

# Teorías recientes de la Trinidad

JOSÉ TOMÁS ALVARADO MARAMBIO  
Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)  
jalvaram@uc.cl

## Resumen

Este trabajo presenta y discute diferentes intentos recientes para resolver el así llamado «problema de la Trinidad». Las declaraciones dogmáticas han asumido que (a) sólo hay un Dios; (b) que hay tres personas diferentes, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; y (c) que esas tres personas son un solo Dios. Pero si hay tres personas diferentes y esas tres personas diferentes son Dios, entonces parece que, o bien no hay un único Dios, o no hay realmente tres personas diferentes. Han aparecido cuatro posiciones principales en el debate reciente en Teología Filosófica para resolver este problema: (i) la teoría social de la Trinidad, (ii) la teoría «latina» de la Trinidad, (iii) la teoría de la Trinidad basada en identidades relativas, y (iv) la teoría de la Trinidad basada en relaciones de constitución. Se presentan y discuten críticamente las cuatro posiciones.

**Palabras claves:** Trinidad, lógica, persona, Dios.

## *Recent theories of the Trinity*

### **Abstract**

*This work presents and discusses different recent attempts to solve the so-called «problem of the Trinity». The dogmatic declarations have assumed that: (a) there is only one God; (b) that there are three different persons, the Father, the Son, and the Holy Spirit; and (c) that those three persons are just one God. But if there are three different persons and those three different persons are God, then it seems that, either there is not just one God, or there are not really three different persons. There have appeared four main positions in the recent debate in Philosophical Theology to solve this problem: (i) the social theory of the Trinity, (ii) the «latin» theory of the Trinity, (iii) the theory of the Trinity based on relative identity, and (iv) the theory of the Trinity based on relations of constitution. All four positions are presented and critically discussed.*

**Key words:** *Trinity, logic, person, God.*

---

Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Actualmente es profesor asociado en el Instituto de Filosofía de la PUC. Autor del libro *Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo* (2002).

Este trabajo ha sido redactado con ocasión de una estadía de investigación en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford (Reino Unido). Agradezco a las autoridades de la Facultad las facilidades que han dado para el desarrollo de la investigación.

Este trabajo tiene por objetivo presentar de manera crítica varias estrategias recientes desarrolladas para comprender el misterio de la Trinidad. Para esto será necesario precisar, en primer lugar, cuál es el así llamado ‘problema de la Trinidad’ o ‘problema lógico de la Trinidad’. Una línea de razonamiento muy simple, en efecto, parece conducir a la conclusión de que la postulación de una Trinidad, en los términos en que tradicionalmente ha sido comprendida en las declaraciones dogmáticas de los grandes concilios, es incoherente. Parte importante del esfuerzo teórico es mostrar cómo es que no hay tal incoherencia. Se presentarán cuatro grandes estrategias para resolver este problema: (i) la teoría social de la Trinidad (Swinburne, 1994; Plantinga, 1986, 1988, 1989); (ii) la teoría de una Trinidad ‘latina’ (Leftow, 1999, 2004, 2007), (iii) la teoría de la Trinidad fundada en identidades relativas (van Inwagen, 1988, 2003); y (iv) la teoría de la Trinidad como conformada por relaciones de constitución (Brower & Rea, 2005a, 2005b). Se presentarán finalmente algunas sugerencias acerca de las limitaciones que pueden tener nuestros esfuerzos teóricos en esta materia.

## 1. El problema de la Trinidad

No es una tesis aventurada sostener que el misterio de la Trinidad es el misterio más alto de la fe cristiana. Si Jesucristo se ha encarnado como la revelación suprema de Dios al hombre, lo que se ha revelado es que Dios en su intimidad es una comunidad de tres personas diferentes entre sí que conforman, sin embargo, un solo y único Dios. La ‘buena nueva’ es que Dios es uno y trino. Todas estas afirmaciones requieren considerable matización y deben ser mucho más precisadas. Aún cuando uno quisiera disputar lo anterior, es claro, sin embargo, que la doctrina de la Trinidad tiene un puesto central en lo que define a la comunidad de los ‘llamados’ que conforma la Iglesia de Jesucristo. Las disputas acerca del contenido de este misterio fueron objeto de arduas disputas en las que sus participantes tenían la convicción de estar aclarando cuestiones cruciales para la salvación. No es un asunto liviano y periférico de poca importancia para preocupaciones pastorales más urgentes. *Toda* la relación del hombre con Dios se ve modificada de un modo radical si uno abraza, por ejemplo, alguna forma de arrianismo, el modalismo o un triteísmo, por muy moderado que sea. Los padres de la Iglesia estaban convencidos de esto y le concedieron a la cuestión la mayor prioridad.

Pues bien, se ha objetado que la doctrina tradicional es incoherente. El razonamiento es simple y no depende de premisas especialmente sofisticadas. Todo lo que parece requerir es lógica de predicados de

primer orden con identidad, sin suposiciones ulteriores. Esto es más o menos la formación mínima de cualquier graduado de Filosofía en nuestros días. El problema puede ser formulado del siguiente modo (Hughes, 2009: 293; también McCall & Rea, 2009b: 1; Pruss, 2009: 314):

(T1) Hay un y solo un Dios.

Esto es, puesto de un modo formalizado:

(T1')  $\exists x [(x \text{ es Dios}) \wedge \forall y ((y \text{ es Dios}) \rightarrow (y = x))]$

(T2) Hay tres personas (*hypostaseis*) diferentes entre sí, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Esto es, puesto también de un modo formalizado:

(T2')  $(\text{el Padre es persona}) \wedge (\text{el Hijo es persona}) \wedge (\text{el Espíritu Santo es persona}) \wedge (\text{el Padre} \neq \text{el Hijo}) \wedge (\text{el Hijo} \neq \text{el Espíritu Santo}) \wedge (\text{el Espíritu Santo} \neq \text{el Padre})$

Pero, también se sostiene que:

(T3) Padre, Hijo y Espíritu Santo son el mismo Dios, la misma sustancia (*ousía*).

Una forma catastrófica de entender (T3) es como afirmando que:

(T3')  $(\text{el Padre es Dios}) \wedge (\text{el Hijo es Dios}) \wedge (\text{el Espíritu Santo es Dios}) \wedge (\text{el Padre} = \text{el Hijo}) \wedge (\text{el Hijo} = \text{el Espíritu Santo}) \wedge (\text{el Espíritu Santo} = \text{el Padre})$

Esto es directamente contradictorio con lo que se sostiene en (T2), al menos si se lo interpreta tal como aparece en (T2')<sup>1</sup>. Hay dos formas de resolver esta inconsistencia: o bien se rechaza (T2), esto es, se rechaza que Padre, Hijo y Espíritu Santo sean diferentes entre sí, o bien se rechaza (T3), esto es, se rechaza que Padre, Hijo y Espíritu Santo sean el mismo Dios. Esto, a su vez, puede hacerse de dos modos: o bien se

<sup>1</sup> No se requiere ningún razonamiento sofisticado para concluir esto. De (T2') se sigue por simplificación que [el Padre  $\neq$  el Hijo] y de (T3') se sigue, también por simplificación, que [el Padre = el Hijo].

rechaza que sólo exista *un* Dios, esto es, se afirma que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, pero son tres dioses diferentes (esto es, se niega (T1)), o bien se rechaza que Padre, Hijo y Espíritu Santo sean *dioses* (salvando (T1), pero rechazando (T3)). En este segundo caso, se sostendría que hay un único Dios –tal como se sostiene en (T1)– pero este único Dios es numéricamente diferente de las entidades designadas por «Padre», «Hijo» y «Espíritu Santo», cualesquiera sean éstas.

Considérese una analogía. (i) Hay tres gatos, Micifuz, Tom y Garfield, diferentes entre sí. (ii) Hay un único mamífero. Sin embargo, (iii) Micifuz es el mismo mamífero que Tom, Tom es el mismo mamífero que Garfield y Garfield es el mismo mamífero que Micifuz. Parece obvio que estas tres suposiciones son incoherentes entre sí. Si realmente Micifuz, Tom y Garfield son diferentes entre sí y son los tres mamíferos, entonces hay que rechazar (ii), esto es, que sólo hay un único mamífero. Si, por otro lado, realmente hay un único mamífero y tanto Micifuz, como Tom, como Garfield son mamíferos, entonces debe suponerse que «Micifuz», «Tom» y «Garfield» son designaciones del mismo mamífero, por lo que debe rechazarse (i), esto es, no es efectivo que Micifuz, Tom y Garfield sean diferentes entre sí. También puede salvarse la contradicción si se acepta que hay un único mamífero y que Micifuz, Tom y Garfield son tres gatos diferentes entre sí, pero entonces habrá que rechazar que sean mamíferos, tal como lo supone (iii). Esta es la forma usual en que razonamos. El mismo problema surge para la Trinidad si se sustituye ‘gato’ por ‘persona’ y ‘mamífero’ por ‘Dios’.

Es obvio que un defensor del misterio de la Trinidad va a sostener que los predicados «ser persona» y «ser Dios», tal como aparecen en (T1)-(T3), no deben tomarse de un modo análogo a los predicados «ser un gato» y «ser un mamífero». La cuestión es que pareciera que el defensor de la Trinidad tiene la carga de la argumentación. Él debe explicar por qué son diferentes de un modo relevante y por qué la postulación de la Trinidad no es una contradicción. No sirve aquí sostener que la existencia de la Trinidad es algo que sólo se puede conocer porque nos ha sido revelado y que no es algo que podamos justificar mediante nuestras capacidades cognitivas naturales. Lo que se está alegando aquí es que ningún tipo de evidencia, sea evidencia adquirida por nuestros medios o evidencia adquirida de manera sobrenatural, podría justificar la existencia de la Trinidad. Nada cuenta como evidencia para una contradicción. Si la postulación de la Trinidad es realmente contradictoria, entonces no importa que un ángel dé testimonio a su favor, no importa cuántos milagros acompañen su testimonio, no será racional aceptar que hay una Trinidad.

El desafío teórico, entonces, es mostrar cómo es que (T1)-(T3) son coherentes entre sí. Para esto será indispensable realizar ajustes en la interpretación de todas o de algunas de esas premisas. Algunos proponen una interpretación peculiar de 'haber un único Dios'. Otros proponen una interpretación peculiar de la relación de identidad. Otros proponen una interpretación peculiar de qué es 'ser una persona' en este contexto. Otros, en fin, proponen una interpretación peculiar de 'ser el mismo Dios que'. Será conveniente, antes de entrar en estos detalles, reflexionar brevemente acerca de la interpretación en la que sí surge la contradicción, para tener también mayor claridad sobre la geografía sistemática de la cuestión y de las vías de salida.

Es un presupuesto de nuestra forma normal de comprender el mundo el pensar que los objetos o sustancias tienen una cierta naturaleza dada por el tipo de sustancia que esos objetos son (Wiggins, 2001: 55-138; Lowe, 2009: 12-56). En el tipo de sustancia que algo es parecen estar inscritos los criterios para re-identificar esa misma sustancia (sincrónica y diacrónicamente). Los conceptos y los predicados que refieren al tipo de sustancia que algo es han sido designados como 'conceptos sortales' o 'términos sortales', respectivamente. Se utilizará la expresión «propiedad sortal» para designar aquello a lo que tales términos o conceptos hacen referencia. Estos tipos son los que Aristóteles designó como 'sustancias segundas' (cf. *Categorías*, 2a 14: *deuterai ousiai*). Hay otras propiedades de carácter universal pero que no designan un tipo de sustancia, sino un tipo de accidente, como «ser (de color) rojo» o «tener cuatro gramos (de masa)». Los términos «ser un gato» y «ser un mamífero» son términos sortales. Los términos «ser Dios» y «ser persona» también parecen designar propiedades sortales, al menos en principio. Pues bien, de manera completamente general, si una cierta entidad  $x$  posee la propiedad sortal  $F_1$  y si  $x = y$ , entonces  $y$  posee la misma propiedad sortal  $F_1$ . Si  $x$  es el mismo  $F_1$  que  $y$ , siendo  $F_1$  una propiedad sortal, entonces  $x$  es  $F_1$ ,  $y$  es  $F_1$  y  $x = y$ . Si  $x$  no es el mismo  $F_1$  que  $y$ , siendo  $F_1$  una propiedad sortal, entonces  $x \neq y$ . dado que el tipo de sustancia que algo «es» especifica su identidad, todo aquello que sea literalmente idéntico a esta sustancia debe poseer exactamente las mismas propiedades sortales. Del mismo modo, si algo carece de alguna de las propiedades sortales que especifican lo que algo es, ese objeto debe ser diferente. Tratándose de propiedades accidentales, en cambio, típicamente se ha admitido cierta laxitud para estas exigencias, ya sea en el orden temporal, o ya sea en el orden modal. Así, parte de nuestra concepción ordinaria de un objeto es que puede persistir en el tiempo siendo el *mismo* objeto. Es obvio que un objeto o sustancia persistiendo

de este modo en diferentes instantes de tiempo tendrá diferentes propiedades accidentales en esos diferentes instantes de tiempo. El gato Micifuz en el instante de tiempo  $t_1$  tiene una masa de  $n$  gramos. En el instante de tiempo  $t_2$ , posterior a  $t_1$ , Micifuz engorda y tiene una masa de  $n + m$  gramos. Micifuz-en- $t_1 =$  Micifuz-en- $t_2$ , pero Micifuz-en- $t_1$  tiene la propiedad de poseer  $n$  gramos, mientras que Micifuz-en- $t_2$  no tiene la propiedad de poseer  $n$  gramos. Parte de nuestra comprensión de en qué consiste ser para un gato como Micifuz, sin embargo, es que si Micifuz-en- $t_1$  es un gato y Micifuz-en- $t_2 =$  Micifuz-en- $t_1$ , entonces Micifuz-en- $t_2$  *debe* también ser un gato. Del mismo modo se mantendrán las restantes propiedades sortales que puedan ser atribuidas a Micifuz, como ser un felino, ser un mamífero, ser un vertebrado, etcétera. Algo semejante sucede para el caso modal. Micifuz, de hecho, en el mundo actual (sea  $w_A$ ), tiene una masa de  $n$  gramos, pero podría ser más gordo de lo que es, podría tener una masa de  $n + m$  gramos. Esto es, Micifuz en otro mundo posible<sup>2</sup>  $w_2$  no tendría la propiedad de tener  $n$  gramos. Así, Micifuz-en- $w_A =$  Micifuz-en- $w_2$ , pero Micifuz-en- $w_A$  tiene  $n$  gramos, mientras que Micifuz-en- $w_2$  no tiene  $n$  gramos. Si realmente Micifuz-en- $w_A =$  Micifuz-en- $w_2$  entonces si Micifuz-en- $w_A$  es un gato, entonces Micifuz-en- $w_2$  *debe* también ser un gato<sup>3</sup>.

La idea general, entonces, es que una propiedad sortal o la propiedad que determina el tipo de sustancia que un objeto o sustancia es, resulta necesaria para la identidad de esa sustancia en el tiempo, y necesaria para

<sup>2</sup> Se habla aquí libremente de ‘mundos posibles’ para especificar lo que algo podría ser o necesariamente debe ser. Los ‘mundos posibles’ aquí no deben ser entendidos como ‘planetas lejanos’ o ‘universos paralelos’, sino simplemente como formas en que podrían ser todas las cosas. El mundo actual es de una cierta forma. El mundo podría ser diferente. Hay formas en que podría ser el mundo que no es la forma en que el mundo de hecho es. Estas ‘formas’ en que podría ser el mundo son los ‘mundos posibles’.

<sup>3</sup> Insisto en que esta es la concepción ontológica de ‘sentido común’. Hay quienes la han puesto en cuestión. Por ejemplo, David Lewis ha rechazado que pueda suponerse que el mismo objeto persiste en el tiempo siendo el mismo objeto, precisamente porque si fuese así, entonces un mismo objeto tendría propiedades incompatibles entre sí, esto es, tendría y no tendría las mismas propiedades (Lewis, 1986: 202-204). Esto motiva a Lewis a postular partes temporales y a concebir a los objetos ordinarios como fusiones mereológicas de estas partes temporales. De un modo análogo, Lewis rechaza que un mismo objeto o sustancia exista en más de un mundo posible pues, si fuese así, tendría y no tendría las mismas propiedades (Lewis, 1986: 198-209). Esto motiva a Lewis a postular contrapartidas para asignar condiciones de verdad a las atribuciones modales *de re*. Una consideración fundamental en estas argumentaciones de Lewis es la aplicación irrestricta a estos casos temporales y modales del llamado ‘principio de Leibniz’ o principio de indiscernibilidad de los idénticos, esto es,  $[\forall x \forall y ((x = y) \rightarrow \forall X ((x \text{ es } X) \leftrightarrow (y \text{ es } X)))]$ . Aquí la variable ‘X’ tiene como rango propiedades.

la identidad de esa sustancia en otros mundos posibles. Esto es, la persistencia de un objeto en el tiempo requiere que persista siendo el mismo tipo de sustancia. Del mismo modo, el que a una misma sustancia le pueda acaecer algo requiere que en la situación contrafáctica contemplada esa sustancia sea el mismo tipo de sustancia. Como ‘ser Dios’ y ‘ser una persona’ parecen ser propiedades sortales, entonces parece que estamos obligados a asumir que si dos entidades son el mismo Dios, entonces son realmente idénticas. Del mismo modo, parece que estamos obligados a asumir que si dos entidades son personas distintas, entonces son realmente diferentes. Por supuesto, las formulaciones dogmáticas han sostenido que Dios es uno en sustancia (*ousia*) y tres personas (*hypostaseis*), pero esto es lo que requiere aclaración. Nuestros criterios normales para decir que alguien es ‘persona’ son precisamente criterios para seleccionar un tipo de sustancia, capaz de pensamiento racional, deliberación, acciones intencionales libres, capaz de reflexionar sobre sí misma y sujeto de responsabilidad moral. ¿Debemos decir del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que son ‘personas’ exactamente del mismo modo en que lo somos cada uno de nosotros? Y si no es así, ¿en qué radica la diferencia?

Será útil considerar también qué tipo de estructuras ontológicas han sido descritas que *no* son el darse de un tipo de sustancia y que, por lo tanto, ofrecen vías para –posiblemente– resolver el problema de la Trinidad.

En primer lugar, la posesión de una propiedad accidental por una sustancia genera una estructura en la que se pueden discriminar dos (o más) entidades estrictamente diferentes, pero conformando algo que, en algún sentido, es *lo mismo*. Sócrates y Sócrates-de-pie son, de alguna manera, lo mismo, pero no son idénticos en el sentido estricto del término, pues Sócrates podría no estar de pie y porque puede uno suponer que hay instantes de tiempo en los que Sócrates no está de pie. Esto ha sido denominado una forma de *unidad accidental*. En efecto, si uno especifica la ubicación espacial de la entidad Sócrates-de-pie, entonces la región seleccionada coincidirá exactamente con la región ocupada por Sócrates en ese instante de tiempo. Si uno quiere sostener que en cada región del espacio ha de haber ‘una’ entidad ocupándola, entonces uno estará inclinado a sostener que la unidad accidental Sócrates-estando-de-pie existe y surge precisamente por el poseer de una sustancia, Sócrates, de un accidente, el estar de pie. Esta unidad accidental no cumple con los requerimientos estándar de la identidad. No es necesaria, no vale para todos los instantes de tiempo, no es transitiva. En efecto, sea Sócrates-de-pie lo mismo accidentalmente que Sócrates, y sea Sócrates lo mismo accidentalmente que Sócrates-sentado.

No es aceptable, sin embargo, que Sócrates-de-pie es lo mismo accidentalmente que Sócrates-sentado. Admitir tal cosa sería una contradicción, pues estar sentado es una propiedad accidental incompatible con estar de pie.

Otro tipo de estructura ontológica en la que se da una distinción semejante es entre un objeto y el material de que está compuesto. El gato Micifuz está compuesto en un instante de tiempo determinado, sea  $t_1$ , de una colección de moléculas orgánicas, sean –tomadas en pluralidad–  $m$ . En el instante de tiempo  $t_1$  Micifuz y  $m$  ocupan exactamente la misma región del espacio, por lo que uno también estará inclinado a sostener que, de algún modo, son *lo mismo*. Es obvio que esto, sin embargo, no es identidad propiamente tal. Micifuz sigue siendo Micifuz aunque estuviese compuesto de una colección de moléculas orgánicas diferente de la que, de hecho, lo compone, así como Micifuz estará cambiando esa colección de moléculas con el tiempo, sin dejar de ser Micifuz. Esta forma de unidad por composición no es necesaria, no es constante en el tiempo y tampoco es transitiva. En efecto, si la colección de moléculas  $m_1$  es lo mismo por composición que Micifuz, y Micifuz, luego, es lo mismo por composición que otra colección de moléculas  $m_2$ , no es aceptable pensar que  $m_1$  será lo mismo por composición que  $m_2$ .

Hay ocasiones en las que el uso del verbo «ser» en nuestros lenguajes naturales se utiliza para describir este tipo de estructuras ontológicas en vez de la identidad, propiamente tal. Se dice del bronce que compone la estatua que ‘es’ la estatua, aunque literalmente no sea idéntica a la estatua. Se dice de un hombre sentado que ‘es’ Sócrates, aunque Sócrates no es estrictamente idéntico con Sócrates-sentado<sup>4</sup>. Hay que hacer notar que hay toda una línea alternativa de tratamiento de estos problemas en los que desaparece la necesidad de especificar una propiedad sortal determinando condiciones de identidad modales y temporales y en donde, también, no es necesario distinguir entre una sustancia u objeto y el material de que está compuesto, así como tampoco es necesario distinguir entre una sustancia u objeto y sus determinaciones

<sup>4</sup> La polisemia del verbo «ser» y de sus equivalentes en otras lenguas es un hecho descrito desde Aristóteles (cf. *Metafísica*,  $\Delta$  7). No sólo hay usos del verbo «ser» para la identidad estricta y para estas formas de mismidad accidental y mismidad por composición, también el verbo «ser» se utiliza como cópula para indicar el caer de un objeto bajo una propiedad, sea sortal o accidental, sin hablar de la existencia. Esto no es algo que será discutido ulteriormente aquí. Nótese, sin embargo, que en las formulaciones (I2) y (I3) se utiliza la identidad y el caer de algo bajo las propiedades sortales (putativas) ser Dios y ser persona. En nuestros lenguajes naturales todo esto se suele expresar utilizando el mismo verbo, aunque se trata de estructuras semánticas y ontológicas completamente diferentes.

accidentales. En esta estrategia alternativa las sustancias son sustituidas por fusiones mereológicas de etapas temporales. En estos enfoques, basta la identidad lisa y llana y la mereología extensional estándar (por ejemplo, Lewis, 1986: 202-204; Heller, 1990). Este tipo de ontologías no se ha aplicado con tanta profusión para comprender la Trinidad (una excepción es Forrest, 1998), por lo que no se hará mención ulterior a ellas.

## 2. La teoría social de la Trinidad

La así llamada ‘teoría social de la Trinidad’ es una forma bastante directa de resolver el problema indicado en el acápite anterior (entre otros, Swinburne, 1994: 170-191; Plantinga, 1986, 1988, 1989; Wierenga, 2004; Craig, 2003: 584-594). Dada la inconsistencia existente entre (T1)-(T3) (al menos, en la interpretación dada por (T1’)-(T3’)) se desecha (T1) y se modifica de una manera sustantiva (T3). El punto central es modificar la forma de comprender ‘ser  $x$  el mismo  $F$  que  $y$ ’. Tal como se presento la cuestión arriba, esta expresión se define como:

$$(D1) \quad (x \text{ es el mismo } F \text{ que } y) \leftrightarrow [(x \text{ es } F) \wedge (y \text{ es } F) \wedge (x = y)]$$

De acuerdo a esta definición, si dos objetos  $x$  e  $y$  son el mismo  $F$ , entonces deben ser idénticos entre sí y esa entidad debe ser  $F$ . Cuando se afirma, entonces, que el Padre y el Hijo *son el mismo Dios*, son de la misma sustancia, se estaría afirmando –de acuerdo a (D1)– que el Padre = el Hijo, lo que parece directamente incompatible con el hecho de que el Padre y el Hijo son (personas) diferentes. Los defensores de la teoría social de la Trinidad proponen aquí una reforma sustantiva. Se puede decir, en efecto, que dos seres humanos numéricamente diferentes son «lo mismo» por el hecho de caer ambos bajo la propiedad sortal de ser humano. ¿Por qué no aplicar algo semejante para el caso de la Trinidad? Los defensores de este punto de vista han alegado, además, que semejante punto de vista es el que fue favorecido por los grandes padres capadocios. Este enfoque contrastaría con el enfoque de los latinos, como San Agustín o Santo Tomás de Aquino (véase, en especial, Plantinga, 1986, 1988, 1989; la evidencia histórica para esta distinción, sin embargo, no es muy fuerte, Cross, 2002, 2009). Así, se propone sustituir la definición (D1) por:

$$(D2) \quad (x \text{ es el mismo } F \text{ que } y) \leftrightarrow [(x \text{ es } F) \wedge (y \text{ es } F)]$$

Aquí no se exige que los objetos  $x$  e  $y$  sean idénticos entre sí. ¿Por qué decir, entonces, que  $x$  e  $y$  son lo ‘mismo’? Simplemente porque están instanciando la misma propiedad sortal. En una ontología que admita universales esto será literalmente verdadero, porque es numéricamente la misma entidad la que estará determinando tanto a  $x$  como a  $y$ . Para el caso de la Trinidad, la idea es que Padre, Hijo y Espíritu Santo son el mismo Dios porque están instanciando la misma propiedad sortal de ser Dios que es numéricamente idéntica en cada uno de ellos. La tesis (T3) se transforma, entonces, de un modo acorde a la definición (D2).

Es obvio, sin embargo, que esto parece una forma nada de sofisticada de triteísmo. Parte importante del contenido de la fe cristiana, compartida con las grandes tradiciones religiosas del judaísmo y del Islam, es que hay un único Dios (T1). Una teoría social de la Trinidad razonable, por lo tanto, debe ser suplementada de manera que no resulte falso sostener que «hay un solo Dios, creador del cielo y la tierra, de lo visible y lo invisible». Debe sostenerse que existe una cierta relación, sea  $R$ , entre las personas de la Trinidad, tal que resulte correctamente aseverable que sólo hay un Dios. Esto es:

(T4) Padre, Hijo y Espíritu Santo están entre sí en la relación  $R$ .

$R$  se puede tomar de entrada, aún sin especificar de un modo más preciso su contenido, como una relación diádica, simétrica y transitiva<sup>5</sup>. Es crucial, sin embargo, dar una explicación convincente del contenido de tal relación  $R$  para salvar el monoteísmo.

Una primera condición en la relación  $R$  es que sólo sean Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esto parece, sin embargo, todavía muy poco para justificar que el defensor de la teoría social es un monoteísta. Se puede agregar que es *necesario* que Padre, Hijo y Espíritu Santo sean las únicas personas que son Dios. Se puede agregar que es necesario no sólo que, como máximo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean Dios, sino que también que es necesario que, *como mínimo*, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean Dios. En conjunto estas condiciones implican que en todo mundo posible existirán como Dios sólo Padre, Hijo y Espíritu Santo. Ninguna de las personas divinas puede existir sin las restantes, son todas ellas interdependientes entre sí. A esto se puede, también, agregar que cada una de las personas divinas sea omnisciente y que el

<sup>5</sup> Esto es,  $R(\text{el Padre, el Hijo})$ ,  $R(\text{el Hijo, el Espíritu Santo})$ ,  $R(\text{el Espíritu Santo, el Padre})$ . No parece indispensable especificar que  $R$  sea reflexiva, aun cuando tampoco parecen haber motivos de fuerza en contra. Como se verá, varias formas de explicar el contenido de  $R$  hacen que la reflexividad sea deseable.

conocimiento de cada una de ellas sea completamente transparente para las restantes, y que cada una de ellas tenga un amor perfecto e infinito por cada una de las otras personas divinas, haciendo que su voluntad sea perfectamente concordante. Las personas divinas, entonces, de algún modo ‘están’ todas ellas unas en las otras, por el conocimiento y el amor, lo que se puede tomar como lo que los padres de la Iglesia han designado como *perichoresis* o *circumincessio*. Esta mutua pertenencia entre las personas divinas, que contrasta fuertemente con el politeísmo tradicional, debe tomarse como un hecho necesario. En resumen, por lo tanto, la relación R puede ser caracterizada del siguiente modo:

- (R1) Es necesario que existan tres entidades que son Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo y sólo tres entidades que son Dios.
- (R2) Es necesario que Padre, Hijo y Espíritu Santo sean omniscientes y moralmente perfectos.
- (R3) Es necesario que Padre, Hijo y Espíritu Santo compartan todo conocimiento que posean y que se amen perfectamente entre sí.

Estar las personas divinas en la relación R, entonces, es ser parte necesariamente de la familia de entidades todas ellas divinas, mutuamente interdependientes, con omnisciencia y perfección moral, en perfecta armonía de amor.

El problema aquí es que, a pesar de la acumulación de condiciones en la relación R, siguen habiendo numéricamente tres entidades diferentes entre sí, cada una de las cuales es propiamente Dios. Es difícil dejar de concluir aquí que en la teoría social de la Trinidad hay tres dioses, lo que está muy lejos de lo aceptable. Bajo nuestra comprensión ordinaria de las cosas, si hay, por ejemplo, tres entidades numéricamente distintas, de cada una de las cuales se puede decir que es un gato, entonces parece obvio que hay tres gatos. Toda la armonía y ‘unidad de corazón’ que se postule entre los gatos no cambiará este hecho. Cualquier afirmación del tipo «son como si fuesen un solo gato» no pasa de la metáfora (para estas críticas, entre otros, Leftow, 1999).

Craig ha propuesto comprender la relación R en cuestión de un modo que parece dejar abiertos menos flancos a la crítica (Craig, 2003). La idea central de Craig es que sólo se atribuye propiamente la divinidad al *todo* de las tres personas y no a cada una de ellas de manera separada. Del mismo modo, se podría decir que el hígado de un gato es un tejido felino, aunque no sea propiamente un gato. El Padre, el Hijo y el Espíritu

Santo son cada uno de ellos divinos, por el hecho de ser parte de aquella realidad en que consiste Dios y que está integrada por las tres personas conjuntamente. La relación R podría, por lo tanto, ser especificada como sigue:

(R4) Padre, Hijo y Espíritu Santo son partes propias de Dios.

Dios pareciera ser, entonces, la suma mereológica del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Es esta suma la que propiamente puede ser señalada como aquello que instancia la propiedad sortal de ser Dios<sup>6</sup>. No se puede afirmar, entonces, que hay tres dioses, pues numéricamente sólo hay un Dios, el que está conformado por las tres personas. Debe aquí suponerse, además, que las personas divinas cumplen con las restricciones anteriormente indicadas en (R1)-(R3). Las personas divinas siguen siendo mutuamente interdependientes de manera necesaria. Son las únicas entidades que pueden conformar el todo de la realidad divina y ninguna de ellas puede dejar de conformar el todo de la realidad divina. Siguen siendo omniscientes y moralmente perfectas y siguen teniendo entre sí una perfecta transparencia cognitiva y un perfecto amor mutuo.

Resulta, sin embargo, en la propuesta de Craig que ninguna de las personas *es* Dios. No lo es el Padre, pues sólo es una parte de aquello a lo que propiamente se puede atribuir que es Dios. Tampoco lo son el Hijo y el Espíritu Santo, por los mismos motivos. Se podrá decir de ellos que son ‘divinos’, en un sentido lato, pero no se les puede atribuir la propiedad sortal de ser Dios (en este sentido, Howard-Snyder, 2003). Esto parece contrario de lo que parece haberse pretendido sostener en las grandes declaraciones conciliares y al sentir de la tradición. En principio, por lo tanto, debe buscarse una solución al problema de la Trinidad en que la atribución de la divinidad al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo no sea traslaticia, una suerte de metonimia.

### 3. La teoría «latina» de la Trinidad

Si la teoría social de la Trinidad trata de obtener la unidad desde la trinidad de personas, la así llamada ‘teoría latina de la Trinidad’ asume

---

<sup>6</sup> Debe notarse que, dada la existencia de las personas del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, incluso sin las restricciones impuestas por (R1)-(R3), la existencia de la suma mereológica de ellas está garantizada automáticamente por la mereología extensional estándar. Lo novedoso de la maniobra de Craig es postular que es esta suma lo que debe propiamente ser llamado Dios.

como punto de partida sistemático la unidad de Dios y trata de obtener la trinidad de personas diferentes desde esta unidad. Su principal defensor ha sido Brian Leftow (2004, 2007; también Merricks, 2006). Se ha denominado 'latina' pues se ha supuesto que corresponde a la línea de los grandes padres y doctores latinos, por oposición al enfoque 'griego' de los padres capadocios. No interesa esta cuestión histórica aquí, pero la forma usual de presentar a la teoría social y a la teoría latina como continuaciones de las tradiciones griega y latina, respectivamente, no parece históricamente adecuada, tal como ya se indicó más arriba (Cross, 2002, 2009).

El problema sistemático que se presenta desde esta perspectiva es cómo generar que una única entidad de alguna manera pueda llegar a 'fisionarse' en tres entidades, que puedan ser tomadas como diferentes, pero, al mismo tiempo, sin perder la unidad original. Leftow (2004: 307-312) invita a considerar la siguiente situación: Supóngase que uno asiste a un espectáculo en el que hay tres bailarinas que parecen gemelas perfectas danzando en un escenario. Sucede, sin embargo, que no hay tres bailarinas diferentes gemelas entre sí. Sólo hay una. La única bailarina aparece tres veces en el escenario al mismo tiempo porque, estando en el futuro, ha viajado al pasado para acompañarse a sí misma danzando a su propia izquierda. Después, ha vuelto a viajar al pasado para acompañarse a sí misma, esta vez danzando a la derecha de sus dos ocurrencias danzantes anteriores. Aparecen tres bailarinas en el escenario danzando, pero es una única bailarina que ha danzado tres veces en tres lapsos temporales de su propio tiempo 'personal'. Este caso depende de una serie de supuestos bien controvertidos. Se suponen viajes en el tiempo y una distinción entre el tiempo 'particular' o 'personal' de una entidad como la bailarina y el tiempo 'público' de quienes contemplan la escena de las tres bailarinas danzando de manera simultánea. El objetivo de Leftow, sin embargo, no es defender la pertinencia de este ejemplo específico, sino mostrar cómo puede ser inteligible la hipótesis de una única realidad que, de algún modo, se trifurca. En el ejemplo considerado, en el tiempo 'personal' de la bailarina hay un lapso en que baila por primera vez, un lapso ulterior en que danza por segunda vez y un lapso temporal en que danza por tercera vez. Estos lapsos de tiempo 'personal' son entre sí disjuntos, aunque sean simultáneos en el tiempo 'público'. Una cualificación ulterior sería pensar en una única realidad en la que se dan tres ocurrencias diferentes, pero simultáneas tanto en el tiempo 'público' como en el tiempo 'particular'. Una cualificación

ulterior sería pensar que esta trifurcación es de carácter necesario y se da de manera omnitemporal o atemporal, si se quiere<sup>7</sup>.

La hipótesis es que Dios sea entendido como una entidad cuya vida se da de manera necesaria en tres cursos de eventos de manera simultánea, tal que no exista ningún instante de tiempo en que exista uno de los cursos de eventos y no existan los otros. Esta teoría ha sido complementada con el desarrollo de la idea de una ‘persona-Lockeana’ (Leftow, 2007). Una ‘persona’ es algo constituido por una conciencia y una conciencia es un evento que le ocurre a una sustancia. Las personas son eventos de conciencia, esto es, son –en general– ocurrencias de pensamiento, de creencias, de intenciones y de auto-reflexión. Esto es, debe entenderse por una persona una secuencia de estados mentales que, por su propio carácter intrínseco, se manifiestan como estados mentales del mismo sujeto. La sugerencia de Leftow es que los tres eventos en que se trifurca la vida de Dios son ‘personas’ precisamente en este sentido. Se trata de tres eventos de conciencia de una única sustancia, necesariamente simultáneos, que conforman tres ‘personas’ diferentes en el sentido indicado.

Es notorio que en el tratamiento que hace Leftow de la Trinidad, las personas divinas deben ser entendidas como eventos que le ocurren a una única sustancia. Se trata de un modo muy apto para preservar la unidad divina, pero parece difícil evitar el riesgo de modalismo, tal como el mismo Leftow (2004: 326-328) lo advierte. Las condiciones de identidad de un evento vienen dadas por ser la instanciación de una propiedad en un único objeto (u objetos, si se trata de una relación) en un instante de tiempo (Kim, 1976). Aquí es dudoso asignar un lapso de tiempo a las ‘personas divinas’, pero sí se les podrían asignar diferentes propiedades que correspondan, en términos generales, a los estados de conciencia de Dios que constituyen cada una de esas personas. En general, también, lo que uno atribuye a un evento, uno lo atribuye –sujeto a ciertas transformaciones– a las sustancias que están envueltas en tal evento. Si ocurre el evento de caerse el gato Micifuz del tejado, entonces Micifuz se cayó del tejado. Leftow alega que su teoría está libre de modalismo, pues no está sosteniendo que las personas divinas sean ‘manifestaciones’ o ‘aspectos’ del único Dios. Es obvio que no hay

<sup>7</sup> Como se sabe, algunos filósofos –entre los que se cuenta el mismo Leftow (1991)– sostienen que la eternidad de Dios no es propiamente una estructura temporal, sino algo así como un presente permanente e inmutable en donde no hay sucesión de eventos. Muchos otros, sin embargo, han puesto en cuestión esta concepción de la eternidad como a-temporalidad. Para estos filósofos, el hecho de que Dios sea eterno es el hecho de que Dios existe *en* todos los instantes de tiempo (Swinburne, 1993: 217-238). Estas diferencias no son relevantes para lo que se discute.

instantes de tiempo en que uno pueda decir que existe una de las personas y no existe la otra. Tampoco uno puede afirmar que pudo haber existido una de las personas divinas sin que exista alguna de las otras. Tampoco, sostiene Leftow, se seguiría de su teoría que, por ejemplo, el Padre ha muerto en la cruz (en efecto, si las personas divinas son simples ‘manifestaciones’ de Dios, entonces toda atribución a una de las personas es una atribución a cualquiera de las otras).

Hay muchas cuestiones nada de deseables que parecen estar conectadas con la concepción de las personas divinas como eventos de conciencia que envuelven a Dios, sin embargo. Los eventos típicamente tienen partes temporales, los objetos no. No hay ningún problema en designar la primera mitad de la segunda guerra mundial, pero para nuestra comprensión ordinaria resulta muy extraño hablar de la primera mitad del gato Micifuz en un sentido temporal. Podemos hablar de la primera mitad de la ‘vida’ del gato Micifuz, pero aquí se supone que la ‘vida’ de Micifuz es un evento que incluye todos los acontecimientos que le han acaecido a Micifuz mientras ha existido. Por supuesto, para el caso de la Trinidad, Leftow no está pensando en un curso temporal de eventos, pero es obvio que tendremos que admitir algo así para la encarnación de la segunda persona, el Hijo. Hay un curso temporal de eventos en la vida de Jesucristo, desde su concepción hasta su ascensión a los cielos. ¿Estamos dispuestos a sostener que Jesucristo es una fusión de partes temporales? ¿Estamos dispuestos a sostener que fue una etapa temporal de Jesucristo la que murió en la cruz? Por lo que demás, ¿*qué* fue lo que padeció en la cruz? Parece extraño decir que fue un evento el que lo hizo. La pasión parece un evento por sí mismo *de* una sustancia. ¿Qué sustancia? La sustancia que constituye parte de las condiciones de identidad de la persona que es el Hijo es Dios, si es que —en términos generales— una persona es un evento. Luego, lo razonable es sostener que fue Dios quien padeció en la cruz, pues Él integró el evento de la pasión. ¿No son las atribuciones a la sustancia divina comunes a todas las personas divinas, sin embargo? ¿No son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo igualmente omnipotentes, infinitos, omniscientes y moralmente perfectos? Supongo que aquí Leftow estará inclinado a sostener que aunque se atribuya a Dios que sufrió la pasión, porque un evento en el que la sustancia divina interviene es el que sufrió la pasión, esto no se puede atribuir a las personas del Padre y del Espíritu Santo. El problema es que algo semejante podría decirse de todas las restantes atribuciones a la sustancia divina. Si el gato Micifuz es gordo, no se sigue que la caída del tejado del gato Micifuz es gorda. Del mismo modo, si Dios es omnipotente, no se seguiría que la persona del Padre —que es un evento— sea omnipotente.

En resumen, la tesis de que las personas divinas son eventos de conciencia no parece acomodarse bien a lo entendido usualmente en la tradición por personas divinas. Usualmente se ha tomado a Jesucristo como una entidad que persiste en el tiempo siendo la misma entidad en diferentes instantes (poseyendo, además, *dos* propiedades sortales, la de ser hombre y la de ser Dios). No parece razonable re-interpretar que la entidad que nació en Belén es numéricamente diferente de la entidad que predijo la destrucción del Templo de Jerusalén. Sostener que se trata de partes de una misma fusión mereológica parece poco consuelo para disipar nuestra incomodidad. La idea de que las personas divinas son eventos de conciencia de Dios, además, hace difícil comprender cómo es que, por ejemplo, el Espíritu Santo *es* Dios (McColl & Rea, 2009b: 8-9). Uno puede decir que la caída del tejado del gato Micifuz es un evento que está integrado por el gato Micifuz, pero resultaría muy extraño –por laxa que sea la ambigüedad del verbo ‘ser’– decir que la caída de Micifuz del tejado *es* el gato Micifuz.

#### 4. La teoría de la Trinidad fundada en identidades relativas

En las teorías anteriores no se ha modificado la interpretación dada a la identidad en sí misma. Se toma la identidad del modo clásico como la mínima relación reflexiva, simétrica y transitiva que todo tiene necesariamente consigo mismo. Asumiendo una relación de identidad en estos términos clásicos, se trata de resolver el problema de la Trinidad diluyendo la unidad de Dios, tal como sucede en el caso de la teoría social, o bien diluyendo la noción de ‘persona’, tal como sucede en el caso de teoría latina de la Trinidad. En el primer caso se dan tres personas diferentes (esto es no *idénticas*) para las que luego se les atribuye una especial de ‘unidad’ por interdependencia y cohesión en sus estados mentales. En el segundo caso se da un único Dios, para el que luego se diferencian tres cursos de eventos de conciencia que conforman las personas divinas.

Una alternativa a estas opciones sistemáticas es postular una relación de identidad ‘especial’ (y correlativamente una relación de diferencia también ‘especial’). Peter van Inwagen ha propuesto, en efecto, comprender las identidades y diferencias en las formulaciones dogmáticas de la Trinidad como identidades y diferencias ‘relativas’ (van Inwagen, 1988, 2003). En esta alternativa no se modifican, al menos no directamente, la tesis de que ‘hay un solo Dios’ o la noción de ‘persona’, pero se introduce una forma muy diferente de entender qué significa que dos entidades sean el mismo F (o no sean el mismo F). La idea de una

‘identidad relativa’ fue propuesta por Peter Geach en una serie de escritos (por ejemplo, Geach, 1972) como una forma de resolver problemas semejantes a los indicados en la primera sección de este trabajo, acerca de la relación entre un objeto y los materiales que lo componen o entre un objeto y sus propiedades accidentales. La tesis general es que no hay identidades ‘absolutas’ sino que toda identidad es tal en un cierto respecto. Las afirmaciones del tipo “ $x = y$ ” son incompletas mientras no se especifique en qué respecto son idénticos  $x$  e  $y$ . Así, todo enunciado “ $x = y$ ” debe analizarse como “ $x$  es el mismo  $F$  que  $y$ ”. Si se recuerda la definición (D1), ahí se invertía este orden de análisis porque los enunciados “ $x$  es el mismo  $F$  que  $y$ ” se analizan como  $[(x \text{ es } F) \wedge (y \text{ es } F) \wedge (x = y)]$ . Se presupone en (D1) que dos objetos que sean el mismo  $F$  deben ser idénticos en sentido absoluto. Aquí, en cambio, se presupone que toda identidad entre dos objetos debe ser analizada como el ser esos objetos el mismo  $F$ , para una propiedad  $F$  apropiada. Así:

$$(D3) \quad (x = y) \leftrightarrow \exists X (x \text{ es el mismo } X \text{ que } y)$$

Aquí la variable ‘ $X$ ’ tiene como rango propiedades. Si dos objetos son idénticos, entonces debe haber una propiedad  $X$  que especifique en qué sentido son lo mismo. Lo peculiar de la identidad relativa es que es compatible que dos objetos  $x$  e  $y$  sean el mismo  $F$ , pero, sin embargo, no sean el mismo  $G$ . Geach pensaba que, armados con el recurso de la identidad relativa se podría sostener que una sustancia, por ejemplo, una estatua, sea el mismo *material* que el bronce que la compone, pero no sean la misma *estatua*. Geach, de hecho, también suponía que una aplicación de su doctrina de la identidad relativa es la Trinidad (Geach & Anscombe, 1963: 118-120; Martinich, 1978). La tesis general de la identidad relativa, sin embargo, está bastante desacreditada. Esto es, la idea de que *toda* identidad deba ser analizada tal como se indica en la definición (D3) ha sido, en general, rechazada, y por buenos motivos (Lowe, 2009: 57-76; Wiggins, 2001: 21-54). Por un lado, se ha aducido el llamado ‘principio de Leibniz’ o de indiscernibilidad de los idénticos (II) que, tal como se indicó más arriba, tiene aplicación irrestricta para propiedades sortales. Esto es:

$$(II) \quad \forall x \forall y [(x = y) \rightarrow \forall X ((x \text{ es } X) \leftrightarrow (y \text{ es } X))]$$

Aquí la variable ‘ $X$ ’ tiene rango propiedades sortales. El principio también tiene aplicación irrestricta para objetos que se identifican en el

mismo instante de tiempo y en el mismo mundo posible. Los argumentos ofrecidos por Geach en que se darían casos de identidad relativa, se han explicado como estructuras de constitución, por ejemplo. En ontologías como la de David Lewis, por otra parte, la introducción de identidades relativas se hace completamente innecesaria. Lo peculiar de la propuesta de van Inwagen, sin embargo, es que no se compromete con la tesis general de la identidad relativa. Todo lo que sostiene van Inwagen es que *para el caso de la Trinidad*, deben aplicarse identidades y diferencias relativas.

Se tienen dos propiedades sortales diferentes de ser Dios y de ser persona. Dos entidades pueden ser el mismo Dios, pero no ser la misma persona, tal como Geach ha sostenido en general que para propiedades F y G, dos objetos pueden ser el mismo F, pero no el mismo G. Esto es, los enunciados del tipo “ $x = y$ ” en que las variables  $x$  e  $y$  sean llenadas por los nombres «Padre», «Hijo» y «Espíritu Santo» deben ser analizados tal como se indica en (D3). Así, (T2) debe interpretarse como:

(T2'') (el Padre no es la misma persona que el Hijo)  $\wedge$  (el Hijo no es la misma persona que el Espíritu Santo)  $\wedge$  (el Espíritu Santo no es la misma persona que el Padre)

Recuérdese que, dado el análisis (D3) no se puede inferir de (T2'') que simplemente, en sentido absoluto, el Padre  $\neq$  el Hijo, el Hijo  $\neq$  el Espíritu Santo, el Espíritu Santo  $\neq$  el Padre. Para la Trinidad, no hay identidades y diferencias absolutas. Del mismo modo, (T3) debe interpretarse como:

(T3'') (el Padre es el mismo Dios que el Hijo)  $\wedge$  (el Hijo es el mismo Dios que el Espíritu Santo)  $\wedge$  (el Espíritu Santo es el mismo Dios que el Padre)

Dado (T3''), se garantiza la unicidad de Dios (T1), esto es, la propiedad sortale de ser Dios tiene una única instanciación, lo que no impide que la propiedad sortale de ser persona tenga, en cambio, tres instanciaciones.

Se ha puesto de relieve, sin embargo, que la adopción de una estrategia como la de van Inwagen requiere que se entregue una justificación especial de por qué puede aplicarse identidad relativa en la Trinidad, cuando en general eso no es aceptable para los casos usuales de atribución de propiedades sortales. Una cosa distinta es defender

abiertamente que *toda* identidad es relativa. Aquí la motivación del modelo teórico a la Trinidad es obvio, pero como no parece razonable que las identidades sean analizadas tal como lo indica (D3), tampoco sería razonable como solución al problema de la Trinidad. La estrategia restrictiva de van Inwagen, sin embargo, no ha sido suplementada para explicar cómo es que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, son lo mismo en tanto Dios, pero son diferentes en tanto personas (Rea, 2003). Faltando tal explicación adicional, la aplicación de identidades relativas en la Trinidad debe ser vista con extrema cautela<sup>8</sup>.

## 5. La teoría de la Trinidad fundada en relaciones de constitución

En la teoría de la Trinidad fundada en identidades relativas se alega que, de algún modo que no es precisado, hay tres personas diferentes que constituyen un solo Dios. Si hubiese en la Trinidad identidades relativas, es obvio que no surgirían los problemas de coherencia apuntados. La cuestión, sin embargo, es tratar de precisar cuáles serían las estructuras ontológicas que producirían tal resultado, si es que en general las identidades y las diferencias no son relativas. En la propuesta de Brower y Rea (2005a, 2005b) justamente se busca entregar una explicación del tipo de estructuras ontológicas que podrían resolver el problema de la Trinidad, al menos haciendo indicación de formas ontológicas de conexión de diferentes entidades que servirían para pensar en una estructura análoga apropiada.

Para esto, Brower y Rea no introducen identidades relativas, pero sí introducen la distinción entre identidades propiamente tales y relaciones de mismidad accidental (*accidental sameness*) y de mismidad por composición. Si se recuerda, tal como se ha indicado en la sección 1, en una ontología que acepta la diferencia entre un objeto o sustancia y el material de que se compone, se puede afirmar que el objeto es 'lo mismo' que el material. Del mismo modo, en una ontología que acepta la diferencia entre un objeto o sustancia y el compuesto de esa sustancia y

---

<sup>8</sup> Rea también hace notar que las identidades y diferencias relativas serían, de algún modo, dependientes de nuestras formas de conceptualizar (Rea, 2003). Creo que esto depende de qué ontología general de propiedades se defienda. Para el caso de van Inwagen, no parece haber ningún viso de nominalismo de conceptos, por lo que no parece que *éste* sea un problema. Qué propiedades posee o no posee un objeto puede tomarse como algo perfectamente objetivo, al menos, si es que se trata de propiedades auténticas. También será perfectamente objetivo a qué será algo idéntico y diferente en conexión con tales propiedades. Lo único que sucederá es que dos objetos podrán ser el mismo F, y podrán ser al mismo tiempo diferentes Gs.

una propiedad accidental, se puede afirmar que la sustancia y el compuesto son ‘lo mismo’ accidentalmente. En la propuesta de Brower y Rea no se requiere modificar la delicada noción de identidad. Esta es absoluta, no relativa, es necesaria, obedece perfectamente la indiscernibilidad de los idénticos (II), es reflexiva, simétrica y transitiva. La cuestión es que junto a esta noción se agrega una segunda de mismidad que permitiría, entonces, que dos entidades que no son idénticas sí sean lo mismo, ya sea accidentalmente o por composición. La mismidad en cuestión no es necesaria, no obedece la indiscernibilidad de los idénticos (II) y no es transitiva.

Sea “ $x$  es lo mismo<sub>I</sub> que  $y$ ” para designar la identidad propiamente tal. Sea “ $x$  es lo mismo<sub>A</sub> que  $y$ ” para designar la mismidad (no identitaria) entre  $x$  e  $y$ . Se establecerá la convención de que en la expresión “ $x$  es lo mismo<sub>A</sub> que  $y$ ”  $x$  designa aquello que constituye  $y$ . Como la mismidad (no identitaria) se da entre un material y la sustancia que se compone de él, o bien por la sustancia que es determinada por un accidente conformando una estructura compleja, hay algo que funciona como ‘sujeto’ y otra cosa que funciona como ‘determinación de ese sujeto’. La primera variable en “ $x$  es lo mismo<sub>A</sub> que  $y$ ” es, o bien el material que compone otra cosa, o bien una sustancia que junto a un accidente conforma un complejo. La segunda variable en la misma expresión designa la sustancia que se conforma, o bien la determinación accidental que llega a constituir el complejo [sustancia + accidente]. Armados con estas distinciones, Brower y Rea, entonces, proponen concebir las formulaciones trinitarias tradicionales interpretando el verbo “es” que aparece ahí de dos formas diferentes:

(T2'') (el Padre no es la misma<sub>I</sub> persona que el Hijo)  $\wedge$  (el Hijo no es la misma<sub>I</sub> persona que el Espíritu Santo)  $\wedge$  (el Espíritu Santo no es la misma<sub>I</sub> persona que el Padre)

Por (T2'') Padre, Hijo y Espíritu Santo son personas diferentes en el sentido estricto del término. La expresión “ $x$  no es la misma<sub>I</sub> persona que  $y$ ” debe entenderse exactamente como lo estipula (D1), esto es, es equivalente a decir que “ $x$  es persona”, “ $y$  es persona” y “ $x \neq y$ ”. Sin embargo:

(T3'') (Dios es lo mismo<sub>A</sub> que el Padre)  $\wedge$  (Dios es lo mismo<sub>A</sub> que el Hijo)  $\wedge$  (Dios es lo mismo<sub>A</sub> que el Espíritu Santo)

A esto se añade la tesis (T1), la que se puede precisar de acuerdo a la terminología que se ha introducido aquí:

$$(T1''') \quad \exists x [(x \text{ es Dios}) \wedge \forall y ((y \text{ es Dios}) \rightarrow (y \text{ es lo mismo}_1 \text{ que } x))]$$

Se garantiza entonces que sólo hay un Dios. Por (T2''') se garantiza que las tres personas divinas son estrictamente diferentes entre sí, pero, dado que Dios *constituye* a las personas divinas, tal como se enuncia en (T3''') parece que puede afirmarse legítimamente que el Padre *es* Dios, el Hijo *es* Dios y el Espíritu Santo *es* Dios. Por supuesto, aunque aquí se habla de ‘constitución’, debe desecharse que sea contingente para Dios el constituir alguna de las personas divinas. Tampoco debe suponerse que aquí, de algún modo, se está afirmando que es accidental para Dios su conexión con las tres personas divinas, o que es accidental para las personas divinas el estar constituidas por la única sustancia divina<sup>9</sup>. Brower y Rea denominan esta composición una «composición esencial».

La pregunta que esta propuesta de Brower y Rea ha generado es qué tan iluminadora puede tomarse del problema de la Trinidad. Una serie de problemas han sido puestos de relieve. En primer lugar, en una ontología en la que se diferencian un objeto material y el material de que está compuesto hay *dos* entidades materiales diferentes (Hughes, 2009; Craig, 2005). Aunque, en algún sentido se puede decir que son lo ‘mismo’, tal como se ha puesto de relieve, estrictamente Dios es diferente del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La mismidad por composición parecería arrojar, entonces, *cuatro* entidades diferentes en la Trinidad, pues la única sustancia divina será diferente de las tres personas que son, a su vez, diferentes entre sí. ¿Es esto lo que ha pretendido sostenerse en las declaraciones dogmáticas cuando se afirma que Padre, Hijo y Espíritu Santo son diferentes *hypostaseis*, pero una sola *ousia*? Es obvio que Brower y Rea no quieren decir que la sustancia divina es el ‘material’ que

<sup>9</sup> Como sí sucede para las estructuras ontológicas que han servido aquí de modelo. Por ejemplo, sea *a* una estatua y sea *m* el material que la compone. La estatua *a* podría no haberse fabricado y, por lo tanto, es contingente para *m* constituir *a*. Para la estatua *a*, por otro lado, aun cuando uno pudiera sostener que le resulta esencial el estar constituida inicialmente por *m* en su origen, perfectamente podría modificar *m* a lo largo del tiempo (si, por ejemplo, se sustituye *m* molécula por molécula de manera paulatina). Por otro lado, sea *a* un gato y sea F-en-*a* un accidente que llega a adquirir *a*. Es contingente para *a* el tener el accidente F-en-*a*, aun cuando se puede sostener que es esencial para F-en-*a* estar determinando *a*. Nada de esto vale para la Trinidad, si es que se va a seguir la sugerencia de Brower y Rea. No es accidental para la única sustancia divina estar constituyendo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. No es accidental para el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo el estar constituidos por la única sustancia divina.

constituye a las personas y tampoco pretenden decir que las personas divinas son ‘accidentes’ de la sustancia divina. Es difícil, sin embargo, precisar exactamente en qué consiste la relación de ‘constitución’ entre la sustancia divina y las personas, y mientras eso no se haga será difícil evaluar si hay numéricamente cuatro entidades diferentes o no.

En segundo lugar, uno podría preguntarse si acaso la relación entre la sustancia divina y las diferentes personas es la correcta. Tal como Brower y Rea presentan la cuestión, Padre, Hijo y Espíritu Santo son determinaciones de una única sustancia divina. Pruss ha sostenido, sin embargo, que perfectamente se podría concebir que la relación es la opuesta (Pruss, 2009). Esto es, se podría concebir que lo que funciona como sujeto de determinaciones son las personas y la única sustancia divina constituye la ‘forma primaria’ de tales sujetos de inhesión. Así, (T3''') se podría sustituir por:

(T3''') (el Padre es lo mismo<sub>A</sub> que Dios)  $\wedge$  (el Hijo es lo mismo<sub>A</sub> que Dios)  $\wedge$  (el Espíritu Santo es lo mismo<sub>A</sub> que Dios)

Recuérdese que “ $x$  es lo mismo<sub>A</sub> que  $y$ ” se ha estipulado como asimétrico y tal que la primera variable es el ‘sujeto’ o ‘sustrato’ de lo indicado en la segunda variable. Pruss sostiene que este tipo de posición es la que habría defendido Santo Tomás de Aquino (Pruss, 2009: 324; Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q.39). En la ontología aristotélica que ha sido tenida en vistas para la solución propuesta por Brower y Rea, la ‘forma primera’ de una sustancia es la forma que hace que esa sustancia sea. Muchos han sostenido que esas formas son, además, de carácter individual (Loux, 1991: 147-196, para una presentación general). La idea aquí sería pensar que hay tres sustratos dados pero la forma primaria de esos tres sustratos diferentes es numéricamente idéntica. Por supuesto, no puede suponerse que esa forma sea universal, pues, en tal caso, se tendría nuevamente una teoría social, en el mejor de los casos. ¿Qué ventajas o desventajas trae consigo la adopción de (T3''') en vez de (T3''')? Esto no está todavía aclarado y requerirá, naturalmente, un examen detenido en el futuro. De todos modos, parece más adecuado para defender la unicidad de Dios el que exista una única forma sustancial primera para las tres personas. La situación en la Trinidad sería análoga a la de tres sustratos con una misma forma sustancial, más que a la de tres formas sustanciales en un único sustrato.

En tercer lugar, no es todavía claro si la posición de Brower y Rea es finalmente diferente de la teoría ‘latina’ de la Trinidad defendida por

Leftow. En la teoría 'latina' de la Trinidad las personas divinas son cursos de eventos de una única sustancia. Típicamente un evento es la instanciación de una o varias propiedades en uno o varios objetos en un instante de tiempo, no necesariamente puntual. Pues bien, en la propuesta de Brower y Rea las personas divinas surgen como 'compuestos' que poseen un mismo 'sustrato' o 'sujeto'. Los 'compuestos' surgen por ciertas determinaciones en la única sustancia divina. Estas determinaciones son eternas u omnitemporales. Del mismo modo, en las personas de la teoría latina no es relevante el tiempo, pues son eternas u omnitemporales, según sea la concepción general del tiempo en Dios. El darse una determinación en la sustancia divina es un evento, naturalmente. ¿No son las personas divinas en la teoría de Brower y Rea simplemente tres cursos de eventos diferentes en una única sustancia? Y, si es así, ¿cuál sería la distinción entre la teoría de Brower y Rea y la teoría latina? Tal vez, Brower y Rea quieran diferenciar entre el evento de instanciarse en la sustancia divina una determinación que genera una persona divina y la persona divina misma que es el compuesto. Si este tipo de análisis se aplica a los objetos materiales y si se admite que estos persisten en el tiempo siendo idénticos en diferentes instantes de tiempo (esto es, por 'enduración'), entonces no se ve por qué no podría aplicarse un análisis con el mismo resultado para las personas divinas. Hay una diferencia crucial entre tal compuesto y un evento, pues un evento tendrá partes temporales. Esta distinción se muestra fundamental para considerar la Encarnación, tal como se indicó más arriba.

## 6. Perspectivas futuras

Ninguna de las teorías propuestas hasta el momento ha resultado completamente satisfactoria, aun cuando el desarrollo de este debate haya sido fructífero para nuestra mejor comprensión de muchas nociones ontológicas fundamentales. Hay algunos resultados que, sin embargo, parecen bien asentados. En primer lugar, es obvio que las ocurrencias del verbo «ser» en las declaraciones dogmáticas no debe interpretarse siempre como identidad. Cualquier solución posible para el problema parece pasar por la especificación de estructuras ontológicas no identitarias en la Trinidad. Ha existido gran controversia acerca de dónde deben ser ubicadas tales estructuras, tal como se ha visto. El defensor de la teoría social sostendrá que al decir que «el Padre es Dios», se utiliza el verbo «ser» para expresar la instanciación de una propiedad universal y no para expresar la identidad del Padre con aquello a lo que

hace referencia el término «Dios». El defensor de la teoría latina, por otro lado, sostendrá, en este mismo caso, que la ocurrencia ahí del verbo «ser» indica el darse de un evento que envuelve a la única sustancia divina y no la identidad del Padre —un evento de conciencia— con Dios, que es la sustancia a la que le ocurre el evento de conciencia que es la persona. El defensor de la identidad relativa introduce una re-interpretación radical de las relaciones de identidad en todos los casos. El defensor de la teoría de la constitución, por último, propone interpretar la expresión «el Padre es Dios» como diciendo que el Padre está ‘constituido’ por Dios, así como se dice que una estatua es un trozo de bronce por estar constituida por un trozo de bronce.

Esto es obvio, además, por cuanto expresamente en las declaraciones dogmáticas se excluye la aplicación del principio de la indiscernibilidad de los idénticos (II)<sup>10</sup>. Esto es, no toda atribución a las personas es también una atribución a la sustancia divina. Si se tratase de auténtica identidad, debería aplicarse de manera irrestricta. En especial, las relaciones de oposición entre las personas divinas son expresamente comunicables. Las atribuciones a la sustancia divina, en cambio, son comunicables a las personas divinas. La teoría de la Trinidad debe ser complementada, entonces, por<sup>11</sup>:

(T5) el Hijo procede del Padre

(T6) el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo

<sup>10</sup> Recuérdese que la aplicación del principio (II) es irrestricta, asumiendo identidad absoluta (no relativa) y asumiendo que se está atribuyendo algo en el mismo instante de tiempo y en el mismo mundo posible. Para el caso de atribuciones inter-temporales o inter-mundanas, en cambio, sólo vale el principio para propiedades sortales. La estructura trinitaria, cualquiera sea ella, no varía en el tiempo ni entre mundos posibles, pues es eterna y necesaria. La aplicación de (II) debe ser irrestricta, por lo tanto.

<sup>11</sup> El *Símbolo atanasiano* lo formula así: *Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus; Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus; Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens* (DH 75, nn. 21-23). La relación entre el Padre y el Hijo es la generación (paternidad/filiación). La relación entre el Espíritu Santo y el Padre y el Hijo —tomados como pluralidad— es de procedencia (espiración activa/espiración pasiva). En el Concilio de Florencia, en la Bula de Unión con los Coptos y los Etiopes (4 de febrero de 1442) se expresa así: *Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus Sanctus simul de Patre procedit et Filio* (DS 1330). Se incluye aquí la importante aclaración: *Hae tres Personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas una aeternitas omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (DH 1330).

La relación “ $x$  procede de  $y$ ” que se utiliza en la teoría de la Trinidad es irreflexiva, asimétrica y puede tener como *relata* a una pluralidad, como aquella conformada por el Padre y el Hijo tomados conjuntamente (el famoso *ex Patri Filioque*). Las personas divinas quedan, entonces, especificadas exactamente como los valores para la fórmula abierta:

$$(T7) \quad (y \text{ procede de } x) \wedge (z \text{ procede de } x \text{ e } y)$$

Por lo tanto, el Padre es exactamente:

$$(T8) \quad \text{el Padre} = (\iota x) \exists y \exists z [(y \text{ procede de } x) \wedge (z \text{ procede de } x \text{ e } y)]^{12}$$

El Hijo y el Espíritu Santo son exactamente, por su parte:

$$(T9) \quad \text{el Hijo} = (\iota y) \exists x \exists z [(y \text{ procede de } x) \wedge (z \text{ procede de } x \text{ e } y)]$$

$$(T10) \quad \text{el Espíritu Santo} = (\iota z) \exists x \exists y [(y \text{ procede de } x) \wedge (z \text{ procede de } x \text{ e } y)]$$

Nótese cómo en la tradición se ha supuesto que, por ejemplo, si Dios es eterno, entonces el Padre es eterno, el Hijo es eterno y el Espíritu Santo es eterno (aunque, tal como lo aclara el *Símbolo atanasiano*, no son tres eternos, sino un único eterno<sup>13</sup>). Las atribuciones a la sustancia divina se comunican a las personas divinas. Sucede, sin embargo, que aunque el Hijo procede del Padre, *no se sigue* que el Hijo procede de Dios. Si la ocurrencia del verbo «ser» en «el Padre es Dios» fuese una ocurrencia de identidad, entonces, si el Padre engendra al Hijo, Dios engendra al Hijo. Pero claramente Dios no engendra al Hijo, luego comoquiera que se interprete el verbo «ser» en la oración «el Padre es Dios», no se está afirmando que el Padre = Dios.

Por supuesto, una vez vista toda la discusión anterior, esto está muy lejos de una explicación positiva de qué tipo de estructura ontológica es aquella por la que se dan las diferentes personas en el seno de la

<sup>12</sup> Esto es, se trata de una descripción definida en la que el Padre queda especificado como la única entidad de la que procede algo y de la que en conjunto con esta primera entidad, procede una segunda. Como es usual, ‘ $\iota x$ ’ es una abreviatura para ‘el único  $x$  tal que: ...’. Esto es, (T8) puede ser expandido como  $[\exists x \exists y \exists z ((y \text{ procede de } x) \wedge (z \text{ procede de } x \text{ e } y) \wedge \forall v (((y \text{ procede de } v) \wedge (z \text{ procede de } v \text{ e } y)) \rightarrow (v = x)))]$ .

<sup>13</sup> *Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus; et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus* (DH 75, nn. 10-11)

sustancia divinas. Todas las teorías discutidas aquí son pretensiones de iluminar cuál podría ser la naturaleza de esa estructura. Es perfectamente posible, en efecto, que ninguna de las estructuras ontológicas que nos resultan conocidas sea ni siquiera cercana por analogía para comprender la trinidad de personas en la unidad divina. Nada de lo que sabemos permite excluir que existan otras formas de estructuración ontológica aparte de aquellas que nos resultan más familiares, como las estructuras mereológicas, la estructuras hilomórficas clásicas o las estructuras de estados de cosas compuestos por particulares y propiedades. Nada obsta, en especial, para que la estructuración de tres personas en la sustancia divina sea una de tales estructuras. Hughes, por ejemplo, propone una relación de ‘estar en-sustanciado’ y de ‘ser  $x$  con-sustancial con  $y$ ’, de acuerdo a la siguiente estipulación (cf. Hughes, 2009, 310-311):

$$(D4) \quad (x \text{ es con-sustancial con } y) \leftrightarrow [\exists z ((x \text{ está en-sustanciada por } z) \wedge (y \text{ está en-sustanciada por } z))]$$

Así, para el Padre y el Hijo el ser con-sustanciales es el estar en-sustanciados por la misma sustancia. Se puede estipular también que si  $x$  está en-sustanciada por  $y$ , entonces no puede ser que  $x$  e  $y$  sean sustancias diferentes. Si  $x$  está en-sustanciada por  $y$ , entonces la sustancia de  $x$  es simplemente  $y$ . Estas estipulaciones permiten interpretar ( $\Gamma 3$ ), en particular, del siguiente modo:

$$(\Gamma 3''''') \quad (\text{el Padre está en-sustanciada por Dios}) \wedge (\text{el Hijo está en-sustanciada por Dios}) \wedge (\text{el Espíritu Santo está en-sustanciada por Dios})$$

Esto no pone en peligro la unicidad divina, pues el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tendrán una única sustancia, Dios, lo que no impedirá que sean tres personas diferentes. Por supuesto, los términos ‘sustancia’, ‘en-sustanciar’ y ‘con-sustancial’ son fuertemente reminiscentes de los términos de las declaraciones dogmáticas, *ousia* y *homoousios*, pero no tenemos ninguna idea de qué es estar algo ‘en-sustanciada por Dios’. Todo lo que sabemos es que si hubiese una estructura ontológica con tales características, entonces el problema de la Trinidad estaría resuelto. No tenemos motivos para sostener que existe tal estructuración ontológica. Tampoco tenemos motivos, sin embargo, para sostener que *no existe* tal estructuración. Por un lado, esto puede tomarse como suficiente para defender la coherencia de la Trinidad, pues no podrá declararse la Trinidad como incoherente mientras no se haya excluido la

mera posibilidad de una relación como la de ‘en-sustanciación’. Por otro, sin embargo, puede ser parte del carácter de misterio de la Trinidad el que la comprensión de la naturaleza de la relación de en-sustanciación nos resulte por siempre desconocida. Se trataría de una situación en la que, por decirlo de algún modo, habría suficiente luz como para justificar la coherencia del misterio, pero al mismo tiempo de oscuridad tal que el misterio seguirá siendo incomprensible, al menos en esta vida.

## REFERENCIAS

- Brower, J. & Rea, M. C. (2005a). Material Constitution and the Trinity. *Faith and Philosophy*, 22 (1), 57-76.
- Brower, J. & Rea, M. C. (2005b). Understanding the Trinity. *Logos*, 8 (1), 145-157.
- Craig, W. L. (2003). The Trinity. En J. P. Moreland y W. L. Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* (págs. 575-595). Downers Grove: InterVarsity Press.
- Craig, W. L. (2005). Does the Problem of Material Constitution Illuminate the Doctrine of the Trinity? *Faith and Philosophy*, 22 (1), 77-86.
- Crisp, O. (Ed.) (2009). *A Reader in Contemporary Philosophical Theology*. Chippenham: T & T Clark.
- Cross, R. (2002). Two Models of the Trinity. *Heythrop Journal*, 43 (3), 275-294.
- Cross, R. (2009). Latin Trinitarianism: Some Conceptual and Historical Considerations. En McCall & Rea (2009a), 201-213.
- Denzinger, H. & Hünermann, P. (DH) (Eds.) (1999). *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder.
- Forrest, P. (1998). Divine Fission: A New Way of Moderating Social Trinitarianism. *Religious Studies*, 34 (3), 281-297.
- Geach, P. & Anscombe, G. E. M. (1963). *Three Philosophers. Aristotle, Aquinas, Frege*. Oxford: Blackwell.
- Geach, P. (1972). Ontological Relativity and Relative Identity. En M. K. Munitz (Eds.), *Logic and Ontology* (págs. 287-302). New York: New York University Press.
- Heller, M. (1990). *The Ontology of Physical Objects. Four-Dimensional Hunks of Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howard-Snyder, D. (2003). Trinity Monotheism. *Philosophia Christi*, 5 (2), 375-403. Reimpreso en McCall & Rea (2009a), 100-125. Se cita por esta última versión.
- Hughes, C. (2009). Defending the Consistency of the Doctrine of the Trinity. En McCall & Rea (2009a), 293-313.
- Kim, J. (1976). Events as Property Exemplifications. En M. Brand & D. Walton (Eds.), *Action Theory* (págs. 159-177). Dordrecht: Reidel. Reimpreso en Kim (1993), 33-52. Se cita por esta última versión.

- Kim, J. (1993). *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leftow, B. (1991). *Time and Eternity*. Ithaca: Cornell University Press.
- Leftow, B. (1999). Anti Social Trinitarianism. En S. David, D. Kendall & G. Collins (Eds.), *The Trinity* (págs. 203-249). Oxford: Oxford University Press. Reimpreso en McCall & Rea (2009a), 52-88. Se cita por esta última versión.
- Leftow, B. (2004). A Latin Trinity. *Faith and Philosophy*, 21 (3), 304-333.
- Leftow, B. (2007). Modes Without Modalism. En P. van Inwagen & D. Zimmerman (2007), 357-375.
- Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Loux, M. J. (1991). *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lowe, J. (2009). *More Kinds of Being. A Further Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms*. Oxford: Blackwell.
- Martinich, A. P. (1978). Identity and Trinity. *Journal of Religion*, 58 (2), 169-181.
- McCall, T. & Rea, M. C. (Eds.) (2009a). *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*. Oxford: Oxford University Press.
- McCall, T. & Rea, M. C. (2009b). Introduction. En McCall & Rea (2009a), 1-15.
- Merricks, T. (2006). Split Brains and the Godhead. En T. M. Crisp, M. Davidson & D. vander Laan (Eds.), *Knowledge and Reality. Essays in Honor of Alvin Plantinga* (págs. 299-326). Dordrecht: Springer.
- Plantinga, C. (1986). Gregory of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity. *Thomist*, 50 (3), 325-352.
- Plantinga, C. (1988). The Threeness/Oneness Problem of the Trinity. *Calvin Theological Journal*, 23 (1), 37-53.
- Plantinga, C. (1989), Social Trinity ot Tritheism. En C. Plantinga Jr. & R. Feenstra (Eds.), *Trinity, Incarnation, and Atonement* (págs. 21-47). Notre Dame: Notre Dame University Press. Reimpreso en Crisp (2009), 67-89. Se cita por esta última versión.
- Pruss, A. R. (2009). Brower and Rea's Constitution Account of the Trinity. En McCall & Rea (2009a), 314-325.
- Rea, M. C. (2003). Relative Identity and the Doctrine of the Trinity. *Philosophia Christi*, 5 (2), 431-446. Reimpreso en McCall & Rea (2009a), 249-262. Se cita por esta última versión.
- Swinburne, R. (1993). *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. (1994). *The Christian God*. Oxford: Clarendon Press.
- van Inwagen, P. (1988). And Yet They Are Not Three Gods But One God. En T. Morris (Ed.), *Philosophy and the Christian Faith* (págs. 241-278). Notre Dame: Notre Dame University Press. Reimpreso en McCall & Rea (2009a), 217-248. Se cita por esta última versión.
- van Inwagen, P. (2003). Three Persons in One Being: On Attempts to Show that the Doctrine of the Trinity is Self-Contradictory. En M. Stewart (Ed.),

- The Holy Trinity* (págs. 83-97). Dordrecht: Kluwer. Reimpreso en Crisp (2009), 126-142. Se cita por esta última versión.
- van Inwagen, P. & Zimmerman, D. (Eds.) (2007). *Persons. Human and Divine*. Oxford: Clarendon Press.
- Wierenga, E. (2004). Trinity and Polytheism. *Faith and Philosophy*, 21 (3), 281-294.
- Wiggins, D. (2001). *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Sumario:** 1. El problema de la Trinidad; 2. La teoría social de la Trinidad; 3. La teoría «latina» de la Trinidad; 4. La teoría de la Trinidad fundada en identidades relativas; 5. La teoría de la Trinidad fundada en relaciones de constitución; 6. Perspectivas futuras; Referencias.