

EL ESPÍRITU SANTO EN EL ADV. MACEDONIANOS DE GREGORIO DE NISA

LUCAS F. MATEO-SECO

SUMARIO: 1. LOS PNEUMATÓMACOS. 2. LA POSICIÓN DE GREGORIO. 3. EL SANTO QUE PROVIENE DE SANTOS. 4. SPIRITUS CREATOR. 5. DADOR DE VIDA. 6. EL ESPÍRITU ES EL QUE DA LA VIDA. 7. LA GLORIA DEL ESPÍRITU SANTO. 8. LOS RASGOS DISTINTIVOS DEL ESPÍRITU. 9. LA TRIPLE LLAMA Y EL ORDEN TRINITARIO. 10. LA DESCRIPCIÓN DE UN «FILIOQUISMO» AVANT LA LETTRE. 11. LA MUTUA INHESIÓN DE LAS PERSONAS. 12. CONCLUSIÓN.

Resumen: El tratado de Gregorio de Nisa sobre el Espíritu Santo (*Adversus Macedonianos pneumatomachos, de Spiritu Sancto*) parece escrito con posterioridad al I Concilio de Constantinopla. La doctrina sobre el Espíritu Santo de Gregorio está plenamente desarrollada aquí, no sólo en cuanto a su divinidad, sino también en cuanto a aquellos conceptos con los que distinguimos al Espíritu Santo del mundo creado y también de las otras dos Personas divinas. En este tratado, la visión pneumatológica de Gregorio presenta explícitas y bien definidas las líneas maestras de su pensamiento, tanto en lo que respecta a la teología trinitaria, como en lo que respecta a la cristología y a la antropología. En el *Maced.* Gregorio escribe un pequeño tratado sobre la divinidad del Espíritu Santo frente a los pneumatómacos, pero al hacerlo no sólo da una

Abstract: The work of Gregory of Nissa on the Holy Spirit (*Adversus Macedonianos pneumatomachos, de Spiritu Sancto*) gives the impression of having been written after the First Council of Constantinople. The doctrine of Gregory on the Holy Spirit is fully developed here, not only in terms of His divinity, but also in the concepts by which we differentiate the Holy Spirit from the created world and from the other two Divine Persons. In this work, the vision of Gregory presents his line of thought in an explicit and well-defined way, with reference to Trinitarian Theology as well as with reference to Christology and anthropology. In the *Maced.* Gregory writes a small treatise on the divinity of the Holy Spirit in opposition to the Pneumatomachs, and in doing so he not only provides a lesson in the reasons on

lección sobre las razones en que se apoya la fe en la divinidad del Espíritu Santo, sino que se adentra en la consideración de su unidad con el Padre y el Hijo y en su distinción de ellos. Se adentra, y esto es verdaderamente sugerente, en la consideración de su procedencia y del lugar que ocupa en la *vita intratrinitaria*. Lo hace, eso sí, con una gran prudencia, sin querer alejarse de las expresiones de la Escritura: el Espíritu procede del Padre (cfr. Jn 15, 26), recibe del Hijo (cfr. Jn 16, 14), y es enviado (cfr. Jn 14, 26 y 15, 26). Él es la gloria y el glorificador (cfr. Jn 17, 4-5).

Palabras clave: Espíritu Santo, Gregorio de Nisa, Concilio I de Constantinopla.

which belief in the divinity of the Holy Spirit is based, but also analyses in depth the consideration of His unity with the Father and the Son and the differences between them. It is fascinating that he analyses His origin and position in the *vita intratrinitaria*. This he does with great prudence, not wanting to distance himself from the Scriptures: the Spirit proceeds from the Father (cfr. Jn 15, 26), is received by the Son (cfr. Jn 16, 14), and is sent (cfr. Jn 14, 26 and 15, 26). He is Glory and the Glorifier.

Keywords: Holy Spirit, Gregory of Nyssa, First Council of Constantinople.

El tratado de Gregorio de Nisa sobre el Espíritu Santo (*Adversus Macedonianos pneumatomachos, de Spiritu Sancto*) parece escrito con posterioridad al I Concilio de Constantinopla¹. Desde luego se trata de unas páginas de una gran densidad teológica, escritas con trazo seguro. La doctrina sobre el Espíritu Santo de Gregorio está plenamente desarrollada aquí no sólo en cuanto a su divinidad, sino también en cuanto a sus ἐννοίαι, es decir, en cuanto a aquellos conceptos con los que distinguimos al Espíritu Santo del mundo creado y también de las otras dos Personas divinas.

A este respecto, encontramos un párrafo al final del *Maced* que es verdaderamente elocuente tanto del pensamiento de Gregorio en este asunto como del desarrollo de la pneumatología en los años posteriores

1. J. Daniélou sitúa el *De Spiritu Sancto* de Gregorio en el a. 375 (cfr. J. DANIELOU, «Chronologie des oeuvres de Grégoire de Nyse», *Studia Patristica* VII, Berlin 1966, 161-162). G. May y D. Balas lo sitúan, con posterioridad al a. 381 (cfr. G. MAY, «Die chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa», en M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse*, Brill, Leiden 1971, 59; D. BALAS, «Gregor von Nyssa», *Theologische Realenzyklopädie* 14, 176: «gleich nach dem Konzil von Konstantinopel» 381 entstand); E. Cavalcanti lo sitúa en el año 386 (cfr. E. CAVALCANTI, «Teologia trinitaria e teologia della storia in alcuni testi di Gregorio di Nisa», *Augustinianum* 16 [1976] 120).

al Concilio I de Constantinopla. Tras recordar la temporalidad del hombre y, en consecuencia, la temporalidad del espíritu humano, continúa:

«En primer lugar, el Espíritu Santo (procede) de aquellos que son santos por naturaleza (ἀπὸ τῶν κατὰ φύσιν ἁγίων), y es lo mismo que es el Padre, el cual es santo por naturaleza, y de igual modo el Unigénito. Así también el Espíritu Santo. Y en cuanto que es vivificador e incorruptible, inmutable y eterno, sabio y justo, recto, señor, bueno, poderoso, dador de todos los bienes y en primer lugar de la vida misma; estando en todas partes, está presente en cada uno y llena la tierra; permanece en el cielo y está difundido en las potestades celestiales; llena a cada uno según su mérito y sin embargo permanece entero; está junto a cada uno conforme lo merece y sin embargo no se separa de la santa Trinidad. Siempre escruta las profundidades de Dios; siempre recibe del Hijo, es enviado, pero sin embargo no se separa; es glorificado y, sin embargo, posee la gloria. En efecto, aquel ser que da a otro la gloria la posee evidentemente en medida sobreabundante. Pues, ¿cómo puede dar la gloria un ser que está privado de gloria? Si alguna cosa no es luz, ¿cómo mostrará la gracia de la luz? Por la misma razón, tampoco podrá mostrar poder glorificador quien no sea él mismo gloria y honor y magnificencia y majestad.

El Espíritu glorifica al Padre y al Hijo. No engaña aquel que ha dicho: *Yo glorifico a quienes me glorifican* (1 R 2, 30) *Yo te he glorificado* (Jn 17, 4) dice el Señor al Padre, y de nuevo: *Glorifícame con aquella gloria que tenía desde el principio junto a Ti antes de que existiese el mundo* (Jn 17, 5). Y la voz de Dios le responde: *Lo he glorificado y de nuevo lo glorificaré* (Jn 12, 28).

¿Ves el movimiento circular de la gloria que pasa a través de Personas que son semejantes entre sí? El Hijo es glorificado por el Espíritu y el Espíritu es glorificado por el Hijo; y, viceversa, el Hijo recibe la gloria del Padre y el Unigénito es la gloria del Espíritu. En efecto, ¿en quién será glorificado el Padre, si no es en la verdadera gloria del Unigénito? Ahora bien, ¿en quién será glorificado el Hijo, sino en la magnificencia del Espíritu? Así el razonamiento, volviendo sobre sí mismo con movimiento circular, glorifica al Hijo por medio del Espíritu y glorifica al Padre por medio del Hijo»².

2. SAN GREGORIO DE NISA, *Adversus Macedonianos, de Spiritu Sancto*, n. 22 (en adelante, *Maced*), GNO III/1, 108-109. El Espíritu dona la perfección a los seres, pero Él no tiene ninguna necesidad de perfección. Se encuentra un paso muy parecido en BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 9, 22: SC 17bis, 324 y ss.

Este largo párrafo nos plantea tres grandes cuestiones: Los atributos con que Gregorio describe al Espíritu Santo; la importancia de los conceptos gloria y glorificación en la pneumatología nicensa; la «recirculación» de la gloria en la Trinidad, tema que lleva a pensar en la *perichóresis* y, desde luego, evoca numerosos párrafos ireneanos en los que la doctrina trinitaria es expuesta en un movimiento similar al de la oración cristiana: al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo; el Espíritu nos une al Hijo, y en el Hijo tenemos acceso al Padre³.

Antes de entrar en el estudio de estas cuestiones, situemos el párrafo en el contexto de este pequeño tratado trinitario, considerando a sus destinatarios y la clarificación que hace Gregorio de su propia posición.

1. LOS PNEUMATÓMACOS

Como se dice en el título, el *Maced* está dirigido contra los pneumatómacos. Gregorio tipifica su posición diciendo que se trata de personas que atacan a aquellos que, adhiriéndose a las enseñanzas «de los Padres» sobre el Espíritu, tienen una «opinión elevada» del Espíritu Santo, es decir, confiesan que el Espíritu Santo pertenece a la esfera de lo divino. Los pneumatómacos de los que habla Gregorio dicen que es impío creer en la divinidad del Espíritu Santo⁴, es decir, atacan a quienes aceptan la fe proclamada en Constantinopla. Gregorio ofrece un rasgo más que los tipifica y que coincide con el que ya ofrecían San Atanasio y San Basilio: los pneumatómacos son «generosos» a la hora glorificar al Padre

3. SAN IRENEO DE LYÓN, *Epideixis*, 6-7: SC 62,39-42.

4. La denominación de *pneumatómacos* se remonta a San Atanasio y es utilizada por San Basilio, que en su *De Spiritu Sancto* ofrece un elenco de las objeciones que presentan los pneumatómacos contra la divinidad del Espíritu Santo (cfr. SAN ATANASIO, *Epistolae ad Serapionem*, 1, 1. 3 y 1, 10-11 [SC 15]; SAN BASILIO, *Adversus Eunomium* III, 6-7 [SC 305] y *De Spiritu Sancto*, 13 [SC 17 bis]). Cfr. W.-D. HAUSCHILD y V.H. DRECOLL, *Le Saint Esprit dans l'Église ancienne*, Peter Lang, Bern 2004, 296-302. En este tratado Gregorio sigue también este uso de la palabra *pneumatómacos*. Los adversarios a que se refiere están prontos a honrar al Padre y al Hijo, pero cuando hablan del Espíritu Santo, que es Don de ellos (χάρις), se niegan a aceptar la grandeza divina de este don (cfr. *Maced*, 11: GNO III/1, 97). Además, estos «enemigos del Espíritu» atacan a quienes profesan la fe en su divinidad (*Maced*, 2: GNO III/1, 89; *Sermo de Spiritu Sancto, sive in Pentecosten* [en adelante *Pent*]: GNO XI/2.)

y al Hijo, pero, sin embargo, son tacaños a la hora de glorificar al Espíritu, es decir, aceptan Nicea I, pero no Constantinopla I. Así pues, Gregorio está dirigiendo su atención preferente, no al abigarrado mundo de los arrianos y eunomianos, sino al concreto y pequeño mundo de los pneumatómacos.

Es lógico que, en este contexto, Gregorio subraye que el distintivo del cristiano es precisamente su fe en la Trinidad. Para ser cristiano, argumenta Gregorio, no basta confesar la divinidad del Hijo; es necesario confesar también la divinidad del Espíritu Santo; los pneumatómacos no son ni siquiera cristianos, porque no aceptan la divinidad del Espíritu Santo. Dicho de otro modo, quien confiese al Padre y acepte al Hijo, pero rechace la divinidad del Espíritu Santo, ése ha negado toda la fe cristiana, es decir, no cree en el Dios cristiano. Y es que el cristiano se caracteriza (χαρακτηρίζεται) por su fe trinitaria, ya que no se puede conocer ni el Padre ni al Hijo más que en el Espíritu Santo⁵. La fe trinitaria es, por así decirlo, indivisible.

Esta razón aducida por Gregorio es de suma importancia para la cristología y para la pneumatología: sin la fe en el Espíritu es imposible creer de verdad en el Hijo y, si no se cree en el Hijo, no es posible creer en el Padre. Efectivamente, argumenta Gregorio, Cristo es el Ungido por el Espíritu Santo, pues como dice la Escritura, *a éste lo ungió Dios con el Espíritu Santo* (Hch 10, 38). ¿Cómo se puede hablar del ungiendo sin hablar al mismo tiempo de la unción con que es ungiendo? El Ungido y la Unción son inseparables. Es una consideración que se repite en Gregorio: la Unción y el Ungido están tan total y perfectamente unidos, que son inseparables, pues no existe ninguna distancia entre ellos. Hablar del Ungido implica, pues, hablar de la Unción con que está ungiendo.

Gregorio trata este asunto por extenso y con argumentación idéntica en el *Ad Eustathium*, descubriéndonos una rica teología en torno al reinado de Cristo y su relación con la unción del Espíritu Santo. El Espíritu Santo es la unción del Unigénito; por esta razón, el Espíritu es partícipe de la gloria y de la realeza del Hijo; la realeza del Hijo tampoco se puede entender sin la dignidad del Espíritu Santo. El

5. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 15: GNO III/1, 102.

nombre de Ungido que se da al Hijo es un claro testimonio de que Hijo y Espíritu son inseparables y que ambos poseen de la misma dignidad⁶.

2. LA POSICIÓN DE GREGORIO

Nosotros, en cambio, escribe Gregorio fijando su posición ante los pneumatómacos, decimos que es necesario colocar al Espíritu Santo en el mismo nivel que el Padre y el Hijo confesando que el Espíritu sólo se diferencia de ellos en el hecho de ser distinto «según la hypóstasis», puesto que procede de Dios y es el Espíritu de Cristo, conforme está escrito (cfr. Jn 5, 26 y Rm 8, 9)⁷. El Espíritu Santo posee hypóstasis propia; en esto —y sólo en esto— se diferencia del Padre y del Hijo. En efecto, el Espíritu no es ingénito como el Padre, ni Unigénito como el Hijo, sino que posee unas propiedades (ἑξαίρετους ἰδιώμασιν) que le distinguen de ambos. Pero fuera de estas «propiedades» que le manifiestan como diverso del Padre y del Hijo es igual a ellos en todo⁸.

El núcleo de este pequeño tratado sobre el Espíritu Santo está determinado, pues, por estas dos coordenadas: igualdad del Espíritu con el Padre y con el Hijo y distinción de ellos en razón de las propiedades, las «ἰδιώματα», que le «caracterizan». Se trata de unas «propiedades» que se fundamentan precisamente en el modo de proceder del Espíritu: el Espíritu es Dios, porque procede del Padre; no es Hijo, porque no procede como el Unigénito⁹.

6. En el *Ad Eustathium de Sancta Trinitate*, Gregorio, apoyándose en el Sal 73, 12 (Dios es el Rey del universo), argumenta que el hijo del Rey también posee la dignidad regia y que, puesto que el Espíritu es la unción real de Hijo, también Él posee la dignidad regia, es decir, también el Espíritu es Dios. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Eust.* 9: GNO III/I, 15-16.

7. Nótese cómo Gregorio utiliza ya la distinción entre οὐσία e ὑπόστασις aplicándola al Espíritu Santo, como una distinción universalmente conocida. Cfr. C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, UTET, Torino 1992, 542, n. 2.

8. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Maced.* 2: GNO III/I, 89-90. En el *Sermo in Sanctam Pentecostem* Gregorio no sólo confiesa al Espíritu Santo como perteneciente a la divinidad, sino como ὁψιστος Θεός (cfr. GREGORIO DE NISA, *Pent.* GNO X/II, 290-291).

9. En este escrito Gregorio utiliza con frecuencia el término Unigénito para referirse al Hijo quizás para dejar claro frente a las objeciones de los pneumatómacos que cuando se afirma que el Espíritu Santo es Dios no se está concibiendo al Espíritu Santo como de un segundo hijo del Padre. En Dios no hay más que un Hijo.

En el *Maced*, Gregorio va más allá de la estricta refutación de los pneumatómacos: al defender la divinidad del Espíritu Santo y su unidad con el Padre y el Hijo, defenderá también la distinción real con respecto a ellos. Apoyados en el testimonio de la Escritura en torno al Espíritu, escribe, afirmamos que el Espíritu Santo es divino (θεῖον) y que a Él deben aplicarse las nociones comunes (κοινῶν ἐννοιῶν) que se aplican a la divinidad¹⁰. En el *Maced*, Gregorio aplica estas «nociones comunes» al Espíritu Santo explícita y reiteradamente. También, aunque en menor medida, señala las notas que lo distinguen «según la hypóstasis» del Padre y del Hijo.

Decíamos al comienzo que este pequeño tratado está escrito con trazo firme. Desde luego en estos dos extremos capitales de la pneumatología no hay la más mínima vacilación por parte de Gregorio: el Espíritu pertenece al mundo divino, posee la divinidad (θεότης) en plenitud y, por tanto, a Él se aplican en grado infinito todos los atributos de la Divinidad; al mismo tiempo, el Espíritu se distingue realmente del Padre y del Hijo según la hypóstasis (καθ' ὑπόστασιν). Gregorio presenta las «nociones» y «propiedades» que identifican la naturaleza y el obrar del Espíritu Santo al servicio de esta doble afirmación, insistiendo especialmente en aquellas nociones que le hacen igual al Padre y al Hijo, las «nociones comunes»; también aduce algunas «propiedades» en las que se distingue de ellos. Las nociones aducidas son numerosas, y el lenguaje es claro y rotundo. Todo esto confirma desde el análisis interno que el *Maced* fue escrito tras la decisiva clarificación doctrinal del Concilio I de Constantinopla y que está dirigido a aquellos que se resisten a aceptar esta clarificación.

3. EL SANTO QUE PROVIENE DE SANTOS

Entre las «nociones comunes» que utiliza Gregorio ocupa un lugar destacado la noción de santidad. No es extraño, pues el apelativo santo se encuentra aplicado como propio al Espíritu ya en el Nuevo Testamento (cfr. p.e., Jn 14, 26). Esta santidad y su correlativa capacidad santificadora se aplica al Espíritu santo como algo propio y, a la vez, como

10. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 3: GNO III/1, 90.

algo común. En el párrafo que vertebra nuestro estudio, llama la atención la fuerza con que Gregorio recalca la santidad del Espíritu: esta santidad es la misma que la del Padre y la del Hijo precisamente porque procede de ellos (ἀπό), que son santos por naturaleza. La santidad del Espíritu es «según la naturaleza» y en razón de la procedencia. Es la misma santidad de Dios, es decir, la santidad de las otras dos Personas y, por tanto, una santidad infinita. No se trata, pues, de una santidad adquirida o de una santidad por participación (ἐκ μετουσίᾳς) como tiene lugar en los hombres, sino de una santidad total que brota de su misma naturaleza y es ilimitada.

Gregorio ha mencionado ya este asunto en el comienzo del tratado, apoyado en su enseñanza sobre los atributos divinos y su relación con la simplicidad divina. Puesto que Dios es simple, argumenta, el Espíritu posee una santidad absoluta. En efecto, si el Espíritu pertenece a la esfera de lo divino porque procede de Dios, tiene que ser simple. Ahora bien, «si su naturaleza es simple, no ha adquirido el bien (τὸ ἀγαθόν), sino que Él mismo es la bondad, la sabiduría, el poder, la santidad (ἁγιασμός), la justicia, la eternidad, la incorrupción, poseyendo lo más elevado y sobreeminente de estos nombres»¹¹.

La enseñanza de Gregorio sobre los atributos divinos y su engarce con la simplicidad divina es de gran audacia especulativa. También el equilibrio con que sabe unir la afirmación de que podemos conocer los atributos divinos con la profunda convicción de que Dios está más allá de toda palabra y de todo concepto. Así se puede observar en sus escritos contra Eunomio: los atributos con que la Escritura designa a Dios, argumenta Gregorio, no van contra su simplicidad; en la realidad —es decir, en Dios mismo—, esos atributos son una única e infinita perfección, pero nuestra manera de conocer y de hablar necesita describir esa única perfección infinita con muchos nombres y conceptos. Cada uno de ellos dice algo de lo que Dios es; ninguno expresa adecuadamente lo que Dios es¹².

11. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 5: GNO III/I, 92.

12. Cfr. L.F. MATEO-SECO, «Atributos y simplicidad divina en el *Contra Eunomium* II de Gregorio de Nisa», en T. TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza*, EUNSA, Pamplona 2004, 381-399. La Escritura santa, argumenta Gregorio, aplica a Dios diversos nombres, cada uno con su significado propio. Estos conceptos no pueden ser sinónimos, porque sería inútil usar tantos nombres para decir lo mismo, y la Escritura no di-

En el *Maced* Gregorio utiliza la noción de simplicidad divina para subrayar que ella hace imposible que pueda haber en Dios algo recibido o por participación, es decir, algo que implique alguna mezcla. Según esto, el Espíritu Santo *ni ha adquirido* la santidad, *ni tiene* la santidad: Él *es* la santidad. Por lo tanto, el Espíritu —y ésta es la clave de la argumentación nisena—, merece recibir toda la gloria de los hombres: merece ser adorado y glorificado junto con el Padre y el Hijo, ya que Él, juntamente con ellos, es la misma santidad. De ahí que Gregorio concluya con frase lapidaria: es necesario confesar que la perfección (τελειότητα) se encuentra en el Espíritu infinita e ilimitada (ἀόριστον καὶ ἀπερίγραπτον); decir lo contrario es sencillamente una demencia¹³.

Desde la perspectiva de la simplicidad e infinitud de la Divinidad, Gregorio refiere al Espíritu el resto de los atributos divinos. El Espíritu es «bueno, poderoso, sabio, glorioso y eterno»¹⁴, pues hay que aplicar a Él todas las nociones (ἔννοιαι) comunes en Dios. Por esta razón hay que confesar también que el Espíritu Santo es «honorable, glorioso, bueno, poderoso»¹⁵.

Como es lógico, Gregorio se inserta en la argumentación de Basilio y Gregorio de Nacianzo en torno a la igualdad de honor que debe recibir el Espíritu Santo junto con el Padre y el Hijo¹⁶. En el *Maced*, Gregorio fundamenta esta ὁμοτιμία en una razón muy sugerente: la

ce cosas inútiles. Tres indicaciones precisas aporta aquí Gregorio: 1) Cada uno de estos nombres tiene su significado propio; 2) Aunque se refieren al mismo sujeto, ninguno de estos nombres es incompatible con los demás, pues añade un matiz que le es propio; 3) Estos nombres no son incompatibles con la simplicidad divina, porque, al afirmar de Dios una perfección, en la forma en que la pensamos y expresamos, sólo se encuentra en nuestra mente. El que hablemos de Dios con muchos nombres es compatible con su infinita simplicidad. Y esto no sólo porque, al hablar así, somos conscientes de que se trata de nuestro modo de entender y de hablar, sino porque la aplicación de estos nombres a Dios ni implica que Él los posea acumuladamente, como se acumula lo cuanto, ni que «participe» de ellos. La infinita perfección de Dios no puede considerarse como una acumulación de perfecciones diversas sino como una infinita y simplicísima perfección que, al mismo tiempo, las engloba y las trasciende a todas. Somos nosotros los que nos referimos a ella por medio de conceptos distintos.

13. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 7: GNO III/I, 94.

14. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 5: GNO III/I, 92.

15. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 7: GNO III/I, 93.

16. Cfr. BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu Sancto*, 5, 8; 6, 15; 17, 42 (SC 17bis, 276; 292; 396); GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio*, 41, 11 (SC 358, 338-340).

santidad de Dios. Citando el Salmo 98, 5, Gregorio recalca que la razón por la que la dignidad del Espíritu es infinita no es otra que el hecho de que su santidad es infinita¹⁷. Él es santo con la santidad de Dios; merece, pues, el culto que se rinde a Dios.

4. SPIRITUS CREATOR

Este atributo le era negado explícitamente al Espíritu Santo por los pneumatómacos. Argumentaban que, según la Escritura, es claro que el Padre es Creador y que hizo todas las cosas por medio del Hijo. Nada, en cambio, se dice del Espíritu Santo con respecto a este asunto. Por lo tanto, el Espíritu no es creador y, en consecuencia, no es igual al Padre y al Hijo.

Para contestar a este argumento Gregorio prefiere apoyarse en la «inseparabilidad» existente entre los Tres de la Trinidad, en vez de recurrir a los textos de la Escritura que hablan del Espíritu Santo como «dador de vida». Gregorio nos lega así una doctrina de la *perichóresis* muy perfilada, aunque no utilice este término. El argumento de los pneumatómacos es un argumento vano, dice Gregorio, porque jamás el Padre y el Hijo han estado sin el Espíritu Santo o separados de Él¹⁸.

Tras utilizar la ironía sobre dónde estaría el Espíritu Santo mientras el Padre y el Hijo creaban y qué habría estado haciendo si no hubiese estado con ellos en el momento de la creación, Gregorio se eleva a un tono solemne, y escribe:

«El parecer ortodoxo es éste: jamás se entiende (ἐννοεῖται) el Padre fuera (χωρίς) del Hijo, ni el Hijo se puede concebir separadamente (δίχα) del Espíritu Santo. De igual forma que es imposible venir al Padre si uno no es elevado por el Hijo (cfr. Jn 14, 8), también es imposible decir Señor Jesús a no ser en el Espíritu Santo (cfr. 1 Co 12, 3). Así pues, consiguientemente y conjuntamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son contemplados el uno juntamente con los otros en la Trinidad

17. «Τὸ τε αἴτιον τῆς ἀκαταλήπτου ἀξίας οὐδὲν ἄλλο φησιν, ἢ ὅτι ἅγιός ἐστιν» (GREGORIO DE NISA, *Maced*, 20: GNO III/I 107). Gregorio sigue la versión de los LXX.

18. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 1: GNO III/I, 98.

perfecta; y antes de toda creación y de todos los siglos y antes de cualquier pensamiento de nuestro entendimiento. El Padre siempre es el Padre, y el Hijo está en el Padre, y junto con el Hijo está el Espíritu Santo»¹⁹.

La argumentación nisena marca el camino a toda la teología trinitaria posterior. Gregorio no sólo está afirmando la unidad de la Trinidad, sino la mutua inhesión de las Personas unas en otras. La unidad trinitaria no sólo proviene de la unidad de esencia, sino también de la *perichóresis*²⁰. Según esto, las Personas divinas no sólo están unidas estrechamente, sino que son inseparables; no sólo son inseparables, sino que una Persona está en la otra en el sentido más fuerte de la expresión. Como veremos más adelante, el Niseno insiste en este tema con igual radicalidad cuando trata del Espíritu Santo como la gloria del Hijo. Su pensamiento queda expresado desde diversas perspectivas.

El pensamiento de la mutua inhesión de las Personas lleva a Gregorio a presentar la relación de ellas en la economía de la salvación en forma casi idéntica a los conocidos párrafos que San Ireneo escribe sobre este asunto, es decir, mostrando la unidad y el orden trinitario:

«El Padre es la fuente de la fuerza (δύναμις); el Hijo es la fuerza del Padre (cfr. 1 Co 1, 24) y el espíritu de la fuerza es el Espíritu Santo (...) de forma que la comunicación de la fuerza comienza en el Padre prosigue a través del Hijo, y llega a su perfección (a su cumplimiento en nosotros) en el Espíritu Santo»²¹.

5. DADOR DE VIDA

En esta enumeración de los rasgos distintivos del Espíritu Santo no podía faltar el de *dador de vida*, presente en el Símbolo del I de Constantinopla. Gregorio utiliza este concepto unido al de santificación, y lo desarrolla precisamente al hablar de la nueva vida que el Es-

19. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 12: GNO III/I, 98-99.

20. He estudiado el origen patrístico y la importancia de esta cuestión en *Perichóresis y circuminsessio*, *ScrTh* 35 (2003) 507-515.

21. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 13: GNO III/I 99-100.

píritu otorga en el bautismo. Así que la perspectiva es la de «dador de vida sobrenatural». Pero el poder santificador del Espíritu y el poder de dar la vida sobrenatural están tan unidos al poder creador, que son inseparables. En efecto, en el Bautismo no sólo se nos otorga una verdadera vida nueva, sino una vida que no está abocada a la muerte y que incluye, tras la resurrección, la incorruptibilidad del cuerpo, gracia incluida en nuestra unión eterna con la Trinidad. La fuerza vivificadora del bautismo, argumenta Gregorio, no está en el agua, sino en el Espíritu: quien vivifica a los bautizados es el Espíritu Santo conforme a aquello de Jn 6, 63)²².

6. EL ESPÍRITU ES EL QUE DA LA VIDA

Gregorio vuelve a recordar aquí la dimensión trinitaria de nuestra salvación, y especialmente la obra del Espíritu Santo, que es el santificador. La gracia vivificadora proviene de la fuente, que es el Padre, es administrada por el Hijo Unigénito, que es la resurrección y la vida (cfr. Jn 11, 25), y alcanza su cumplimiento en el hombre por obra del Espíritu Santo²³. Así pues, concluye Gregorio, si la vida nos viene por el bautismo y el bautismo se realiza en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, ¿cómo éstos se atreven a minusvalorar al Espíritu Santo, que es el donante, y la vida que es el don otorgado por Él?²⁴ Lo propio de la naturaleza divina es que sea dadora de bienes, mientras que ella no necesita recibir ningún don. Así es el Espíritu Santo; Él es el santificador que no necesita ser santificado; dador de vida, que no necesita recibirla, es decir, Él es Dios²⁵.

22. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 19: GNO III/I, 105.

23. Huelga decir que el argumento sigue de cerca cuanto ha dicho Basilio en su *De Spiritu Sancto* apoyándose en la teología bautismal (cfr. BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu Sancto*, 18, 47: la bondad y la santidad se difunden desde el Padre hasta alcanzar al Unigénito por medio del Hijo. Comenta C. Moreschini: «Dunque, il Padre è l'origine della bontà, della santificazione, della dignità regale: queste prerogative raggiungono lo Spirito attraverso il Figliio, del quale si sottolinea la funzione mediatrice anche all'interno della natura divina, sia nel Nisseno, sia in Basilio» (C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, cit., 562, n. 47).

24. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 19: GNO III/I 106.

25. Cfr. *ibid.*

7. LA GLORIA DEL ESPÍRITU SANTO

El tema de la gloria tiene una gran importancia en la pneumatología nisena. Y no sólo porque el honor que se tributa al Espíritu en la tradición es prueba de su igualdad con el Padre y con el Hijo, sino también porque Gregorio concibe al Espíritu como la gloria que reposa sobre Cristo y sobre el Verbo.

Como era de rigor, en el *Maced*, Gregorio utiliza reiteradamente la homotimia con que la Iglesia venera al Espíritu Santo como argumento para mostrar su divinidad. Así lo han hecho, entre otros, San Basilio, San Gregorio de Nacianzo y el Concilio I de Constantinopla. Pero, al mismo tiempo, utiliza el concepto de «gloria» en una perspectiva, que resulta muy sugerente. El Espíritu es la gloria del Hijo. Es decir, no sólo deducimos que el Espíritu Santo es Dios por el hecho de recibir igual honor y gloria, sino porque Él es la gloria, el resplandor del Hijo. Por esta razón, dice Gregorio, «quien recibe al Espíritu Santo conoce en este mismo Espíritu la gloria del Unigénito y, al conocer al Hijo, conoce la imagen del Infinito», es decir, conoce al Padre²⁶.

La afirmación de que el hombre conoce la gloria del Unigénito en el Espíritu está indicando que el Espíritu es el Revelador del Hijo, porque Él es el resplandor del Hijo. Se trata de una afirmación cargada de profundas consecuencias. Este pensamiento es inseparable de este otro: existe una relación tan estrecha entre el Espíritu y el Verbo, que el Espíritu ha de entenderse no sólo como el Espíritu de Cristo, sino también como resplandor del Verbo. Estimo que aquí se recoge, además, un pensamiento muy querido para Gregorio y que está relacionado de su visión de la unidad de la Iglesia. El Espíritu Santo no sólo es la gloria del Unigénito, sino que convoca a todos a la unidad.

Comentando la oración de Cristo por la unidad (Jn 17, 21), escribe:

«El vínculo de esta unidad es la gloria (τὸ συνδευτικὸν τῆς ἐνό-
τετος ταύτης, ἡ δόξα ἐστὶ). Ninguna persona prudente, si ha con-

26. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 20: GNO III/I 107. Es un pensamiento que encontramos también en San Basilio: «El Paráclito, como el sol que ilumina el ojo purificado, mostrará en sí mismo a la Imagen del invisible, y en la bienaventurada contemplación de la Imagen, tú verás la indecible belleza del Arquetipo» (*De Spiritu Sancto*, 9, 23).

siderado las palabras del Señor, negará que el Espíritu Santo es llamado *gloria*. Él dice, en efecto: *La gloria que tú me diste se la he dado yo a ellos* (Jn 17, 22). Él dio la gloria realmente a los discípulos, cuando les dijo: *Recibid el Espíritu Santo* (Jn 20, 22). Él recibió esta gloria que ya poseía desde siempre, antes que el mundo existiese (cfr. Jn 17, 5), Él que se había revestido de la carne humana. Y puesto que esta naturaleza fue glorificada por el Espíritu, la transmisión de la gloria del Espíritu se actúa con respecto a todo aquello que le es connatural, comenzando por los discípulos. Por esta razón dice: *La gloria que tú me diste, yo se la he dado a ellos, para que sean una sola cosa, como nosotros somos una sola cosa, yo en ellos y tú en mí, para que ellos sean consumados en la unidad* (Jn 17, 22-23)²⁷.

Dos grandes perspectivas enmarcan el párrafo citado: 1) La relación entre el Espíritu Santo y Cristo; 2) La relación entre el Espíritu Santo y la unidad de los discípulos, es decir, la unidad de la Iglesia. Las dos perspectivas convergen hacia la consideración del Espíritu Santo como causa de unidad, como gloria y como glorificador²⁸.

Notemos, en primer lugar, las denominaciones que recibe aquí el Espíritu Santo: *gloria y vínculo de unidad*. Gregorio está contemplando a la vez la unidad intratrinitaria, la unidad de los discípulos y la unidad de la Iglesia en el cielo. Los tres aspectos de esta unidad se realizan por el Espíritu, calificado aquí como vínculo de unidad. Fue un tópico distinguir la teología trinitaria oriental de la occidental basándose, entre otras cosas, en que la oriental sitúa al Padre como causa de la unidad intratrinitaria, mientras que la occidental sitúa esta unidad en el Espíritu Santo, al que considera amor y vínculo de unidad²⁹. La observación es verdadera, pero las diferencias existentes entre ambos planteamientos no se deben exagerar. El pensamiento de Gregorio no deja lugar a dudas en este texto: el Espíritu es el vínculo (τὸ συνδετικὸν) de toda la unidad de que se está hablando en Jn 17, 21, es decir, de la unidad intratrinitaria, y de la unidad de los discípulos con el Padre y el Hijo. El Espíritu

27. GREGORIO DE NISA, *In Canticum XV*: GNO VI, 467.

28. Gregorio subraya poderosamente el papel del Espíritu Santo en la santificación y en la unidad. Es el Espíritu el que realizará la unidad consumada del cuerpo de Cristo en el día de la resurrección universal. Se trata de un pensamiento en el que Gregorio permanece constante al considerar Jn 17, 21-23. Cfr. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'hérmeutique biblique*, Paris 1983, esp. 191.

29. Cfr., p.e., SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* VI, 5, 7.

Santo es llamado también la *gloria*. Él es el santificador y el glorificador, entre otras razones, porque Él es el que ha *glorificado* a Cristo resucitándolo de entre los muertos.

En el párrafo que venimos comentando, la relación entre el Espíritu y Cristo es vista, a su vez, desde diversas perspectivas. En primer lugar, hay una relación eterna entre el Verbo y el Espíritu: según Jn 17, 5, el Verbo poseía esta *gloria* desde siempre, antes de que el mundo existiese; también la carne de Cristo ha sido glorificada por el Espíritu. Y ya que los discípulos son «connaturales» con la carne a Cristo, éste les otorga su gloria, para que sean consumados en la misma unidad con que están unidos Padre e Hijo en el vínculo del Espíritu. Gregorio cita la aparición pascual como fehaciente de que Jesús entrega su Espíritu a los discípulos también en cuanto «gloria».

Esta visión queda plasmada también en la Homilía *In Illud*. En esta homilía, el Espíritu Santo es llamado también «gloria» y su actuación es entendida como el vínculo que une a los hombres con Cristo y, en consecuencia, con Dios:

«Lo que sigue en el Evangelio también es coherente con lo que se ha dicho. *Les he dado la gloria que Tú me diste* (Jn 17, 22). Pienso que llama Gloria al mismo Espíritu Santo, que dio a los discípulos mediante la acción de soplar (cfr. Jn 20, 22), pues los que son diferentes no se pueden unir de otra forma más que siendo unidos en la unidad del Espíritu. Pues *si alguien no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Él* (Rm 8, 9). El Espíritu es gloria, como dice en otro lugar, dirigiéndose al Padre: *Glorifícame con la gloria que tuve cabe Ti desde el principio, antes de que el mundo existiese* (Jn 17, 5).

El Dios Verbo que antes de la existencia del mundo ya poseía la gloria del Padre, después, en los últimos días, se ha hecho carne. Era conveniente que la carne, por su unión con el Verbo, se hiciese aquello mismo que era el Verbo. Esto tiene lugar recibiendo aquello mismo que el Verbo tenía antes de la existencia del mundo. Eso era el Espíritu Santo. Pues no hay otra cosa anterior a los siglos fuera del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Por esta razón dice aquí también: *Les he dado la gloria que Tú me diste*, para que a través de ella estén unidos a mí y, por medio de mí, a Ti»³⁰.

30. GREGORIO DE NISA, *In illud tunc et ipse Filius*, GNO III/II, 21-22.

A nadie se oculta que estas afirmaciones nisenas en torno al Espíritu como gloria del Verbo son de gran importancia a la hora de hablar de la inseparabilidad existente entre el Espíritu y el Verbo. El Espíritu Santo es el Espíritu del Verbo, el que ya poseía antes de la creación del mundo, la gloria que descansaba sobre Él antes del origen de todo, el que ha glorificado su carne y el que nos glorificará a nosotros uniéndonos precisamente a Cristo. El vínculo de la unidad es la gloria, es decir, el Espíritu³¹.

Gregorio piensa también que la glorificación de la carne de Cristo tiene mucho que ver con la unión hipostática: no es que la carne de Cristo deje de ser carne humana en la glorificación, sino que su gloria se debe a que llegan hasta ella, en la medida de lo posible, los atributos del Verbo³². Eso es lo que significa la frase: *Era conveniente que la carne, por su unión con el Verbo, se hiciese aquello mismo que era el Verbo*. La gloria del Verbo se trasfunde al cuerpo resucitado en cuanto esto es posible; y, al mismo tiempo, esta glorificación es también obra del Espíritu, pues no en vano se dice en el Nuevo Testamento que Jesús resucitó con la fuerza del Espíritu (cfr. Rm 1, 4).

31. En su estudio sobre el *Ad Ablabium*, G. Maspero estima que la consideración del Espíritu Santo como gloria permite una comprensión profunda de la parte pneumatológica del *Abl* hasta el punto de que puede servir de clave interpretativa de todo el tratado, entre otras razones, porque Gregorio «usa la coordinazione contro la subordinazione eunomiana» (G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, 2004, 306).

32. Ambos aspectos se conjugan perfectamente en Gregorio a la hora de hablar de la exaltación de Cristo en la Resurrección: la «divinización» que corresponde a la Humanidad del Señor por haber sido asumida por el Verbo, y la glorificación que tiene lugar por la acción del Espíritu Santo. A este respecto es verdaderamente elocuente el comentario niseno a Flp 2, 9: La naturaleza humana de Cristo ya es exaltada por la unión con el Verbo, pues esa unión es fortísima: hace «un uno» de las dos naturalezas. Por eso, Aquel que está por encima de todo nombre tiene nombre en Cristo y lo humano de Cristo tiene *un nombre que está sobre todo nombre* (cfr. *Adv. Apollinarem*, 21: GNO III/1 160-161). Comenta J. Bouchet —y el comentario es de gran interés— que Gregorio considera que las dos naturalezas de Cristo, por la unión hipostática, realizan un cierto tipo de unidad. Y continúa: «On peut remarquer aussi que dans la pensée de Grégoire cette εὐωσις tend à se parfaire: réalisée au plan des natures des l'Incarnation (...) après Pâques la forma servi reçoit la gloire de la divinité» (J. BOUCHET, «Vocabulaire de l'union chez Grégoire de Nysse», *Revue Thomiste* 68 [1968] 538). La importancia de esta visión es obvia: la glorificación de Cristo proviene, por así decir, de su propia intimidad divina, cuya gloria hace «claro» su cuerpo; nuestra resurrección es, en cierto sentido, participación de esa gloria, pues el cristiano, ya por el bautismo muere y resucita con Cristo (cfr. *Oratio Catechetica Magna*, 35: SC 453, 302-312).

8. LOS RASGOS DISTINTIVOS DEL ESPÍRITU

Pienso que cuanto Gregorio dice en torno al Espíritu Santo en cuanto gloria de Cristo es de suma importancia para profundizar en su pensamiento sobre las relaciones intratrinitarias. En los párrafos citados, Gregorio, sin decirlo explícitamente, insinúa ya algo de lo que es necesario considerar como «propio» del Espíritu Santo, es decir, como aquello en lo que se manifiesta su distinción real del Padre y del Hijo. Lógicamente esos «rasgos» manifiestan y están en dependencia de su procesión eterna, que es distinta de la del Hijo.

En el *Maced* encontramos también algún párrafo en el que Gregorio destaca la actuación del Espíritu en la economía, completando así aquellos rasgos con que se distingue de las otras dos Personas divinas. Helos aquí:

«Tú dirás que (el Espíritu Santo) es absolutamente inmortal, que no cambia y es inmutable, que siempre es bello, que no necesita la gratitud de nadie, que lleva a cabo todo en todos como quiere, que es santo, que es guía principal (ἡγεμονικόν), recto, verdadero (ἀληθινόν), que escruta las profundidades de Dios (cfr. 1 Co 2, 10), que procede (ἐκπορεύομενον) del Padre (cfr. Jn 15, 26), que recibe (λαμβάνομενον) del Hijo (cfr. Jn 16, 14), o cualquier otra cosa parecida»³³.

Gregorio comienza utilizando «naciones comunes» de la divinidad, para pasar después a lo que distingue al Espíritu Santo de las otras dos Personas. Recuerda primero su santidad, que es nombre propio suyo, para referirse a Él después como Espíritu «principal», quizás en cita implícita del Sal 50, 14, y prosigue hablando de la relación esencial del Espíritu con la verdad en cita implícita de los pasajes joánicos en los que se califica al Espíritu como *Espíritu de la verdad*³⁴. Se trata del Espíritu de quien San Pablo dice que escruta las profundidades de Dios (cfr. 1 Co 2, 10). Son rasgos que no se aplican más que al Espíritu Santo. Desde luego los tres rasgos finales con que Gregorio describe al Espíritu son propios y exclusivos de Él, y no pueden aplicarse a otra Persona: conocer las profundidades de Dios, proceder del Padre, recibir del Hijo.

33. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 10: GNO III/I, 197.

34. Cfr. Jn 14, 17; 15, 26.

9. LA TRIPLE LLAMA Y EL ORDEN TRINITARIO

Unidad y distinción. Distinción y, por lo tanto, orden trinitario. Este orden según el cual llamamos al Espíritu Santo la tercera Persona implica connumeración, no subnumeración³⁵. Se trata de una distinción que no establece desigualdad alguna entre las Personas, pero que implica orden, puesto que la distinción tiene lugar por la procedencia, y sería absurdo invertir el orden en la procedencia: el Espíritu es el que procede del Padre, no es el Padre el que procede del Espíritu. Por su procedencia, el Espíritu Santo es, en efecto, la tercera Persona.

También San Basilio³⁶ y San Gregorio de Nacianzo³⁷ se habían ocupado de este asunto. Gregorio coincide con ellos, como no podía ser menos y utiliza la imagen de las tres llamas o tres lámparas para mostrar la igualdad de la Divinidad, la distinción de las Personas y el orden intratrinitario. Explica Gregorio: es como si alguien viese una llama en tres lámparas y que una fuese la causa de las otras dos: de aquí no podría deducir que la última tiene menos calor que la primera. Y como está escribiendo contra los pneumatómacos, puntualiza que es absurdo pensar que la primera lámpara tiene el máximo calor, que la segunda tiene menos y que la tercera ya ni siquiera tiene calor³⁸. Es absurdo, pues, pretender que no se debe creer que el Espíritu Santo es Dios por el hecho de ser la tercera Persona.

Gregorio utiliza la misma imagen en otros lugares³⁹. Anota C. Moreschini que Gregorio utiliza aquí la imagen de las tres luces con toda la precisión necesaria para referirla al misterio trinitario⁴⁰. En efecto, Gre-

35. También en este terreno, anota C. Moreschini, el lenguaje niseno parece ser estrictamente técnico. De hecho, el mismo Basilio había defendido en el *De Spiritu Sancto* 17 que el Espíritu Santo debe connumerarse (συναριθμῆναι) con las otras dos Personas, rechazando la doctrina de los pneumatómacos, según la cual el Espíritu Santo debía estar subnumerado (ὑπαριθμῆναι) en un plano inferior a ellos (cfr. C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, cit., 546, n. 15). Gregorio trata este asunto más por extenso en el *Abl* (cfr. G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, cit., 215-221).

36. Cfr. SAN BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 17-18: SC 17bis, 392-414.

37. Cfr. SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio*, 31, 19: SC 250, 308-312.

38. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 6: GNO III/I, 92-93.

39. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Abl*, 21 GNO III/I, 56; *Contra Eunomium* I, 179-180. La imagen de las tres llamas es utilizada aquí en igual sentido y con igual lenguaje: atribuyendo al Padre la «causa» y al Hijo la preposición «por medio de». Cfr. G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, cit., 284-294.

40. C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, cit., 346, n. 14.

gorio puntualiza que está suponiendo que la causa (αἰτία) de la tercera luz es la primera llama que fluye hasta ella difundiéndose por medio de la segunda (ἐκ διαδόσεως διὰ τοῦ μέσου). El Padre es, pues, la única «causa», la fuente y origen de toda la Trinidad. Esta fuente llega hasta la tercera lámpara a través de la segunda, es decir, a través del Hijo.

Huelga hacer hincapié en el hecho de que esta precisión de lenguaje y de imágenes para significar la procesión del Espíritu es propio de una pneumatología perfectamente delineada en sus rasgos esenciales. Gregorio no sólo está atento a defender la divinidad del Espíritu Santo, sino que se adentra en la reflexión sobre el modo de su procedencia. Según la imagen que utiliza aquí, el Espíritu Santo procede de la primera llama como de su *causa*; procede de la segunda llama, como aquello *por medio de lo cual* se difunde el poder de la segunda causa. Esto quiere decir, como se subraya en la pneumatología de estos últimos siglos, que el Padre ha de considerarse como *fons et origo totius Trinitatis* y que la procesión del Espíritu, en su relación con el Hijo, ha de entenderse en este marco de unicidad fontal del Padre, unicidad fontal que no se opone al hecho de que la procesión del Espíritu tenga lugar a través del Hijo.

Esto supone un orden que nunca se puede cambiar: el Espíritu Santo no puede considerarse jamás como segunda Persona. El Espíritu es siempre la tercera Persona en razón de su procedencia, conforme queda expresado en el modo en que Gregorio utiliza la imagen de las tres llamas. El hecho de que el Espíritu sea numerado siempre como tercera Persona, no significa que no sea Dios, pues el hecho de que es Dios se deduce de las «nociones» que comparte con el Padre y el Hijo⁴¹.

Hemos visto ya cómo Gregorio se apoya en estos atributos para defender la divinidad del Espíritu Santo. Así lo hace en forma emblemática al considerarlo creador. La diferencia existente entre los Tres, afirma Gregorio, proviene del orden y de la distinción de hipóstasis, y de nada más.

«Por esta razón, no admitimos ninguna diversidad en ninguna cosa fuera de la que proviene del orden y de la distinción de hipóstasis (ἐκ τῶς τῆς κατὰ τάξιν καὶ ὑπόστασιν διαφορᾶς). Sólo decimos que

41. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 6: GNO III/I, 92-93.

en la sucesión (ἀκολουθία) (el Espíritu Santo) se enumera el tercero, tras el Padre y el Hijo; es también el tercero en el orden que nos ha enseñado la tradición»⁴².

No hay más diferencia entre las divinas Personas que aquella que proviene del orden y distinción de las hipóstasis. La afirmación nisena no puede menos de evocarnos el axioma del Concilio de Florencia sobre la identidad de naturaleza y de acción entre las tres Personas divinas⁴³. Pero precisamente porque las procesiones son reales es necesario aceptar que existe una ἀκολουθία entre las Personas.

J. Daniélou realizó un importante estudio sobre los diversos significados del término ἀκολουθία en Gregorio de Nisa, analizando la relación de este concepto con la lógica, la cosmología, la historia y la exégesis⁴⁴. Según J. Daniélou, con el término ἀκολουθία nos encontramos ante «la palabra clave de una teología preocupada sobre todo por subrayar las conexiones existentes en todos los campos de la realidad y que, desde este punto de vista, constituye uno de los esfuerzos de sistematización teológica más fuerte que se han hecho»⁴⁵. La importancia de este concepto no hace más que subrayar la importancia que la taxis trinitaria encuentra en el pensamiento de Gregorio de Nisa. Hay ἀκολουθία en el seno de la Trinidad, porque hay un principio fontal, el Padre, de quien proceden las otras dos Personas. Se trata, insistamos, de ἀκολουθία en las Personas; no en la naturaleza. Las «naciones comunes» a la Divinidad se encuentran por igual en los Tres. Por esa razón, los Tres merecen el culto de latría⁴⁶.

10. LA DESCRIPCIÓN DE UN «FILIOQUISMO» AVANT LA LETTRE

Es usual en la pneumatología contemporánea subrayar los riesgos de «filioquismo» que se pueden seguir de una aceptación mostrenca del

42. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 14: GNO III/I, 100.

43. Me refiero a la afirmación de que en Dios todo es lo mismo menos donde hay oposición de relación (cfr. CONC. FLORENTINUM, *Decretum pro Iacobitis* [4.2.1442]).

44. Cfr. J. DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nyse*, Brill, Leiden 1970, 19-50.

45. J. DANIELOU, *cit.*, 49.

46. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 14: GNO III/I, 100.

Filioque, tema sobre el que ha corrido tanta tinta. Se trata de una concepción de las relaciones intratrinitarias en las que el Espíritu Santo quedaría considerado como un «añadido» a las Personas del Padre y del Hijo. Según esto, Padre e Hijo estarían ya constituidos como Personas por la relación de generación, como un círculo cerrado, al que se añadiría después, como un apéndice, la procesión del Espíritu Santo⁴⁷. El fenómeno no es nuevo. He aquí cómo lo describe Gregorio en este pequeño tratado referido a los pneumatómacos:

«Pero dirás: Yo, mientras pienso en el Padre, abarco con esta expresión también al Hijo. Pero, te suplico, ¿acaso no consideras también al Espíritu Santo al pensar en el Hijo? No me puedes negar esto. ¿Cómo puedes confesar al Hijo si no es en el Espíritu Santo? ¿Cómo se puede separar el Espíritu Santo del Hijo, de forma que, al adorar al Padre, no se realice al mismo tiempo la adoración del Hijo y del Espíritu?»⁴⁸.

Los penumatómacos han captado muy bien que el concepto de Padre incluye al concepto de Hijo y, por tanto, que ambos conceptos son inseparables. Por esta razón estiman que pueden considerar la relación paterno-filial sin tener en cuenta el Espíritu Santo. En esta concepción, obviamente, la tercera Persona aparece un como un «apéndice» que adviene a esta relación una vez constituida. La fina descripción nisena de la posición pneumatómaca no puede menos de suscitar una sonrisa por lo actual que resulta. La refutación de Gregorio también es clara y no es necesario insistir en ella. Una vez más nos sale al paso la concepción del Espíritu como gloria y revelador del Hijo.

11. LA MUTUA INHESIÓN DE LAS PERSONAS

Orden, distinción, igualdad. En el *Maced* se encuentran párrafos en los que esta igualdad es subrayada afirmando la inseparabilidad de las tres Personas. El párrafo más extenso y enérgico se encuentra precisamente como introducción al tratamiento de la relación del Espíritu San-

47. Sobre este asunto, cfr. J.-M. GARRIGUES, «À la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme», *Irénikon* 69 (1996) 195; L.F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 2004.

48. GREGORIO DE NISA, *Maced*, 21: GNO III/110.

to con la creación. La objeción de los pneumatómacos nos es conocida: en ningún texto de la Escritura aparece explícitamente que el Espíritu acompañe al Padre y al Hijo en la obra de la creación; síguese que no es igual a ellos. Es lógico que Gregorio, antes de contestar directamente a esta objeción, siente las bases de lo que es una auténtica *perichoresis* trinitaria⁴⁹:

«Así pues, consiguiente (ἀκολουθῶς) y conjuntamente, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son conocidos siempre el uno en relación con los otros (μετ' ἀλλήλων) en la perfecta Trinidad; y antes de toda creación y antes de todos los siglos y antes de toda percepción de nuestro conocimiento. El Padre es siempre el Padre, y el Hijo está en el Padre y junto con el Hijo el Espíritu Santo. Si pues, éstos están los unos con los otros inseparablemente, ¿qué estupidez es la de aquellos que se atreven a separar durante algún tiempo aquello que es indiviso e inseparable hasta el punto de atreverse a decir que sólo el Padre hizo todas las cosas por medio de sólo el Hijo sin el Espíritu Santo (...)»⁵⁰.

La ἀκολουθία trinitaria exige considerar conjuntamente a las tres divinas Personas. Sin utilizar el verbo περιχωρέω, Gregorio, por su cercanía a Jn 17, 21-23, está argumentando desde la perspectiva de una perfecta inhesión de las Personas divinas entre sí. Esta mutua inhesión exige que, aunque no se diga explícitamente en la Escritura, sea necesario afirmar que el Espíritu Santo está siempre presente en toda acción de Dios. Al mismo tiempo, hay que afirmar que el orden trinitario es inmutable: el Padre siempre es Padre y el Hijo es siempre Hijo. Es pues necesario considerar siempre a las Personas divinas en este orden (ἀκολουθῶς), que no es intercambiable, porque el orden brota de las procesiones de origen.

49. En torno a esta cuestión la enseñanza neotestamentaria es clara y los textos bien conocidos (cfr. Jn 10, 30; 10, 38; 14, 11; 17, 21-23). Frecuentemente los Padres vieron en este texto no sólo la mutua inmanencia del Padre y del Hijo, sino también la presencia del Espíritu Santo. Así sucede con Gregorio de Nisa, para quien la gloria de que aquí habla el Señor es el Espíritu Santo, el cual causa esa unidad en los discípulos que pide el Señor precisamente al divinizarlos. He estudiado este asunto en *Perichóresis y circuminsessio*, ScrTh 35 (2003) 507-515.

50. GREGORIO DE NISA, *Maced* 12: GNO III/I, 98-99.

12. CONCLUSIÓN

En este tratado, la visión pneumatológica de Gregorio presenta explícitas y bien definidas las líneas maestras de su pensamiento, tanto en lo que respecta a la teología trinitaria, como en lo que respecta a la cristología y a la antropología. Se trata de la gran teología que se había plasmado sobriamente en el Símbolo de Constantinopla I y que seguirá ampliándose hasta llegar a una perfecta formulación pneumatológica: el Espíritu Santo es Señor y dador de vida, que procede del Padre. Él es el infinitamente santo y santificador. Él es el glorificador. Él es la «gloria» del Hijo que revela la gloria de la Trinidad; en Él todo encuentra santidad y unidad, pues Él es el que une con el Hijo y, a través del Hijo, con el Padre.

El *Maced* es uno de los tratados menores de Gregorio de Nisa, y por su estilo y contenido ha de relacionarse con los otros pequeños tratados trinitarios, como p.e., el *Ad Ablabium quod non sint tres dii*, el *Ad Eustathium de sancta Trinitate*, o el *Ad graecos ex communibus notionibus*. En este conjunto de pequeños tratados se encuentra una rica doctrina teológica y en ellos vierte Gregorio su gran capacidad de sintetizar una cuestión y de responderla. Vistos en su conjunto, estos pequeños tratados, constituyen una contribución importante a la explicación de la conocida fórmula trinitaria, *μία ουσία, τρεις hypostaseis* —una sustancia, tres hypóstasis—, tan querida para los Capadocios; vistos en el universo del pensamiento niseno, la estructura y concreción de estos escritos, que vienen pedidas por las circunstancias y casi siempre por las luchas en que el Niseno se vio envuelto, se nos asemejan a las conocidas *cuestiones disputadas*, donde un maestro centraba su atención en un punto bien determinado, de particular relieve e interés.

Así sucede con el *Maced*. Gregorio escribe un pequeño tratado sobre la divinidad del Espíritu Santo frente a los pneumatómacos, pero al hacerlo no sólo da una lección sobre las razones en que se apoya la fe en la divinidad del Espíritu Santo sino que se adentra en la consideración de su unidad con el Padre y el Hijo y en su distinción de ellos. Se adentra, y esto es verdaderamente sugerente, en la consideración de su procedencia y lugar que ocupa en la vita intratrinitaria. Lo hace, eso sí, con una gran prudencia, sin querer alejarse de las expresiones de la Escritura-

ra: el Espíritu procede del Padre (cfr. Jn 15, 26) y recibe del Hijo (cfr. Jn 16, 14) y es enviado (cfr. Jn 14, 26 y 15, 26). Él es la gloria y el glorificador (cfr. Jn 17, 4-5).

Lucas F. MATEO-SECO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.