cuerpo humano haya sido asumido en María; o esta unión podría haber sido hecha en el hombre asumido de María durante la resurrección. Creo que se ha discutido convenientemente de ambas suposiciones. Ahora debemos investigar cómo pudo hacerse la unión de las dos naturalezas en una única sustancia [persona].

## VIII

Realmente todavía queda otro problema. Hay quienes no creen que el cuerpo humano del Cristo haya sido asumido de María sino que estiman que fue puesto en algún sitio en reserva y preparado para que pareciera, en la unión, haber sido engendrado y alumbrado del seno de María. Su argumento se basa en que todo hombre desde la primera prevaricación no solo está sometido al pecado y a la muerte sino que también está cautivo de pasiones pecaminosas, o sea que, además de estar ligado a la muerte, es reo de concupiscencia del pecado; de esta forma, si el Cristo tomó su cuerpo del hombre, ¿por qué no hubo en Él ni pecado ni ninguna voluntad de pecar?

Esta pregunta entraña en verdad una duda que merece examinarse. Si el cuerpo del Cristo fue asumido de la carne humana, podría dudarse sobre qué carne fue la asumida. Es un hecho que salvó al hombre que fue asumido. Si asumió al hombre tal cual era Adán antes del pecado, es manifiesto que asumió una naturaleza humana intacta y no necesitada de ningún remedio. ¿Pero cómo pudo suceder la asunción de un hombre como Adán si en él ha podido existir la voluntad y el deseo de pecar, lo que produjo que, tras haber trasgredido los preceptos divinos, fuera encadenado por los delitos de la desobediencia? Creemos

que en el Cristo no hubo ninguna voluntad de pecar, pero, precisamente, si asumió el cuerpo de Adán como era antes del pecado, no debió morir, porque Adán, si no hubiera pecado, no habría existido ninguna razón por la que muriera. Hay que investigar, pues, por qué, si el Cristo no pecó, experimentó la muerte tras haber asumido el cuerpo de Adán antes del pecado.

Pero si asumió al hombre en el estado posterior al pecado de Adán, habría existido aun en el Cristo la necesidad de estar sometido a los delitos, de estar agitado por las pasiones, de no discernir con perfecta rectitud el bien del mal con las reglas de su juicio confundidas, porque estos son los castigos que Adán recibió por la prevaricación del pecado.

Contra los que sostienen esto [que el Cristo no asumió su cuerpo de María] hay que responder diciendo que se pueden concebir tres estados del hombre: el primero, es el de Adán antes del pecado, en el cual estado, a pesar de la ausencia de la muerte y del hecho de no estar maculado con el pecado, podía haber, empero, en él la voluntad de pecar; el segundo es el estado en el cual Adán habría podido ser cambiado si hubiera querido permanecer siempre en los mandamientos de Dios: en este caso habría necesitado la gracia para no solo no pecar ni querer pecar sino también para no poder ni pecar ni querer pecar; el tercer estado es el de después del pecado, en el que necesariamente fueron consiguientes la muerte, el pecado mismo y la voluntad de pecar.

Lo extremo y lo contrario de estos estados es: por un lado, el estado que habría sido un premio, si Adán hubiera querido permanecer en los mandamientos de Dios y, por otro lado, el estado que fue castigo, porque no quiso permanecer en ellos. En el primero no habría habido ni muerte ni pecado ni voluntad de pecar; en el segundo, hay la muerte, el pecado, toda clase de deseos de pecar, la total inclinación a la ruina y la imposibilidad de contar con medios para levantarse después de la caída. El estado intermedio, en el que no había muerte ni pecado pero

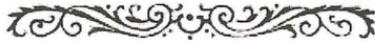
con la posibilidad presente de ambos, se coloca entre los dos estados precedentes.

Así, pues, el Cristo ha tomado de cierto modo para su naturaleza corpórea características de los tres estados. Del estado de Adán después de la prevaricación y con el castigo infligido, tomó un cuerpo mortal para evitar la muerte del género humano. La ausencia en Él de la voluntad de pecar fue tomada del estado en que Adán habría podido acabar si no se hubiera plegado a los engaños del tentador. Queda el tercer estado, el intermedio, es decir, el desarrollado en el tiempo cuando no había muerte pero sí voluntad de pecar. En este estado Adán necesitaba comer, beber, digerir, entregarse al sueño y otras funciones humanas normales, es decir, permitidas y no causantes de la pena de muerte. Indudablemente el Cristo tuvo todo esto porque comió, bebió y su cuerpo humano cumplió todas sus funciones. Y no hay que creer que en Adán haya existido una necesidad tan grande de comer que sin ello se habría muerto. Si se hubiera alimentado de los árboles, siempre habría podido mantenerse en vida y, gracias a sus frutos, no morir. Por eso satisfacía su hambre con los frutos del Paraíso. Que al Cristo le hacía falta todo esto, nadie lo ignora, pero Él mismo lo quiso y no por necesidad. Esta indigencia la tuvo hasta la resurrección, pero después de la resurrección su cuerpo humano se transformó en el cuerpo que Adán habría tomado si no fuera por las ataduras de la prevaricación. Esto es lo que el mismo Señor Jesús, el Cristo, nos enseñó a pedir, es decir, que se haga su voluntad en la tierra como en el cielo, que venga su reinado y que nos libere del Malo, porque se piden todas estas cosas felicísimas para el género humano por la resurrección de los que creen por la fe.

Estas son las cosas que desde las creencias de mi fe he escrito. Si algo malo hubiera en lo dicho, no soy tan aficionado a mi persona como para ser incapaz de corregir lo que antes escribí por una opinión mejor. Ya que en nosotros no hay nada bueno, nada hay en nuestras opiniones que debamos amar. Pero si to-

das las cosas provenientes de Aquel que es el único bueno, son buenas, nosotros debemos más bien creer que es bueno todo lo que aquella inmudable Bondad, causa de todos los bienes, prescribió.





## DE FIDE CATHOLICA

### *De la fe católica*

#### **Introducción**

El *De fide catholica* es el único opúsculo cuya autoría boeciana aún es puesta en duda por algunos, aunque sin ningún argumento definitivo. Sea o no de Boecio, el opúsculo es un valioso documento para conocer el desarrollo de la teología latina a comienzos del s. VI.

En el 523 fue elegido papa Juan Diácono con el nombre de Juan I, de tendencias filobizantinas y amigo y maestro de Boecio. Este desempeñaba entonces un alto cargo en la corte de Teodorico, por lo que no estuvo ajeno a la elección del candidato papal y de la consiguiente aprobación del rey ostrogodo. Es, pues, probable que el *De fide catholica* haya sido un encargo de Juan I, a quien, por otra parte, Boecio ya había dedicado tres opúsculos.

La presente obra no es un credo en el sentido estricto de la palabra, pero conviene compararlo con los credos existentes en la época. Antes de Nicea circulaban en Oriente y Occidente muchos credos, entre ellos el llamado «apostólico». Los occidentales se centraban en el primitivo kérigma sobre el Salvador, mien-

tras que en los orientales se manifestaba con más fuerza el trasfondo cósmico del drama. El *De fide catholica* evidencia ambas tendencias, lo que es natural en una persona cuya situación política lo obligaba a interesarse mucho en la unión. El Credo de Nicea (325), antiarriano, y especialmente el Credo Constantino-politano (381), antimacedónico, eran las fórmulas aceptables por Oriente y Occidente desde 451. Y lo son hasta ahora, excepto por una variante (*Filioque*), aparecida mucho después, en el s. VIII.

El *De fide catholica*, como dijimos, no es un credo, pero ¿cuál es su género, qué fines perseguía, a quiénes estaba destinado? Son preguntas que todavía quedan abiertas al investigador. Yo me inclino a considerarlo como una obrita destinada a los catecúmenos italianos o tal vez como una espontánea confesión de fe del autor, que, por trabajar bajo las órdenes de arrianos, necesitaba deslindar su compromiso con ellos.

Observemos en el opúsculo su énfasis en la gracia y su doctrina eclesiológica. Es emocionante y muy efectivo el recurso de emplear el tiempo presente a partir de la crucifixión del Cristo. El final adquiere tonos poéticos que hacen recordar los últimos inspirados versos del poema III, IX de la *Consolación de Filosofía*.

La angelología de Boecio nos resulta muy curiosa: Dios habría creado al hombre solo para completar el número de los ángeles caídos. S. Hilario pensaba que los elegidos debían remplazar a los ángeles que pecaron, que no eran más de la tercera parte. Para San Agustín el número de los ángeles superará al de los elegidos en la proporción del duplo. S. Anselmo tiene una opinión muy semejante a la de Boecio (cf. *Cur Deus homo*, I, 16-18).

Nuestro opúsculo hace alusión a seis herejías: las de Sabelio, Arrio, Pelagio, Nestorio, Eutiques y Manes. El maniqueísmo perduró bajo diversos nombres hasta la Edad Media.

## DE LA FE CATÓLICA

La autoridad del Nuevo y del Antiguo Testamento proclama a la fe cristiana y, aunque la Antigua Escritura<sup>1</sup> contiene en sí el nombre mismo del Cristo y siempre lo señala como el que ha de venir y nosotros creemos que ya vino por el parto de una Virgen, sin embargo es evidente que [dicha fe] se ha expandido por toda la tierra a partir del maravilloso advenimiento del mismo Salvador nuestro.

En efecto, esta religión nuestra, que se llama cristiana y católica, se apoya principalmente en esos fundamentos cuando afirma:

– que desde la eternidad, esto es, antes de la creación del mundo, o mejor, antes de todo lo que puede abarcar el término «tiempo», ha existido la sustancia divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, de tal forma que hay que llamar Dios al Padre, Dios al Hijo y Dios al Espíritu Santo, pero no tres dioses, sino uno solo;

– que el Padre engendra el Hijo de su propia sustancia, co-eterno con Él, en una determinada relación; creemos que este es el Hijo porque no es lo mismo que su Padre;

---

<sup>1</sup> La Biblia es designada por *instrumentum, instructio, testamentum, diuina auctoritas, diuinae scripturae*.

– que el Padre no fue nunca en ningún momento Hijo, y la mente humana no se imagine un linaje divino retrocediendo al infinito;

– que el Hijo, de la misma naturaleza que el Padre y coeterno con Él, nunca en ningún momento se convirtió en Padre, y no se extienda un linaje divino retrocediendo al infinito;

– que el Espíritu Santo, por su parte, no es Padre ni Hijo, pero de la misma naturaleza y, sin ser engendrado ni engendrante, procede tanto del Padre como del Hijo;<sup>2</sup> pero no podemos establecer claramente la manera de esta procesión así como tampoco la mente humana puede entender la generación del Hijo de la sustancia paterna.

La Antigua y la Nueva Doctrina enseñan estos temas para que sean creídos. Sobre esta, por así decirlo, fortaleza de nuestra religión muchos hablaron cosas diversas y contrarias por pensarla en términos humanos y hasta carnales, como Arrio, quien, aunque llame Dios al Hijo, lo confiesa, empero, como menor que el Padre en muchos aspectos y ajeno a la sustancia del Padre. Los sabelianos también se han atrevido a declarar que no existen tres personas sino una sola, diciendo que el mismo Padre es el Hijo y que el mismo Espíritu Santo es quien es el Padre y el Hijo. Por eso dicen que solo hay una persona, expresada con diversos vocablos. Los maniqueos, que confiesan dos principios coeternos y contrarios entre sí, tampoco creen en la existencia del Unigénito de Dios. Juzgan que es indigna la idea de que Dios tenga un Hijo, porque solo piensan en términos carnales: puesto que la generación carnal procede de la unión de dos cuerpos, es indigno aplicar esta noción a la naturaleza divina. Pero el antiguo Testamento y más aun el Nuevo no dan cabida a esta opinión de ellos. Y así como su error no acepta lo

---

<sup>2</sup> Text.: *a Patre...uel Filio*. El *uel* ya había perdido en el s. V su fuerza disyuntiva para convertirse en una simple conjunción copulativa.

dicho, de igual manera no quieren admitir que una Virgen haya concebido al Hijo, porque les parece que la naturaleza divina habría sido manchada por un cuerpo humano. Pero ya hablaremos de ellos: serán descritos oportunamente cuando lo exija el orden necesario.

Así, pues, la divina naturaleza, desde la eternidad y permaneciendo sin ningún cambio en la eternidad, por libre designio, conocido solo por ella misma, quiso crear el mundo e hizo que este, que no tenía ninguna existencia, existiese; y no lo produjo de su propia sustancia: no debe creerse que la naturaleza [del mundo] emana de Dios ni que fue construida de algo diverso ni que antes algo haya existido que con la existencia de su propia naturaleza haya movido la voluntad [de Dios] ni que haya sucedido nunca que algo, sin haber sido hecho por Él, existiese; sino que [Dios] produjo los cielos y creó la tierra con su palabra para hacer naturalezas dignas del cielo en su morada celestial y colocar seres terrenales en la tierra.

Pero de las naturalezas celestiales, llamadas usualmente angélicas, aunque en el cielo todos los seres son bellos y clasificados en jerarquías, una parte, empero, fue arrojada de su sede celestial por desear más de lo que le habían concedido su naturaleza y el Autor de esa misma naturaleza. Como el Creador no quiso que permaneciera disminuido el número de los ángeles —los ángeles son los ciudadanos de aquella suprema ciudad— formó de la tierra al hombre, lo animó con el espíritu de vida, lo dotó de razón, lo adornó con la libertad de su arbitrio y lo colocó en las delicias del Paraíso con una ley prestablecida: si [el hombre] aceptaba permanecer sin pecado, lo asociaría a él, y a su descendencia con los habitantes angélicos para que la sustancia inferior ascendiera a lo alto por el bien de la humanidad, así como la naturaleza superior había descendido a lo bajo por el mal de la soberbia. Pero el padre de la envidia no soportaba que el hombre ascendiera al lugar en donde el mismo no había merecido permanecer e hizo reos del castigo de la desobediencia al

hombre y a su compañera que el Creador había formado de su costilla para que se reprodujeran. Empleando la tentación, prometió [al hombre] que participaría de la divinidad aquel que por atentar contra ella, había sido aplastado.

Estos hechos fueron revelados por Dios a su siervo Moisés, a quien también quiso hacer conocer la creación y el origen del género humano, como es atestiguado por los libros escritos por este. Toda la autoridad divina se manifiesta a través de estos modos [de lectura]: el modo histórico, que solo anuncia los hechos realizados; el alegórico, del cual queda excluido el orden histórico; y el compuesto de ambos, que se manifiesta según la historia y según la alegoría. Estos modos relucen con suficiencia y abundancia a los que entienden con piedad y a los que perseveran con corazón sincero.<sup>3</sup> Pero regresemos a nuestra exposición.

Así, pues, el primer hombre y su cónyuge fueron habitantes del Paraíso antes del pecado. Pero cuando prestó oído al tentador y descuidó cumplir el precepto del Creador, fue exiliado, fue obligado a cultivar la tierra y, arrojado del seno del Paraíso, emigró con su prole hacia regiones desconocidas y transmitió a su descendencia, al engendrarla, el castigo que él, como primer hombre, había recibido por haber sido reo de prevaricación. De aquí provinieron la separación de los cuerpos y de las almas y la destrucción por la muerte, y lo primero que mereció experimentar fue la muerte de su hijo Abel para que probara en su descendencia la magnitud de la pena que había recibido. Porque si él mismo hubiese muerto primero, habría ignorado de alguna manera y, si es lícito decirlo, no habría sentido su castigo; lo experimentó en otro para que él, el responsable, reconociera lo

---

<sup>3</sup> Clemente de Alejandría (150-215) estableció las leyes de interpretación de la Sagrada Escritura. En ella distinguió tres sentidos: el literal, el moral y el alegórico, privilegiando el alegórico. Orígenes (184-253) siguiendo la tricotomía de Platón, distinguió tres sentidos: el corporal, para los principiantes; el síquico, para los que van progresando, y el espiritual, para los perfectos.

que le correspondía de derecho y, sin dejar de sufrir la pena de muerte, fuera más agudamente atormentado por su expectativa. Este mal de prevaricación, que el primer hombre había transmitido por naturaleza a sus descendientes, fue negado por un tal Pelagio, que formó la herejía de su propio nombre, que, como es conocido, la fe católica ha rechazado de su seno no hace mucho.<sup>4</sup> De esta forma el género humano, que procede del primer hombre, al crecer en gran número, desembocó en disputas, fraguó guerras y heredó la miseria terrenal puesto que había perdido la felicidad del Paraíso en el primer padre.

Sin embargo, no faltaron personas a quienes el Creador de la gracia separó porque obedecían su voluntad; con estos, aunque condenados por el mérito de la naturaleza, [Dios] quiso, empero, reparar<sup>5</sup> la naturaleza perdida, haciéndolos partícipes del futuro misterio que debía ser revelado mucho después. El mundo, pues, se llenó del género humano, y el hombre, que había despreciado a su Creador por la malicia de su contumacia, emprendió sus propios caminos. Por esto, Dios, prefiriendo reparar el género humano por medio de un hombre justo en vez de mantenerlo contumaz, permitió que muriera la multitud culpable con la inundación provocada del diluvio, exceptuados Noé, hombre justo, y sus hijos y los que pudo introducir en el arca. La razón de que Dios quisiera salvar a los justos por medio de un arca de madera, es conocida por las mentes versadas en las Escrituras divinas. Y esta, por decirlo así, primera edad del mundo, acabó con el diluvio vengador.

---

<sup>4</sup> El pelagianismo se manifestó por última vez abiertamente cuando Julián de Eclano trató de hacerse readmitir por el papa S. Sixto III (439). Pero el pelagianismo, como secta, sobrevivió clandestinamente hasta el papa S. Gelasio (492-496), contemporáneo de Boecio.

<sup>5</sup> El verbo *reparare* aparece seis veces en este opúsculo. La palabra nos evoca toda la riqueza teológica que S. Pablo desplegó por medio de este verbo, que en griego se dice ἀνοικοδομέω, οἰκοδομέω.

El género humano fue reparado así, pero sin dejar su naturaleza viciada, que el primer autor de la prevaricación había infundido. Y creció la contumacia, castigada ya una vez por las aguas del diluvio, y el hombre, a quien se le permitía vivir una gran cantidad de años, se le asignó una vida de breves años. Y Dios, antes de castigar al género humano con otro diluvio, prefirió dejarlo perdurar, y eligió a cierta gente por medio de la cual se produjera con el tiempo una nación, de la cual nos concedería al final del mundo<sup>6</sup> a su propio Hijo revestido de cuerpo humano. De dicha gente, el primero fue Abrahán. Él era de edad avanzada, y su mujer, decrepita, pero merecieron tener en su vejez un hijo por el otorgamiento generoso de una promesa. Este hijo se llamó Isaac, quien engendró a Jacob. Este engendró a los doce patriarcas, pero Dios no reconoció en su número a los que la naturaleza había producido en su curso ordinario.<sup>7</sup>

Este Jacob determinó habitar en Egipto con sus hijos y su casa con el objeto de comprar algo, y aquí, por haberse reproducido mucho en el trascurso de los años, empezaron a ser sospechosos a los gobernantes egipcios. El faraón los oprimía con el peso de excesivas tareas y los afligía con onerosas cargas. Finalmente Dios, despreciando la tiranía del rey egipcio, dividió el Mar Rojo —lo que nunca antes la naturaleza había conocido— e hizo atravesar por él a su ejército bajo la guía de Moisés y de Aarón. Luego, para ayudar su salida, Egipto fue devastado por graves plagas por no haber querido liberar al pueblo. Atravesado el Mar Rojo, como se dijo, vinieron por los desiertos de la soledad a un monte llamado Sinaí, y allí Dios, creador de todas

---

<sup>6</sup> Text.: *mundi in fine*: se refiere a la plenitud de los tiempos (Ef 1,10), al cumplimiento del tiempo (Mc 1, 15), a los tiempos de la restauración (Hch 3, 21) y expresiones similares.

<sup>7</sup> Se refiere a Ismael, «que nació de la esclava de modo natural», en contraposición a Isaac, «que nació de la mujer libre por una promesa de Dios» (Gál 4, 23).

las cosas, con el designio de enseñar por medio de Moisés con la promulgación de una ley la gracia del futuro misterio, instituyó la práctica de los ritos sacrificiales y las normas de conducta del pueblo.

Y tras muchos años durante los cuales debelaron en el camino a muchos pueblos, llegaron por fin al río llamado Jordán, bajo la conducción de Josué, hijo de Nun,<sup>8</sup> y al atravesarlo, la corriente del Jordán se secó como las aguas del Mar Rojo. Y llegaron a aquella ciudad que ahora se llama Jerusalén. Y cuando el pueblo de Dios moraba allí, se lee que, después de los jueces y los profetas, establecieron a los reyes. Leemos que, después de Saúl, David, de la tribu de Judá, adquirió el poder supremo. Y así el linaje real progresó a partir de él de padre a hijo, y se llegó hasta los tiempos de Herodes, de quien se lee que fue el primer [rey originario] de los pueblos llamados gentiles en gobernar.

Bajo el reinado de este, nació la bienaventurada Virgen María, que provenía de la estirpe de David, la cual alumbró al Creador del género humano. Por el hecho de que el mundo yacía atacado de muchos crímenes, fue elegida una sola estirpe para que los mandamientos de Dios brillasen, y allí habían sido enviados profetas y otros santos varones por cuya amonestación el mismo pueblo habría podido ser curado del cáncer de su obstinación. Pero el pueblo los mató y quiso permanecer en la perversidad de su maldad.

Y ahora en los últimos tiempos, en vez de profetas y otros hombres de su agrado, Dios decretó que su mismo Hijo Unigénito naciera de una Virgen, para que la salvación humana, que había sido perdida por la desobediencia del primer hombre, fuese reparada otra vez por el Dios-hombre, y puesto que había habido una primera mujer que había incitado al varón a la causa

---

<sup>8</sup> El texto latino dice *Naue*, siguiendo la transliteración errónea de la *Septuaginta*.

de su muerte, hubiese esta segunda mujer que trajese en sus entrañas la causa de la vida para los humanos. Y no se considere vil el hecho de que el Hijo de Dios haya nacido de una Virgen puesto que fue concebido y alumbrado de una manera que sobrepasa la naturaleza. Así, una Virgen concibió del Espíritu Santo al Hijo encarnado de Dios, una Virgen lo alumbró y Virgen permaneció después del parto. Y el que fue hecho Hijo del Hombre es el Hijo mismo de Dios, de tal forma que en Él brilla el esplendor de la naturaleza divina y aparece la asunción de la fragilidad humana. Pero muchos charlatanes aparecieron que atacaron de diversa manera esta fe tan sana y tan veracísima, entre otros, Nestorio y Eutiques, autores de herejías; uno, para atreverse a afirmar solo la humanidad, y el otro, solo la divinidad y que el cuerpo humano que el Cristo había asumido no había venido de la participación de la sustancia humana. Pero basta de esto.

El Cristo, pues, creció según la carne y fue bautizado para que Él, que iba a dar a los demás la forma del bautismo, recibiese Él mismo primero lo que iba a enseñar. Después de su bautizo eligió a doce discípulos, uno de los cuales fue su traidor. Y porque los judíos no toleraban la sana doctrina, le echaron mano y lo mataron con el suplicio de la cruz. El Cristo, entonces, es muerto, yace tres días y noches en el sepulcro, resucita de los muertos como Él mismo y el Padre habían decretado antes de la creación del mundo, sube a los cielos de donde sabemos que nunca se ausentó por ser Hijo de Dios, para que el Hijo de Dios elevara consigo a la morada celestial al hombre asumido, a quien el diablo no había permitido subir a lo alto. Pero eso da a sus discípulos la forma de bautizar, la doctrina saludable que debe ser enseñada, y también el poder de hacer milagros; les ordena hacer entrar en la vida a todo el mundo, para que la predicación salvadora sea predicada no solo en una nación sino al orbe de las tierras. Y ya que el género humano, por razón de la naturaleza que había heredado del primer prevaricador, había sido heri-

do y no era idóneo para lograr su salvación, perdida en el primer padre, [el Cristo] otorga ciertos sacramentos medicinales para que se reconozca lo que uno debe al mérito de la naturaleza y lo que uno debe al don de la gracia; así la naturaleza solo está sometida al castigo; la gracia, en cambio, que no es otorgada por ningún mérito, porque no se llamaría gracia si fuera debida a los méritos, confiere todo lo perteneciente a la salvación.

Así, pues, esta doctrina celestial se difunde por el mundo, los pueblos se unifican, se fundan iglesias, el ancho mundo habitado se hace un solo cuerpo, cuya cabeza, el Cristo, asciende a los cielos, para que los miembros sigan necesariamente a su cabeza. Esta doctrina, por un lado, moldea la vida presente con las buenas obras y, por otro, promete que, después de la consumación del siglo, nuestros cuerpos resucitarán con incorruptibilidad para los reinos celestiales, de tal forma que quien haya vivido bien con el don divino, será felicísimo en la resurrección; en cambio, quien haya vivido mal, estará miserable después del don de la resurrección.

Y esto es algo primordial en nuestra religión: creer que no solo las almas no morirán sino que, incluso, los cuerpos, que la muerte destruye, serán restaurados con la felicidad futura en su estado original.

De esta manera, la Iglesia Católica, difundida por el orbe, se ve manifestarse de tres modos: todo lo que se cree en ella es autoridad de las Escrituras o es tradición universal o, en todo caso, una enseñanza propia y particular. Pero [la Iglesia] está ligada íntimamente con toda la autoridad [de las Escrituras] y además con toda la tradición universal de los mayores; pero cada una [de las iglesias] subsiste y es regida con constituciones particulares y normas propias de acuerdo con la diferencia de lugares o con la propia decisión de ellas.

Así, pues, ahora los fieles tienen una sola esperanza por la que creemos que vendrá el fin del mundo, que pasarán todas las cosas corruptibles, que los hombres resucitarán para el examen

del juicio venidero, que cada cual recibirá lo que merece y permanecerá para siempre y por la eternidad en los confines asignados; y que el único premio de la felicidad es la contemplación del Creador —tanta contemplación cuanta la limitación de la creatura pueda alcanzar— de tal forma que, completado el número de los ángeles por los hombres, se llene aquella ciudad celestial, donde el Rey es el Hijo de la Virgen, y habrá gozo sempiterno, placer, alimento, actividad, alabanza perpetua del Creador.



## BIBLIOGRAFÍA

Las primeras ediciones de los *Opúsculos Teológicos* son: la de Venecia (1491-1492), a la que falta el *De fide catholica*; la de Basilea (1570); y la de Leyden (1656), que solo editó el *De fide catholica*.

### Las ediciones modernas son:

J. P. Migne. *Patrologia cursus completus...* París: Serie Latina, 1844-1864, t. 64, col. 1247 a 1412.

R. Peiper. A. M. S. Boethii *Philosophiae Consolationis libri quinque; accedunt eiusque atque incertorum Opuscula sacra*. Leipzig: Teubner, 1871.

H. F. Stewart, E.K. Rand y S. J. Tester. Loeb Classical Library: Boethius: *Tractates, De Consolatione Philosophiae*. Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press; London: William Heinemann Ltd. Impresiones: 1918, 1926, 1936, 1938, 1946, 1953, 1962, 1968, 1973, 1978. Con traducción al inglés.

Luca Obertello. *Severino Boezio, Gli Opuscoli Teologici*. Milán, 1979. Texto y traducción al italiano.

E. Rapisarda. *Opuscoli teologici di Boezio*. Catania, 1961. Texto y traducción al italiano.

**Las traducciones simples son:**

Hélène Merle. *Boèce: Courts Traités de Théologie (Opuscula Sacra)*. París: Sagesse Chrétiennes, Les Editions du Cerf, 1991.

Clemente Fernández, S. J. *Los Filósofos Medievales. Selección de Textos*. En el tomo I se presentan la traducción del *De Hebdomadibus*, de una parte del *De Trinitate* (II) y de una parte de *Contra Eutychen et Nestorium* (I, II, III), pp. 547-559.

Carlos Montemayor, Esteban de Villegas. *Tratados Teológicos y la Consolación por la filosofía*. México, 1989.

Julio Picasso Muñoz. «Boecio, Cómo la Trinidad es un solo Dios y no tres dioses». *Estudios de Filosofía*, n.º 2, 1991. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero, Sección Filosofía, pp. 15-26.

**Otros estudios dignos de ser consultados:**

V. Schurr. *Die Trinitätslehre des Boethius in lichte der skythischen Kontroversen*. Forschungen z. christlichen Literatur und Dogmengeschichte, XVIII, 1, Paderhorn, 1935, p. 42-44

*Boethius, His Life, Thought and Influence*. Ed. por Margaret Gibson. 480-1980: In Commemoration of the fifteen hundred anniversary of the birth of Boethius. Oxford: Blackwell, 1981. Véase en esta obra: John Mair, «The text of *Opuscula Sacra*», pp. 206-213 y Margaret Gibson, «The *Opuscula Sacra* in the Middle Ages», pp. 214-234.

P. Courcelle. *Boèce et l'École d'Alexandrie*. Mélanges de l'École Française de Rome, LII, 1985, pp. 185-223.

E. K. Rand. *Der dem Boethius zugeschriebene Traktat De Fide catholica*. Jahrbücher für Classische Phil., Suppl. band XXVI, 1901, pp. 401-461.

W. Bark. «Boethius fourth tractate, the so-called *De Fide catholica*». *Harvard Theological Review*, n°. 39, 1946, pp. 55-69.

M. Degl'Innocenti. «Nota al *De Hebdomadibus* di Boezio». *Divus Thomas* (Piacenza), n°. 42, 1939, pp. 397-399.

P. Hadot. «Forma essendi. Interprétation philologique et philosophique d'une formule de Boèce». *Études classiques*, n°. 38, 1970, pp. 143-156.

N.M. Häring. «A Commentary on *Boethius de Hebdomadibus* by Clarenbald of Arras». En J.R. O'Donnell. *Nine Mediaeval Thinkers*. Toronto, 1965.

N. M. Häring. «The Commentary of Gilbert of Poitiers on Boethius, *De Hebdomadibus*». *Traditio*, vol. IX, 1953, pp. 177-211.

N. M. Häring. «Commentarium in *De Hebdomadibus* de Thierry de Chartres». *AHDLMA* 27, 1960.

W. J. Hankey. «The *De Trinitate* of S. Boethius and the structure of the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas». *Atti del Congresso Internaz. di Studi Boeziani*. Pavia, 1980; Roma, 1981, pp. 367-375.

M. Cappuyns. «Le plus ancien commentaire des 'Opuscula Sacra' et son origine». *Recherche de Théologie Ancienne et Médiévale*, vol. III, 1931, pp. 237-272.

E.K. Rand. «The supposed commentary of John the Scot on the *Opuscula Sacra* of Boethius». *Mélanges De Wulf*, extr. *De Rev. Néo-Scol. de Philos.*, XXXVI, 1934, pp. 67-77.

M.D. Chenu. *La Théologie au XII siècle*. Primera parte, cap. 5: *Aetas boetiana*. París: Vrin, 1966, pp. 142-158.

G.R. Evans. «More Geometrico: The place of the axiomatic method in the XIIth century commentaries on Boethius' *Opuscula Sacra*». *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, vol. XXVII, 1977, pp. 207-221.

R. Mac Inerny. «Boethius and Thomas Aquinas». *Rivista de filosofia neo-scholastica*, vol. LXVI, 1974, pp. 219-245.

Brian E. Daley. «Boethius' Theological Tractates and Early Byzantine Scholasticism». *Medieval Studies*, nº. 46, 1948, Toronto, pp. 158-191.

S. Thomae Aquinatis. *Opuscula Theologica*. Vol. I: De re dogmatica et morali. *Cura et studio Raimundi A. Verardo O.P.* Roma: Marietti, Taurini, 1954.

Santo Tomás de Aquino. *Opúsculos filosóficos genuinos*. Según la edición crítica del P. Mandonnet O.P. Introducción, notas explicativas y versión castellana de Antonio Tomás y Ballús. Buenos Aires: Editorial Poblet, 1947.

Stephen Gersh. *Middle Platonism and Neo-Platonism. The Latin Tradition*. 2 tomos. N. D. Indiana: University of Notre Dame Press, 1986; sobre Boecio, véase el t. II, pp. 647-718.

Henry Chadwick. *Boethius. The consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1981; reimpresión 1983.

Impreso en los talleres de  
INDUSTRIALgráfica S.A.  
Chavín 45, Lima 5 Perú  
Email: [igsa@bwnet.com.pe](mailto:igsa@bwnet.com.pe)  
Teléfono: 431-2505  
Fax: 431-3601  
Abril de 2002



## PRÓXIMAS PUBLICACIONES

*El mundo al revés*  
Susan Ramírez

*Historia, razón y libertad. Una  
introducción al pensamiento político y  
filosófico de Eric Weil*  
Francis Guibal

*Julio Ramón Ribeyro: el perfil de las  
palabras*  
Peter Elmore

*Las fábulas mentirosas y el entendimien-  
to. Antología del cuento en la PUCP*  
Ricardo Sumalavia (editor)

*Historia del Derecho Civil Peruano.  
Los jurisconsultos: El Murciélago y  
Francisco García Calderón*  
Tomo III  
Carlos Ramos Núñez

*Tratado de los contratos típicos*  
Mario Castillo Freyre

**L**a reflexión trinitaria y cristológica del Occidente puede representarse como un largo puente cuyos gigantescos estribos serían el *De Trinitate* de San Agustín y la *Suma Teológica* de Santo Tomás. El tablero de dicho puente lo componen sin duda los *Cinco Opúsculos Teológicos* de Boecio.

Si como teología entendemos la ciencia que trata de Dios usando sistemáticamente los principios y métodos de la filosofía, Boecio fue el primer teólogo de la Cristianidad. Su nobilísimo objetivo fue «unir la fe y la razón».

Desde este punto de vista, el autor de *La consolación de la filosofía* puede ser llamado «el último de los romanos y el primero de los escolásticos». El genio boeciano se manifiesta claramente en su celebrísima y perdurable definición de persona: «sustancia individual de naturaleza racional». Hasta la Edad Media, e incluso más tarde, todo el esfuerzo de los teólogos latinos sobre la Trinidad será pasar de la persona-sustancia de Boecio a la persona-relación de San Agustín sin contradicciones. ¿Cómo llegar a reducir a la

perfecta unidad dos predicamentos diametralmente opuestos, siendo la sustancia el ser perfecto y la relación el más débil de los accidentes?

Este esfuerzo fue un verdadero trabajo de arquitectura espiritual, conducido con todos los recursos de la metafísica y de la dialéctica, que culminó en la máxima obra de Santo Tomás. La definición ontológica de persona fue útil para profundizar no solo el misterio trinitario, sino también el misterio humano, vestigio de la Trinidad. La persona, «lo más perfecto en toda la naturaleza» según Santo Tomás, es el fundamento de la dignidad humana y de todos sus derechos y deberes. Esta noción se ha convertido no tanto en un punto de llegada de la reflexión filosófica cuanto el criterio y el punto de referencia necesario según el cual toda filosofía pone a prueba su propia validez.

Esta es la primera vez que se traducen completos al español los *Cinco opúsculos teológicos* de San Severino Boecio. La traducción va acompañada de un comentario penetrante, claro y certero de nuestro humanista Julio Picasso M.