

Recibido 30 de septiembre de 2016 / Aceptado 24 de enero de 2017

**EL ESPÍRITU SANTO: ALIENTO DE VIDA, COMUNIÓN  
ACTIVA Y CAPACITADOR DE POSIBILIDADES EN BASILIO  
DE CESAREA,  
RICARDO DE SAN VÍCTOR Y NICOLÁS DE CUSA<sup>1</sup>.**

THE HOLY SPIRIT: BREATH OF LIFE, ACTIVE COMMUNION  
AND CREATOR OF POSSIBILITIES IN BASILIO DE CESAREA,  
RICARDO DE SAN VÍCTOR Y NICOLÁS DE CUSA.

**M<sup>a</sup> JESÚS HERNÁNDEZ BASTIDA<sup>2</sup>**

*Resumen:* Perspectiva de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad, como Aliento- Dador de vida, Comunión- Relación y Creador de posibilidades dentro de la específica relación del mundo y Dios. En esta reflexión pneumatológica nos dejamos guiar por Basilio de Cesarea y su centralidad en el Espíritu como Aliento de Vida, Ricardo de San Víctor y el Espíritu como relación-comunión, condilectus del Padre y el Hijo, y Nicolás de Cusa, donde el Espíritu es el generador distintivo de posibilidades en la acción creadora de la Trinidad.

*Palabras clave:* Espíritu, relación, comunión, creación.

*Abstract:* The article attempts an approach to the Third Person of the Holy Trinity, as Breath-Giver of life, Communion-Relationship and Creator of possibilities within the specific relatedness between the world and God. In this pneumatological consideration we are guided by Basilio de Cesarea and his centrality in the Spirit as Breath of Life, Ricardo de San Víctor and the Spirit as relationship-communion, condilectus of the Father and the Son, and Nicolás de Cusa, who finds in the Spirit the distinctive possibility-generator in the creating action of the Trinity.

*Keywords:* Spirit, relation, communion, creation.

---

<sup>1</sup> El artículo forma parte del proyecto de tesis: Espíritu Santo y Creación. Misión distintiva del Espíritu Santo en la creación de un mundo en evolución. Del programa de Doctorado en Artes y Humanidades, en la Universidad de Murcia y el Instituto Teológico de Murcia.

<sup>2</sup> Murcia, 18 de diciembre de 1957. Licenciada en Teología Fundamental. Profesora de EEMM, Murcia, España. mrjesus22@gmail.com.

Esta reflexión sobre el Espíritu Santo, revelado en el acontecimiento pascual desde su inefable misterio de amor Paterno-Filial, la abordaremos desde la consideración que las primeras páginas de la Biblia en el libro del Génesis hace sobre el Espíritu de Dios, que se nos muestra como la fuerza original y fecunda, el Espíritu como el Aliento de Dios que insufla vida en la Tierra: “Entonces el Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo” (Gén 2,7)<sup>3</sup>. El Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento aparece como una forma de manifestar la presencia y la acción del único Dios. “En este sentido, el Espíritu se entiende como el poder vivificante y energizante de Dios”<sup>4</sup>.

El Espíritu, *ruah*, aparece en el Antiguo Testamento como principio de vida, que abre a lo nuevo y forma la unidad del proceso vital en cuanto que viene del Dios vivo. “La tierra era un caos informe; sobre la faz del abismo, la tiniebla. Y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas” (Gén 1, 2); “Por la palabra del Señor se hizo el cielo; por el aliento de su boca, sus ejércitos” (Sal 33, 6); “Escondes el rostro y se espantan; les retiras el aliento y perecen y vuelven al polvo. Envías tu aliento y los recreas y renuevas la faz de la tierra” (Sal 104,29-30); “Porque el Espíritu del Señor llena la tierra y, como da consistencia al universo, no ignora ningún sonido” (Sab 1, 7); “En efecto, es un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, móvil, penetrante, inmaculado, lúcido, invulnerable, bondadoso, agudo, incoercible, benéfico amigo del hombre, firme, seguro, sereno, todopoderoso, todo vigilante, que penetra todos los espíritus inteligentes, puros, sutilísimos” (Sab 7, 22-24).

En el libro de Job queda puesto de manifiesto dicho sentido dado al Espíritu de Dios: “El soplo de Dios me hizo, el aliento del Todopoderoso me dio vida” (Job 33, 4)<sup>5</sup>. También en este sentido Isaías describe a Dios como el que: “Así dice el Señor Dios, que creó y desplegó el cielo, afianzó la tierra con su vegetación, dio el respiro al pueblo que la habita y el aliento a los que se mueven en ella” (Is 42, 5).

La percepción del Aliento divino está íntimamente interconectada en los Salmos con la Palabra de Dios, cuando se hace referencia a la creación del universo: “Por la palabra del Señor se hizo el cielo; por el aliento de su boca, sus ejércitos” (Sal 33,6)<sup>6</sup>. Y este Espíritu de Dios sigue teniendo un fuerte

<sup>3</sup> Cf. Ecl 12, 7.

<sup>4</sup> D. EDWARDS, *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Verbo Divino, Navarra, 68.

<sup>5</sup> Cf. Job 34, 14-15.

<sup>6</sup> Cf. Sal 104, 27; Sal 139, 7-10.

sentido de vivificador, dador de vida, en el profeta Ezequiel: “Esto dice el Señor a esos huesos: Yo os voy a infundir espíritu para que reviváis” (Ez 37,5)<sup>7</sup>.

El Espíritu de Dios, Aliento divino, lo encontramos en el libro de la Sabiduría íntimamente relacionado con la Sabiduría divina y el Amor de Dios. El libro comienza revelando el papel creador del universo por parte del Aliento de Dios: “Porque el Espíritu del Señor llena la tierra y, como da consistencia al universo, no ignora ningún sonido” (Sab 1,7). Dios crea el mundo y mantiene su existencia por el Espíritu que habita en él y además el mundo es sustentado por el Amor de Dios<sup>8</sup>. En el libro de Judit queda expresada de manera bellísima la vinculación entre la Palabra creadora y el Aliento de Dios: “Que te sirva toda la creación, porque lo mandaste y existió, enviaste tu aliento y la construiste, nada puede resistir a tu voz” (Jdt 16,14).

El Aliento de Dios, el Espíritu, en la tradición bíblica es el que mantiene con vida a las creaturas. El envío del Aliento divino es lo que crea y renueva todo lo existente. Podemos afirmar que la creación y la renovación del mundo son obra del Espíritu vivificante.

En consonancia con la Escritura, la pneumatología de la época patristica está marcada por un claro matiz dinámico. El Espíritu se menciona junto con el Padre y el Hijo en la fórmula bautismal. Y al afirmar la unidad de operación entre la Palabra y el Espíritu en la incipiente doctrina trinitaria se genera una vacilación que lleva a identificar al Espíritu con la Palabra o con la sabiduría de Dios<sup>9</sup>. Será Basilio de Cesarea (330-379), el primero de los Padres Capadocios, quien de alguna forma inicie y marque la pauta de dinamicidad en la reflexión pneumatológica.

## 1. Basilio de Cesarea. Dios como comunión y el Espíritu como Aliento de Dios

En su obra *Contre Eunome*, asocia las obras del Espíritu Santo con el hecho de dar vida, completar y santificar<sup>10</sup>, y toda su obra se encuentra entreverada por estas mismas afirmaciones. En *El Espíritu Santo*, habla

<sup>7</sup> Cf. Is 37, 8-10.

<sup>8</sup> Cf. Sab 11, 24; Sab 12, 1.

<sup>9</sup> TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *A Autólico*, Ciudad Nueva, Madrid 2004, I 13, 7, 87; II 15, 5, 137.

<sup>10</sup> BASILIO DE CESAREA, *Contre Eunome*, Schr Les Éditions Du Cerf, Paris 1983, III, 4, 157.

de la creación cuando afirma que “el Espíritu Santo en toda operación está unido y es inseparable del Padre y del Hijo”. Las personas divinas actúan en comunión o *koinonia* cuando crean<sup>11</sup>. No hay tres principios últimos, el único principio, es el Padre, que da todo sin recibir y sin perder en cambio nada, y que crea mediante el Hijo y perfecciona la creación en el Espíritu<sup>12</sup>. Basilio considera “al Padre como la causa principal, al Hijo como la causa creadora, y al Espíritu como la causa perfectiva” y sigue afirmando que “la Fuente de todo ser es única, que crea mediante el Hijo, y perfecciona en el Espíritu”<sup>13</sup>. Basilio muestra que en el Nuevo Testamento es aplicado al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo las correspondientes preposiciones, *de, por, en*, afirmando que no se puede deducir del uso de diferentes preposiciones una diferencia de naturaleza entre los tres<sup>14</sup>. El Espíritu aparece por otra parte unido al Padre y al Hijo en la fe bautismal; por lo que no puede ser separado de ellos<sup>15</sup>.

La cooperación del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo en el hecho de la creación queda claramente afirmada en Basilio, quien deja claro que su forma de entender lo que es específico de la Tercera Persona de la Trinidad en la creación es su implicación en la génesis del universo no humano. Basilio insistirá, en su obra *El Espíritu Santo*, en que el Espíritu es una potencia creadora trascendente que actúa en todo lo que existe y por medio de ello<sup>16</sup>. Concretamente el Espíritu obra en la creación, el Padre todo lo crea mediante el Hijo y lo perfecciona en el Espíritu Santo<sup>17</sup>. En Basilio queda manifestada de manera preeminente la capacidad de divinizar del Espíritu Santo. El Espíritu proviene de Dios, como su aliento, aunque no puede entenderse de manera antropomorfa; no es engendrado ni es creatura. Afirmando Basilio que, aunque es claro que pertenece a Dios, es indecible su modo de existencia<sup>18</sup>.

La comunión de amor desde la actividad es punto esencial de Basilio en su reflexión sobre la Trinidad y sobre el Espíritu Santo. Y pone el acento sobre la comunión para concretizar en la misma acción creadora de las tres

---

<sup>11</sup> BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo*, XVI, 37, BP Ciudad Nueva, Madrid 1996, 167.

<sup>12</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVI, 38, 168.

<sup>13</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVI, 38, 168.

<sup>14</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, III, 5, IV, 6; V, 7-12, 109-121.

<sup>15</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, X, 24, 144; XII, 28, 151.

<sup>16</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XIX, 49, 189.

<sup>17</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVI, 38, 169.

<sup>18</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVIII, 46, 183-184.

personas divinas. Basilio muestra al Espíritu Santo como un sujeto vivo y comunicador, como Dios en medio del mundo y de la existencia personal. Su visión del ser divino es más relacional que sustancial. Su teología del Espíritu se fundamenta en la experiencia de comunión del bautismo y de la eucaristía. Y es que en Basilio, la teología sobre Dios está enmarcada en una verdad vivida en comunión, derivada de su vida pastoral de comunión como Iglesia local. Esta realidad personal le hará ver la acción del Espíritu en términos de comunión.

En las mismas palabras de Jesús: “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28, 19) aparece esta comunión, tanto de ser como de operación; el mandato bautismal muestra una relación de paridad entre las personas divinas, al igual que se abre en relación de los bautizados con cada una de las personas de la Trinidad. Consideramos que la relacionalidad intradivina posibilita una relacionalidad divino-humana al igual que intrahumana. En Basilio esta profunda concepción relacional y comunitaria se hace extensiva desde la comunidad de vida, a la Iglesia como a la sociedad civil.

Para Basilio el Espíritu Santo revela y hace posible el acceso a esta comunión divina: “Nadie puede adorar al Hijo si no es el Espíritu Santo” y “nadie puede invocar al Padre sin el Espíritu de adopción”<sup>19</sup>. El poder del Espíritu se manifiesta como el poder del “Señor de la vida”, *zoês kýrios*<sup>20</sup>.

La unidad en la comunión referida por Basilio es una unidad sin subordinación alguna. Las personas divinas son distintas entre sí, pero moran mutuamente unas en otras. Es comunión en unidad radical, donde la distinción entre las personas no se pierde, sino que es aumentada de manera inconmensurable. La alteridad en la Trinidad es celebrada en amor absoluto.

Para Basilio el origen de la actividad creadora: “La comunión del Espíritu con el Padre y con Hijo en virtud de las obras de la creación realizadas en el principio (*ek tón demiourghemáton tón ex archés*)”<sup>21</sup>, supone la confluencia y cooperación de las tres personas divinas cuya absoluta motivación es su amor recíproco, la libre voluntad comunional. En Basilio en el proceso de la creación se puede reconocer un triple momento opera-

---

<sup>19</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XI, 27. Explícitamente remite a Rom 8, 15, 148.

<sup>20</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XIII, 29, 153.

<sup>21</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVI, 38, 168.

tivo, aunque sólo existe “un único origen de los seres (*archê gár tôn ônton mia*)<sup>22</sup>. La unidad divina es unidad en comunión:

“Esta consiste esencialmente en una estructura relacional que se expresa en tres momentos diferentes. No se trata de partes que deban sumarse para formar un todo, sino que actúan en unidad conformando la *koinonia*, la *communio*”<sup>23</sup>.

Consideramos que esta unidad no es contradictoria con la multiplicidad, sino que remite a un existir dinámico, recíproco y entrelazado, es una unidad absolutamente relacional: “Quien me ha visto a mí ha visto al Padre: ¿cómo pides que te enseñe al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo no las digo por mi cuenta; el Padre que está en mí realiza sus propias obras” (Jn 14, 9-10).

La unidad absoluta en Dios trino en Basilio está identificada con comunión de la divinidad (*koinonia tês theótetos*), consustancial en Dios<sup>24</sup>. Comunión completa con el Espíritu como momento perfeccionante en una comunión que sólo es posible en Dios.

Es, por tanto, que en Basilio la Trinidad inmanente tiene su núcleo en la comunión y que se dirige de manera necesaria a una reflexión trinitaria en la economía de la salvación, donde la actividad creadora del Espíritu Santo es cenit y corazón de la Trinidad económica.

Para Basilio el Espíritu hace posible la historia de la salvación como creación continua: “vivifica con Dios, que produce toda vida, y con el Hijo que da vida a todo”<sup>25</sup>. El símbolo constantinopolitano recogerá dicha afirmación: “[Creemos] en el Espíritu Santo que es señor que da vida”. Todo el dinamismo propio e íntimo es a la vez correlacional y comunional en Dios, que en la obra de la creación se dirige hacia fuera vertebrando la doctrina del Espíritu del padre capadocio.

La imagen del Espíritu es para Basilio “Aliento de Dios que acompaña siempre a la Palabra”<sup>26</sup> y hace de forma insistente referencia al Salmo 33,6: “Por la palabra de Yahvé fueron hechos los cielos; por el aliento de su boca, todos sus ejércitos”. Y es que este Aliento de Dios es el que da la vida tanto

<sup>22</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVI, 38, 169.

<sup>23</sup> A. GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 45.

<sup>24</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XVIII, 45, 183.

<sup>25</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XXIV, 56, 204.

<sup>26</sup> BASILIO, *Contre Eunome*, III, 4, 165; *El Espíritu Santo*, XVI, 38, 169; XVIII, 46, 183; XIX, 49, 189.

en un sentido biológico como en el sentido de vida de la resurrección. Un signo manifiesto de vida es este aliento, y el acto divino de dar vida a las creaturas está unido de manera natural al insuflar vida en ellas. “Entonces el Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo” (Gén 2, 7). El Espíritu es el don de la comunión divina dado a todas las creaturas.

El Espíritu y la Palabra son relación mutua y recíproca, ya que aquel está activo en cada etapa de la historia de la salvación, y Palabra de Dios y Aliento de Dios van juntos. Basilio describe así esta unión, presencia y acción del Espíritu en el ministerio de Jesús:

“La venida de Cristo: también el Espíritu la precede. La encarnación: de ella es inseparable el Espíritu. Las acciones milagrosas, los carismas de curación: se dan por [medio de] el Espíritu Santo. El diablo es rechazado, ante la presencia del Espíritu. La redención de los pecados se da en la gracia del Espíritu...”<sup>27</sup>.

La presencia y acción del Espíritu abraza tanto la creación como la completa y absoluta acción salvífica de Dios:

“El Espíritu está presente y activo en las bendiciones de los patriarcas, en la ley dada a Israel, en las profecías y milagros, en la encarnación, en la unción de Jesús por el Espíritu, en los hechos de Jesús, en las apariciones del Cristo resucitado, en la Iglesia con sus diversos ministerios, en la conversión de los pecadores y la renovación de las vidas, en la nueva creación, y en el juicio final”<sup>28</sup>.

Es el Espíritu Dador de vida, el Santificador y el que da y lleva a plenitud todo lo creado, quien “no faltándole nada, es capaz de perfeccionar todas las cosas” y “no vive a base de reponerse, sino que suministra la vida”<sup>29</sup>.

Para Basilio el Espíritu Santificador lleva a las creaturas a la comunión con la Trinidad, actuando en ellas. Y utiliza la expresión “en el Espíritu” por

---

<sup>27</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XIX, 49, 189.

<sup>28</sup> D. EDWARDS, *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Verbo divino, Navarra 2008, 57. Citando a Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, XVI, 39, 172-173.

<sup>29</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, IX, 22, 142.

considerarla la forma más útil de hablar de la presencia del Espíritu en las creaturas, negando que sea la única forma de hablar sobre el Espíritu:

“Basilio emprende un estudio serio y profundo de las Escrituras y muestra que *desde, por y en*, en el lenguaje bíblico, no están restringidas a una de las personas divinas, sino que se usan para las tres, de diversas formas [...] Por supuesto, por encima de todo, sitúa al Espíritu en relación íntima con la fórmula bautismal: “en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28, 19)”<sup>30</sup>.

En Basilio el Espíritu mora no solamente en las creaturas humanas sino también en todo lo creado. Es espíritu de presencia en todos los lugares del universo, y habita en las creaturas de múltiples maneras distintas<sup>31</sup>, y este estar con los otros es el centro de su idea de comunión en la Trinidad divina.

Los padres Capadocios además de abordar el problema especulativo de la unidad y la trinidad en Dios, afirmaron decididamente la divinidad del Espíritu Santo, e introdujeron en la reflexión pneumatológica el dinamismo re-creador de la Tercera Persona de la Trinidad, sobre todo Basilio de Cesarea, como hacer distintivo del Espíritu Santo en el orden de la creación al mismo tiempo que se afirma de manera insistente la unidad del Dios Uno y Trino.

Es la presencia inmanente de Dios en la creación donde el Espíritu es visto siempre en comunión con la Trinidad, morando en todas y diferentes creaturas del universo y capacitándolas así para existir desde la comunión divina. Esta es la relación de la creación continua: el Espíritu que reside en todas las cosas, las lleva a la comunión de la creación, y les garantiza su plenitud escatológica en Dios.

## **2. Ricardo de San Víctor. Comunión en Dios y el Espíritu como condilectus**

En armonía con la visión dinámica del Espíritu creador en Basilio de Cesarea continuamos esta reflexión sobre la Tercera Persona trinitaria como comunión en Dios y condilectus del Padre y del Hijo en Ricardo de San Víctor. En el inicio de la reflexión trinitaria de Ricardo de San Víctor (+1173)

<sup>30</sup> EDWARDS, *Aliento de vida*, 56.

<sup>31</sup> BASILIO, *El Espíritu Santo*, XXIII, 54, 201.



de su obra *La Trinidad*, son constatables signos de dependencia cuando esta se compara con la doctrina trinitaria de Agustín de Hipona (354-430). Sobre todo por el gran número de citas tanto implícitas como explícitas que hace del mismo<sup>32</sup>. Sin embargo tal dependencia no existe cuando trata de las personas divinas en la Trinidad. La tesis fundamental de Ricardo es fundamentar la acción y realización comunal de la Trinidad desde la expansión del amor, Trinidad amante y creante. Dios es concebido como itinerario de amor, en el que las personas surgen unas de otras y se implican mutuamente. X. Pikaza hablará de la vinculación de dos modelos, metafísico y relacional cristiano<sup>33</sup>.

En el libro III, Ricardo deducirá la pluralidad personal, trinidad de personas en la unidad de substancia. Pasará de una ontología de la sustancia a una ontología del amor, *summa caritas*. Primeramente mostrará la necesidad de una pluralidad en Dios, ya que la proposición de la simplicidad de Dios no excluye la idea de su verdadera multiplicidad<sup>34</sup>, de su íntima pluralidad, trinidad de las personas divinas. Dicha pluralidad es principio de multiplicidad y que rompe todo razonamiento de un Dios monolítico y estático:

“Dios se nos muestra como una “estructura” superior a cualquier otra estructura, como un evento complejo sin fin que satisface al mismo tiempo las exigencias de simplicidad y unidad exclusivas. La unidad plural de Dios se presenta de este modo como el paradigma puro y simple, desde el cual podemos interpretar radicalmente todas las conexiones y ramificaciones naturales.”<sup>35</sup>

El ser de Dios es plenitud de bondad que se delimita como sumo amor, *summa caritas*, hacia el otro<sup>36</sup>. Este amor, *caritas*, como su original griego *agápe*, expresa una absoluta autocomunicación amorosa, muy diferente al amor *eros* donde sus objetivos están fuertemente vinculados al *amans*, mientras que a *caritas* le es propio un actuar dinámico extrovertido y esencialmente alocétrico. Dicho actuar, sin desmerecer el deseo, ya que lo in-

<sup>32</sup> GANOCZY, *La Trinidad creadora*. 76. Cita edición crítica realizada por Gaston Salet, Ricardo de San Víctor, *La Trinitate*, SChr 36, Paris 1959.

<sup>33</sup> PIKAZA, *Trinidad*, 476.

<sup>34</sup> RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinitate*, texto en latín traducido por Salet Gaston, Les Éditions du Cerf, SChr 63, Paris 1999, III, 1 (915C), 165.

<sup>35</sup> GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 83.

<sup>36</sup> RICARDO, *La Trinitate*, III, 2 (916D), 169.

tegra desde el dar más que desde el recibir. El amor *caritas* actúa completamente desinteresado, oblativo y se consume en el don de sí. El verdadero acto amoroso divino es el que se expresa más allá de sí mismo y es propio y esencial en Dios. “Su esencia (de Dios) coincide con la estructura dinámica *summa caritas*. En este sentido, Dios es el amor que se posee como entrega a los otros”<sup>37</sup>.

La argumentación de San Víctor continúa con la conveniencia de que el acto de *caritas* divino pide de manera inexcusable esencialmente objetivos iguales en divinidad, ya que sólo estos pueden ser objetos de amor desde toda la eternidad: “La perfección de una persona exige *consortium* (convivencia) con otra persona”<sup>38</sup>. Esto converge consecuentemente en la afirmación de la reciprocidad trinitaria, las tres personas divinas se aman de manera recíproca (*mutuo*)<sup>39</sup>, sin subordinación ni ordenación superior: “Si toda la perfección es común (*communis*) a los que se aman recíprocamente, en el caso del omnipotente uno será igual que el otro; [...] si uno es Dios lo será también el otro”<sup>40</sup>. Los que se aman en reciprocidad son “iguales en poder, en sabiduría, en bondad y en beatitud”<sup>41</sup>. Si el omnipotente es verdadera *summa caritas*, su origen no puede ser solitario. Precisamente por ello Dios debe constituirse como el uno plural por excelencia. El ser divino es necesariamente un ser para el otro.

“En Dios, bien supremo y absolutamente perfecto, se encuentra la bondad total en su plenitud y perfección. Pero donde hay plenitud de la bondad total, hay necesariamente verdadera y suprema caridad [...] Pero jamás decimos que alguien posea propiamente la caridad por el hecho de tener un amor personal hacia sí mismo. Para que exista propiamente la caridad, es necesario que el amor tienda hacia otro. Por consiguiente, donde no hay pluralidad de personas es imposible que haya caridad.

Tal vez penséis responder: “Suponiendo que en esta verdadera divinidad no existiera más que una persona, ésta podría tener, y de hecho tendría, caridad hacia sus criaturas”. Sí, pero resultaría imposible tener una caridad soberana hacia una

<sup>37</sup> GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 84.

<sup>38</sup> RICARDO, *La Trinitate*, III, 6 (919B), 179.

<sup>39</sup> RICARDO, *La Trinitate*, III, 8 (920C), 183.

<sup>40</sup> RICARDO, *La Trinitate*, III, 8 (920C), 183.

<sup>41</sup> RICARDO, *La Trinitate*, III, 7 (920A), 183.

persona creada. Efectivamente, supondría un desorden en la caridad el amar soberanamente lo que no sería soberanamente amable<sup>742</sup>.

Desde esta perspectiva R. de San Víctor interpreta el amor como un proceso de ser que lleva de Dios Padre a su Hijo, Jesucristo y de ambos al co-amado, *condilectus*, el Espíritu. Por tanto, es desde la comunión de amor de donde parte R. de San Víctor para hablar de personas, es decir, de Trinidad. Es el amor interpersonal del Padre perfección originaria *innascibilis*<sup>43</sup>, bondad y transcendencia absoluta, quien por ser amor se da plenamente en entrega total como amor origen. Generando eternamente al Hijo<sup>44</sup>, que acoge su don amoroso respondiendo de un modo personal. Este dar y recibir son infinitos por ello este amor es infinito. Don eterno total y consumado ya que es comunión perfecta en tanto en cuanto ambos, Padre e Hijo suscitan el Espíritu fruto de dicho amor.

“La caridad soberana debe ser perfecta en todos los aspectos. Y para ser soberanamente perfecta, tiene que ser de tal intensidad que ésta no pueda aumentar, de tal calidad que no pueda darse otra mejor [...] Pero, en la caridad verdadera, la excelencia suprema parece residir en querer que otro sea amado como lo es uno mismo [...] La prueba de la caridad consumada es el deseo de que sea comunicado el afecto entrañable con el que se es amado<sup>745</sup>.”

<sup>42</sup> RICARDO, *La Trinitate*, III (922C), 11, 191.

<sup>43</sup> RICARDO, *La Trinitate*, Término referido con mucha frecuencia por el autor: V 7 (954B), 318; V 8 (954B), 319; VI 2 (969C), 380; VI 3 (969D), 380; VI 5 (970D), 384; VI 6 (971C), 386; VI 8 (973A), 392.

<sup>44</sup> RICARDO, *La Trinitate*, V 7 (953D- 954A-954B-954C), 319; engendrado: VI 15 (979C), 417; VI 16 (980C- 980D- 981A-981B), 421-424; imagen del Padre que no es el Espíritu, porque, como el Padre, produce otra persona, es caridad que da: VI, 11 (975B-975C-975D-976A-976B), 401-404; VI 18 (982D-983A-983B-983C), 429-431; VI 19 (983D-984A-984B-984C) 433-435. Ricardo de San Víctor concibe la primera procesión en el acto del amor, no como procesión de inteligencia, sin ligar imagen a Verbo. Sin embargo la segunda Persona es Verbo desde una perspectiva personalista de comunicación VI 12 (976B-976C-976D-977A-977B-977C), 405-410.

<sup>45</sup> RICARDO, *La Trinitate*, III 11 (922C-922D-923A-923B), 191-194; III, 19 (927B-927C), 209-211; V (963C), 351-953.

Para R. de San Víctor el amor perfecto, *vera caritas* se halla en la voluntad del amor puramente dado y gratuito, el Padre<sup>46</sup>, y del amor recibido y dado, *debitus* y *gratuitus*, el Hijo<sup>47</sup>, de abrirse a un Tercero, al amor puramente recibido, *debitus*, que es el Espíritu<sup>48</sup>: “Los que se aman en la misma amplia medida (*summa*), deben abrirse con ese mismo deseo a un co-amante (*condilectus*) y compartirlo ordenadamente”<sup>49</sup>.

El Espíritu Santo, por tanto, no es solo el vínculo de amor común que une al Padre con el Hijo en dualidad personalizada, sino que también es Aquel que es Amado en común por ambos, Condilecto, el Tercero, en el seno de una comunión a quien ofrecen aquello que son los dos en común, Padre e Hijo.

En R. de San Víctor estos términos *condilectus* o *condilectio*<sup>50</sup> denotan la especificidad de la Tercera Persona trinitaria, que no se concibe sólo como amor de naturaleza divina que culmina su proceso y, conociéndose a sí misma, conforma su ser en plenitud y gozo. Tampoco es el amor del Padre y del Hijo encerrados en sí mismos, uno para el otro. La persona del Espíritu implica una función de apertura de esa comunión dual que es el Amor de dos entre sí, el Padre y el Hijo: “Es el Tercero-Amado, el Condilecto que, procediendo del Padre y del Hijo, los vincula ya de forma definitiva”<sup>51</sup>.

Queda excluida de la *caritas* de Dios toda incomunicación e *individualidad dual*, exigiendo la Trinidad. “En el momento que existe una tercera persona que es amada por las otras dos, se produce una apertura de ellos hacia la totalidad que se torna completa”<sup>52</sup>.

Consideramos que esta apertura en el seno de la Trinidad es difusiva hacia el mundo creado y creante, ya que en R. de San Víctor la sustancia divina común es acontecimiento creador. El Dios trinitario es un Dios verdaderamente fecundo, y esta idea queda patente y se impone desde la patristica de los primeros tiempos; que se irá discerniendo a través de la disputa ireneana contra el gnosticismo. Los gnósticos exploraron, aunque en otra línea, algunos rasgos de lo que posteriormente será la teología trinitaria de

<sup>46</sup> RICARDO, *La Trinitate*, V 16 (961C-961D), 345; V 17 (962A), 347.

<sup>47</sup> RICARDO, *La Trinitate*, V 17 (962A-962B), 347; V 19 (963A-963B), 350-351.

<sup>48</sup> RICARDO, *La Trinitate*, V, 16 (962A-962B), 347; V 18 (962C-962D), 349. Las tres condiciones del amor y su distinción: III, 3 (917C-917D.918A), 171-173; V, 17 (961C-961D), 345.

<sup>49</sup> GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 89.

<sup>50</sup> RICARDO, *La Trinitate*, III, 19 (927B), 209.

<sup>51</sup> PIKAZA, *Trinidad*, 478.

<sup>52</sup> GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 90.

la Iglesia, presentando a Dios como despliegue o proceso vital y comunión o relación interna:

“Existe según eso, una Trinidad vital intradivina, presentada de forma mítica, pero con un gran contenido simbólico: aparece como “espacio de lucha divina” y sirve para explicar el sentido de la realidad (la causa del mal, la caída...) y para ofrecer una esperanza de salvación”.<sup>53</sup>

Controversia que llega a su culminación en la formulación de Hilario de Poitiers, en la que el Padre es ante todo el *auctor*, del cual todo proviene; el Hijo, imagen y revelación perfecta del Padre y el Espíritu, un solo Dios pero no un Dios solitario<sup>54</sup>.

El Espíritu de Dios no interviene sólo en el inicio y el final de la historia, sino que se manifiesta en el tiempo y realidad actual, creando capacidad de diálogo y esperanza de plenitud futura.

La excesiva devaluación del mundo de las relaciones y la desmesurada visión substancialista de la realidad dificulta descubrir que el Dios trinitario se manifiesta suscitando un campo de ser y realidad, en forma de comunión y diálogo dinámico, es decir, como Espíritu de vida.

“En este sentido, *ruah* de Dios es Dios, no ciertamente Dios en sí mismo (en su naturaleza, como algunos se inclinarían a decir, pero la Biblia ignora la “naturaleza de Dios), sino Dios en acción, Dios actuando sobre los seres del mundo, la *ruah* de Dios es su poder en relación eficaz con las creaturas. *Ruah* es la manera de ser de Dios cuando Él escoge estar en relación; por su parte *ruah* es la única manera de ser del hombre que, sin ella, no podría existir. *Ruah* es, como vemos, una noción teológica, la noción de la relación entre Dios y las criaturas, de la dependencia indigente del hombre y de la omnipotencia bienhechora de Dios, la noción misma de la gracia. Y de la acción de la gracia. El misterio de la *ruah* es el misterio mismo de la gracia; el misterio que toda la Biblia trata de revelarnos”<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> X. PIKAZA, *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre*, Sígueme, Salamanca 2015, 380.

<sup>54</sup> HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, II, 1, 72.

<sup>55</sup> PIKAZA, *Trinidad*, 267, citando a G. AUZOU, *Jueces*, Madrid 1968, 85-94.

Es el Espíritu hálito de vida, *ruah*, el que además de producir la vida en sus distintos niveles de perfeccionamiento, vegetativo, psicológico y espiritual, se manifiesta como don de gracia, una presencia que supera toda vida.

“Dios y la creación, mejor, Dios y el hombre no son realidades iguales e independientes, que haría falta poner en relación; Dios mismo ha tomado la iniciativa de constituir delante de sí, por un acto libre y gratuito, una creación a la que ama; y en esta creación ha constituido a una creatura especial, al hombre, con quien puede dialogar de tal modo que sea así su imagen; Dios ha hecho eso por su *ruah*; Dios cumple su obra creadora y salvadora en el comienzo y en la historia y la ha cumplido por su *ruah*... Por eso podemos aguardar, con esperanza y confiadamente; nuestra misma existencia prueba bien ciertamente que Dios ha tomado ya la iniciativa y que ahora nos dirige su palabra”<sup>56</sup>.

Si ahondamos en la definición del Espíritu en clave de relación histórica y de diálogo del mundo y del hombre con Dios, esta línea conlleva sin lugar a dudas que el Espíritu no aparezca de un modo directo, sino que tiende a quedar en el interior. El Espíritu es principio, base y sentido, historia y culminación de la relación de Dios con el mundo y con el hombre. La presencia del Espíritu es absoluta aunque no individualizada, nunca es visto como sujeto, sino que remite siempre hacia el misterio de Dios. Esta presencia del Espíritu es la acción de Dios que vitaliza y dinamiza el ser del mundo y de una forma peculiar al hombre, ya que es expresión y sentido del amor de Dios a la creatura, sustentando de esta forma la vida.

Este hálito de vida es lo más profundo de nuestra vida en el mundo y el que posibilita que el hombre, aunque limitado y vacilante, pueda entrar en comunión con Dios. Y desde el diálogo de Dios con el hombre, es desde donde éste entra a formar parte de la historia de la revelación divina, compartida y en común entre los hombres.

En tercer lugar será Nicolás de Cusa el que en esta reflexión sobre la dinamicidad del Espíritu nos sirva de guía, apoyo y referencia para abordar al Espíritu como la persona de la Trinidad referente de comunión y generadora de posibilidad vital.

---

<sup>56</sup> PIKAZA, *Trinidad*, 268, citando a D. LYS, RUACH. *Le soufflé dans l'Ancien Testament*, Paris 1962, 357-358.

### 3. Nicolás de Cusa. El in-existir de Dios Trinidad (cada persoma reside en la unidad de las otras dos y viceversa) y el Universo

Desde su posición de un hacer interdisciplinar, para Nicolás de Cusa, Dios, el universo y el hombre son realidades en las que es posible llevar a cabo una reflexión conjunta sobre ellas, desde las analogías, y donde la dimensión divina de la realidad queda enlazada con la fe en la Trinidad de manera perfecta. Esta característica de su sistema general de pensamiento nos será de gran ayuda para la presente reflexión de la autocomunicación creadora y dinámica del Espíritu en un universo de realidades emergentes.

El que desde una teología positiva se pueda llegar a describir cualidades esenciales de Dios está en dependencia total con la presencia creadora del Dios Trinidad en el marco del universo material. Dicho universo revela la identidad de su creador y posibilita su acercamiento mediante proposiciones positivas; y es que el sólido conocimiento de la estructura del cosmos posibilita de manera fehaciente la formación de juicios racionales sobre el Dios creador.

En Nicolás de Cusa esta teología positiva habla de un Dios creador *a la luz de las creaturas*<sup>57</sup> apoyándose en dos textos bíblicos de la tradición, Sb 13, 1-9:

“Si eran vanos por naturaleza todos los hombres que ignoraban a Dios, y fueron incapaces de conocer al Que Es por las cosas buenas que se ven, y no reconocieron al artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a las lumbres celestes, regidoras del mundo;

Si fascinados por su hermosura los creyeron dioses, sepan cuánto los aventaja su Dueño, pues los creó el autor de la belleza; y si los asombró su poder y actividad, calculen cuánto más poderoso es quien los hizo; pues, partiendo de la grandeza y belleza de las criaturas, se puede reflexionar y llegar a conocer al que les dio el ser. Con todo, a éstos poco se les puede echar en cara, pues tal vez andan extraviados buscando a Dios y queriéndolo encontrar; y en efecto, dan vueltas a sus obras, las exploran y su apariencia los subyuga, porque es bello lo que ven.

---

<sup>57</sup> NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, Aguilar, Buenos Aires 1981, I, 24, 90.

Pero ni siquiera éstos tienen excusa, porque, si lograron saber tanto que fueron capaces de investigar el universo. ¿cómo no encontraron antes a su Dueño?”.

Y Rom 1, 20:

“Desde la creación del mundo, su condición invisible, su poder y divinidad eternos, se hacen asequibles a la razón por las criaturas. Por lo cual no tienen excusa.”

Trata N. de Cusa de manera concreta al Padre, Hijo y Espíritu desde la contemplación de los seres vivos creados por la acción de engendramiento, del Padre con respecto al Hijo, nacimiento, encarnación del Hijo y unión entre sí de las tres personas divinas. Esta unión es designada por Nicolás de Cusa con un término –*connexio*–<sup>58</sup> muy específico y peculiar por su tecnicismo, en su doctrina de la Trinidad y la creación.

La creación entera, la totalidad del Universo y no sólo el ser humano, cenit de la misma, *se asemeja* a Dios Trinidad, *se identifica* al Creador sin merma alguna de la divinidad de éste. Muy lejos está Nicolás de Cusa de cualquier indicio panteísta: “Nicolás subraya la diferencia ontológica entre Dios y el mundo cuando define la *identificatio* querida por Dios como una *assimilatio*, es decir, como una *participatio* de la estructura ontológica del creador trinitario”<sup>59</sup>. Dios Trinidad creadora, *es identificado* con la creación, cuando sale de sí haciéndola participe de su propia esencia, e imprimiendo la semejanza con sus propias estructuras. Ahora bien, la trascendencia de Dios queda absolutamente a salvo, ya que la Trinidad creadora no es medible con la autoorganización del Universo.

Sirviéndose de los medios que entraña el concepto de analogía, pero sin hacer referencia expresa a ella, hace reflejar que el conocimiento del mundo es semejante al Dios trino creador, utilizando los términos de *proportio*, *proportionalitas*<sup>60</sup>. Dicha analogía de proporcionalidad conlleva la comparación de una relación entre dos términos o formas, con otra relación semejante<sup>61</sup>. La proporcionalidad implica por tanto la justa relación entre los términos comparados. Ahora bien, dicha justa relación, para N. de Cusa, ha

<sup>58</sup> NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, I, 9, 43.

<sup>59</sup> GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 129. Citando a J. Ranft.

<sup>60</sup> GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 130. Citando a R. Haubst, *Nikolaus von Kues*, en *LThK2* 3, 325, n. 52.

<sup>61</sup> J. GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*, EUNSA, Navarra 1995, 32.



sido establecida por Dios creador desde su íntima trascendencia. Queda por tanto establecido que no es el hombre el que crea o establece dicha proporcionalidad con Dios sino que dicha *relación de proporcionalidad analógica* es puro don de la Trascendencia.

Para este conocimiento de que el mundo es semejante al Dios Uno y Trino además y podríamos afirmar que sobre todo, N. de Cusa se ayuda de los términos *imago* y *forma*. La Trinidad creadora, en su función formadora y configuradora de los seres, deja en lo creado su fuerza creadora haciendo patente el sentido dinámico de la semejanza universal con Dios, “Un poder que más que una fuerza creadora es reproductora. Esto nos recuerda ciertos modos de cooperación creatural de la sinergia trinitaria de los Capadocios”<sup>62</sup>. Ahora bien, la culminación de la realización de esta semejanza universal con Dios Trinidad, en la que está incluido el hombre *hecho* a imagen y semejanza de Dios<sup>63</sup>, se halla la “imagen esencial del Padre”<sup>64</sup>, que es Cristo como Dios verdadero y hombre verdadero. Y es partiendo de esta realidad desde donde Nicolás de Cusa afirma que todo lo creado es portador de una imagen real y dinámica de Dios. Tal imagen reside en el ser, la fuerza y actividad de la criatura<sup>65</sup>.

La *proporcionalidad* entre Dios y el mundo, que Nicolás de Cusa explicita, se ve acentuada al utilizar la categoría de *forma*, ya que a partir de dicha categoría para Nicolás de Cusa Dios constituye la *forma de ser* de la criatura, si bien la forma del ser divino *no se mezcla* con la criatura<sup>66</sup>. En Nicolás de Cusa, Dios se ve a sí mismo como el formador transcendente del mundo, *la forma de las formas*<sup>67</sup>. Siendo el arquitecto del mundo, Dios lleva al mundo y lo incluye en sí; podemos decir que lo identifica consigo mismo en el sentido de una identificación creadora<sup>68</sup>.

El intelecto divino lleva el Universo en sí para posteriormente expresarlo en el tiempo y el espacio. Más que de una *creatio ex nihilo* se podría mejor hablar de una *creatio ex Deo*. Las cosas que están llamadas al ser son fundamentalmente idénticas con su modelo ejemplar, Dios. Por tanto las cosas creadas están dotadas del ser y del ulterior devenir<sup>69</sup>. Lejos está Nicolás

<sup>62</sup> GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 130.

<sup>63</sup> Cf. Gén 1, 26.

<sup>64</sup> NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, III, 4, 185.

<sup>65</sup> NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, II, 2, 108-110.

<sup>66</sup> NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia* II, 2, 108.

<sup>67</sup> NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, II, 2, 109.

<sup>68</sup> NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, II, 2, 109-110.

<sup>69</sup> NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, II, 119.

de Cusa de un esquema de sucesión temporal; su idea está referenciada a Hch 17, 28: “pues en él vivimos, nos movemos y existimos”, y a Rom 11, 35: “Porque de él, por él y para él son todas las cosas”.

El origen y el desenvolvimiento del Universo son vistos así como una historia concebida, formada y plasmada por Dios. Fundado el mundo, toda su complejidad interna reclama incesantemente al Dios Uno y Trino, representando una analogía o similitud de su específica estructura.

En N. de Cusa se percibe la necesidad de hacer posible la concepción del hecho de un Creador que se identifica con la totalidad de la realidad creada. El Universo infinito es portador de la infinitud divina. La relación entre Dios, mundo y hombre es central para Nicolás de Cusa y nos permite pensar a Dios, mundo y hombre como un todo estructurado y múltiple.

“La totalidad de las cosas finitas vive la realidad que las porta, percibiendo la infinitud de Dios como su punto omega, como su máximum. De ahí que Dios se revele al Universo como lo sumamente simple. En él todas las diferencias y contraposiciones coinciden en origen, pues es “antes” de la creación.”<sup>70</sup>

Esta concepción abarcante del mundo y de Dios posibilita una apertura de horizonte a la recíproca compenetración de las dos dimensiones de la realidad, la realidad creada y la realidad creadora. El in-existir eterno del Padre, del Hijo y del Espíritu, y su autocomunicación creadora. Juntos producen un mundo que sigue el modelo de su unidad en la diferencia. Todas las cosas que están y perviven en Dios están habilitadas para mantener una existencia plural en la unidad, “la creación asume la dignidad de ser un *partner* que dialoga con la Trinidad participando de la diferenciación intrínseca de su creador”<sup>71</sup>. Creador y criatura son y operan de forma conjunta. Las cosas no sólo están en Dios sino que el mismo Dios está en las cosas. Dios en el mundo y para el mundo.

#### 4. Conclusión

Ahora bien, dichas afirmaciones obviamente son entendidas en sentido analógico, para significar la estrecha relación y correspondencia entre la esencia divina y su devenir experimentado y reconocido. Ni Dios es el

<sup>70</sup> GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 135.

<sup>71</sup> GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 143.

mundo, ni el mundo es Dios. La relación, la autocomunicación divina entre ambos está fundamentada en una reciprocidad libre, conservando su especificidad y diferencia. Considerando, por tanto, que el fundamento de esta estructura en la que reside la diferencia intratrinitaria, en sus tres autodistinciones sin las cuales no cabe pensar en la Trinidad, es la que posibilita fundamentar la función distintivamente dinámica de la Tercera Persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, en la creación de un Universo dinámico y en evolución.

Concluimos esta reflexión pneumatológica tomando en consideración los dos términos que son empleados por Nicolás de Cusa para aludir al Espíritu: *conexión*, con el cual reafirma la característica propia de la comunión trinitaria<sup>72</sup>, y *amor*, utilizado en el orden de las criaturas<sup>73</sup>. Y es que el ser de Dios Trinidad es bondad y amor activos de las tres personas divinas, orientadas al mundo, caracterizadas por una esencia común desde sus particulares diferencias; “Padre, Hijo y Espíritu se presentan como momentos de una misma eficacia omnipotente de la estructura universal realizada por Dios para los hombres, cuyos momentos producidos son las criaturas buenas destinadas a la bondad”<sup>74</sup>.

## Referencias

BASILIO DE CESAREA, *Contre Eunome*, traducción de Sesboüe Bernard, S.J, Schr Les Éditions Du Cerf, París 1983. BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo*, traducción de Velasco Delgado Argimiro, BP Ciudad Nueva, Madrid 1996.

D. EDWARDS, *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Verbo divino, Navarra 2008

GANOCZY, A., *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2005.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*, EUNSA, Navarra 1995.

HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, edición bilingüe preparada por Ladaria Luis, BAC, Madrid 1986.

---

<sup>72</sup> NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, I, 9, 43-44.

<sup>73</sup> NICOLÁS DE CUSA, *La docta ignorancia*, I, 9, 43-44.

<sup>74</sup> GANOCZY, *La Trinidad creadora*, 155.

NICOLÁS DE CUSA, *La Docta ignorancia*, traducción de Fuentes Benot Manuel, Aguilar, Buenos Aires 1981.

PIKAZA, X., *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre*, Sígueme, Salamanca 2015.

RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinitate*, texto en latín traducido por Salet Gaston, s.j., Les Éditions du Cerf, SChr 63, Paris 1999.

TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *A Autólico*, traducción de Martín José Pablo, Ciudad Nueva, Madrid 2004.