

EL LENGUAJE FILOSOFICO DE TERTULIANO EN EL DOGMA TRINITARIO *

por J. CAMPOS, SCH. P.

El pensamiento procede por desarrollo gradual de conexiones, como todo fenómeno humano normal. Las ideas se elaboran precisando sus contornos y densificando su contenido hasta que puedan ser sustantivadas y personificadas como si fueran entes autónomos en el ancho mundo de los conceptos. Entonces es cuando pueden servir de elementos y términos constitutivos de los principios metafísicos fundamentales del pensar.

Ahora bien, no se llega a esa sustantivación de un concepto, sino por la abstracción, operación esencial y necesaria para la ideación y para el logro de su fruto y resultado, que es la idea.

Los pueblos pensadores, que como el griego, más han desarrollado la reflexión y especulación, son también los más avanzados en la abstracción conceptual y en su formulación expresiva. Al compás de la ideación discursiva han ido creando moldes y formas, donde encajar, o mejor dicho, encarnar las ideas con mayor y mejor precisión en cuanto a la extensión y comprensión. No es pues extraño que las Ciencias, que ordenan el pensamiento del hombre, tanto las positivas como las del espíritu, no hayan encontrado términos más adecuados en su mayor parte para expresar sus elementos, resultados y funciones, que los vocablos de la lengua griega, que venían recogiendo desde muy atrás un legado y herencia en su tradición especulativa y abstracta.

(*) Un resumen y extracto de este artículo fue pronunciado por el autor, como Comunicación, en la IX Semana Española de Filosofía, celebrada en Madrid del 29 de septiembre al 3 de octubre de 1967.

Debe con todo señalarse una notable diferencia entre la terminología de las ciencias positivas, las del fenómeno y experimentación, con respecto a las del espíritu, o especulativas. En aquellas predominan por su misma naturaleza los términos que expresan los objetos y realidades concretas, y de los abstractos los que designan funciones y operaciones de aquéllos, mientras en éstas son elementos indispensables y predominantes los conceptos sustantivados en vocablos abstractos nominales, que personifican las ideas puras y suprasensibles.

Pasando al área latina, que ha recibido mucho del pensamiento griego, el proceso discursivo y abstractivo y su expresión se acentúa en su fase más decisiva y creadora desde Cicerón en sus obras retóricas y filosóficas; avanza en época imperial, bien por afectación, bien por necesidad de formulación, y logra su desarrollo pleno y definitivo en los autores cristianos por imperativo de sus mismas ideas y doctrina. La filosofía moderna en gran parte y las lenguas modernas, que emplean las expresiones abstractas como formas cultas corrientes, las han heredado del latín cristiano y medieval.

Tertuliano, que abre la literatura cristiana latina de Occidente, es uno de los factores y testimonios más persuasivos de los nuevos modos formales para las verdades cristianas. Introduce ideas, recoge y adapta conceptos orientales, helenísticos y bíblicos, acuña neologismos, desvía y retuerce sentidos de los ya en uso hasta sutilezas inesperadas e impresionantes. La dificultad de comprender a Tertuliano —y de ahí la escasa lectura de sus obras— estriba en gran parte en que, si bien sus vocablos pertenecen al patrimonio común de la tradición latina, o al de la literatura africana por lo menos, sin embargo los valores y matices que les aplica son muchas veces tan raros o nuevos, como las sutilezas de las ideas de su autor. A esta dificultad debe añadirse su concisión casi tacitea, proveniente de su temperamento extremado, del carácter ético y polémico de la mayoría de sus obras, y de su formación jurídica.

Si en materias teológicas toda especulación doctrinal ha de echar mano de la abstracción y sus formas, la doctrina de la Trinidad en Dios más que otros temas, ha debido recurrir a elementos e ideas de la filosofía para aplicaciones definidas a los elementos fundamentales de la Revelación. La formulación doctrinal debía ser elaborada precisando las ideas del Nuevo Testamento con la especulación recta y bien orientada de la filosofía racional.

Las discusiones suscitadas en el siglo II del Cristianismo por los errores de Noetos y Praxeas, monarquianos modalistas y antitrinitarios, dieron

lugar a la elaboración y creación de una terminología que trató de adecuar a los altos conceptos del misterio trinitario vocablos griegos y latinos. Tertuliano en su obra *Aduersus Praxean* nos ha legado un documento de gran interés e influencia para una formulación de notable exactitud del dogma de la Trinidad. Si este escritor africano de tan poderosa inteligencia no es innovador, ni creador en su mayor parte de esa terminología teológica, es un testigo de mayor excepción, que la recoge y nos la transmite, y el primero que nos ha dejado un documento de los esfuerzos de los cristianos de Occidente y de los suyos propios por lograr una expresión definida y exacta de las ideas y elementos constitutivos de tan elevado y atacado dogma.

Si bien el tema trinitario está tratado y formulado por Tertuliano en la citada obra, y en ella ha de centrarse nuestro estudio lingüístico, habrán de tenerse en cuenta y relacionarse con ésta otros tratados tertulianos, para interpretar, precisar e ilustrar las expresiones del mismo. Con éste, hemos de prevenir, que entra Tertuliano en la terminología de especialización teológica, hasta él desconocida en la zona latina.

En el estudio de vocabulario y formas debemos observar los elementos recibidos de la tradición y del uso, las innovaciones del autor, y las corrientes de influencia, que en sus variaciones semánticas ha experimentado y utilizado el escritor.

Después de analizado en detalle lexicográfico el tratado, puede decirse que en conjunto predominan, como no podía ser menos en una especulación tan suprasensible y doctrinal, los vocablos abstractos de ideas y operaciones. Pero a la vez ha de tenerse muy en cuenta que los términos más determinantes y específicos del dogma, *persona*, *sermo*, son por su misma naturaleza bien concretos.

*
**

El cuadro lexicográfico de términos referidos directamente a la doctrina trinitaria del *Aduersus Praxean*¹ presenta los siguientes hechos y resultados:

Abstractos nominales en -tas.

accessibilitas (1): 15, 8 (del Hijo, frente al *Pater inaccessibleis*). No aparece en la literatura antes de Tert.

auctoritas (6): 11, 9; 13, 5; 14, 9; 15, 9; 23, 8; 29, 1. Tres de estos pa-

1. Para este tratado seguimos la edición Q. S. F. TERTULIANO, *Aduersus Praxean*, di GIUSEPPE SCARPAT, Torino, Loescher-Editore, 1959.

sajes se refieren a la «autoridad de las Sgdas. Escrituras», y los otros a la «autoridad o garantía» del Padre para creer en el Hijo.

diuersitas (4): 9, 1 bis; 9, 4; 15, 3. Viene de la postclásica, pero en tres de estos cuatro lugares vale lo mismo que «de distinta naturaleza».

diuinitas (3): 13, 6; 14, 2; 30, 5. Es clásico ya desde Cic. El tercero de estos pasajes se refiere al Esp. Santo: *tertium nomen diuinitatis*.

indiuuiditas (1): 22, 4. «indivisibilidad». En otros tratados le da el sentido de «inseparabilidad», «indisolubilidad» (del matrimonio). Es neologismo tertuliano. En el *Aduersus Praxean* usa tres veces para esta idea *indiuuiduus* (22, 5; 23, 4; 27, 1).

maiestas (3): 11, 9; 14, 3; 30, 5. En cada uno de estos pasajes lo aplica respectivamente, a la Escritura, al Padre, al Esp. Santo.

mortalitas (1): 15, 8. El vocablo es clásico. Aquí lo aplica al Hijo para distinguirlo del *Pater immortalis*.

nouellitas (1): 2, 2. «lo reciente que es Praxeas, como de ayer». Este vocablo tertuliano sólo aparece aquí y en *An.* 28, 3, como «novelería» de la mentira.

peruersitas (3): 1, 4; 11, 4; 13, 5. En los tres pasajes es «el error o herejía», «falsa doctrina». En otras obras de Tert. adopta otros valores.

posteritas (1): 2, 2, «posterioridad» del error con respecto a la verdad. El término se encuentra en Cic. como «el futuro», y en otras obras de Tert.

potestas (9): 2, 4 bis; 4, 1; 16, 1; 16, 2; 17, 3; 19, 1; 23, 4; 26, 9. En los lugares de este Tratado, en que emplea Tertuliano *potestas*, recoge con este vocablo, sobre todo, el valor de «poder soberano» (ἐξουσία) sobre todo el universo, propio de Dios, como en 2, 4 *tres autem (Patrem et Filium et Spiritum) non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie*. Este poder soberano pasa del Padre al Hijo: 4, 1 *Filium ... a Patre consecutum potestatem*; 16, 1 *Cui (Filio) data est omnis potestas a Patre in caelis et in terra (Matth. 28, 18)*; 17, 3 *quaque omnium accepit potestatem (Filius)*; 23, 4 *sed ui et potestate, et Filium quoque ut indiuuiduum cum ipso ubique (consistere)*. Pero en dos de los nueve lugares se relaciona *potestas* con *uirtus* (δύναμις), como «uis, poder extraordinario o maravilloso»: 19, 1 *praestruens aduersus coniecturas haereticorum qui mundum ab angelis et potestatibus diuersis uolunt structum*; y en 26, 9 (*Filius*) *habens potestatem legiones angelorum postulandi, donde habens potestatem*, es equivalente al *possum* (δύναμαι) de *Matth.* 26, 53.

proprietas (7): 7, 5; 8, 7; 11, 10; 24, 9; 25, 1; 27, 10; 27, 11. El vocablo, que es clásico con Cic., tiene gran importancia en la formulación de este dogma. Tert. le da el sentido preciso de «lo que cada Persona tiene propio y le distingue de las demás». En los pasajes citados va asociado a *substantia*, a *persona*, a *sua*.

singularitas (3): 19, 1; 22, 11; 25, 1. El término, que transcribe *μονάς* de los Valentinianos (*Adu. Valent.* 38, 2; 211, 2 ss.) es aplicado aquí por Tertul. a la «unicidad» de Dios. En otros lugares usa el abjetivo *singularis*, y *unum*. Quizá sea neologismo tertuliano.

societas (1): 18, 1, «participación, consorcio» del Hijo con los títulos del Padre.

Trinitas (10): 2, 4; 3, 1 ter; 4, 2; 8, 7; 11, 4; 11, 9; 12, 1; 12, 3. Este cristianismo teológico es fundamental en la doctrina del misterio trinitario. Tertul. es el primer testigo de su uso como vocablo numeral en el sentido que la doctrina antropológica del gnóstico Valentin atribuye al gr. *τριάς*, y del valor teológico especializado para la doctrina trinitaria. Ahora bien, ¿lo ha creado nuestro gran escritor africano? Desde luego en la formación del neologismo latino no ha influido la Sgda. Escritura, pues el *τριάς* no aparece en ella bajo ningún sentido y valor. El primer ejemplo que se conoce de la aplicación teológica del término griego es el del obispo Teófilo de Antioquía, hacia el 180, que lo emplea para caracterizar el ser especial del Dios del Nuevo Testamento, que se ha revelado bajo tres formas y nombres. El latín empleaba el abstracto *ternio* desde A. GELLIIUS (1, 20, 6; cf. MART. CAP. 7, 257 G; ISID. *Orig.* 18, 65 *trinio*) para transcribir el numeral colectivo griego *τριάς*. ¿Cómo es por tanto, que hacia el fin del siglo II los cristianos occidentales crean un neologismo para transcribir el término griego usual entre gnósticos Valentinianos y cristianos orientales? Sencillamente porque el usual latino *ternio* no absorbía todo el valor teológico que encerraba el cristiano *τριάς* de Teófilo de Antioquía. Y posiblemente además para destinar a un uso únicamente religioso un vocablo que no fuera del uso común y de paganos. Fuera del *Aduersus Praxean* Tertuliano usa 6 veces el vocablo *trinitas*, pero 5 de ellos se refieren a la concepción antropológica del hombre de los Valentinianos (*Praes* 7, 3; *Val.* 17, 2 bis; *An.* 21, 1; *An.* 16, 4); la otra, que es la fórmula *trinitas unius diuinitatis* (*Pud.* 21, 16), es de sentido teológico ortodoxo. De los 10 pasajes del tratado trinitario, en 6 asocia el término *trinitas* a *unitas*: 2, 4 *oikonomiae sacramentum quae unitatem et trinitatem disponit*; 3, 1 *quod oikonomiam numerum et dispositionem trinitatis diuisionem praesumunt unitatis, quando unitas, ex semetipsa deriuans trinitatem; ...quasi non et unitas irrationabiliter collecta haeresin faciat et trinitas rationaliter expensa ueritatem constituat.* 12, 1 *Si te adhuc numerus scandalizat trinitatis quasi non connexae in unitate simplic*; 12, 3 *quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur.* En los otros cuatro pasajes asocia el vocablo a *numerus*, a *dispositio* y a *distinctio*: 3, 1 *numerus et dispositionem trinitatis*; 11, 4 *distinctionem trinitatis*; 11, 9 *distinctio trinitatis*; 12, 1 *numerus trinitatis*. Podemos concluir que Tertuliano

encontró el vocablo ya en uso en la cristiandad de Cartago y acertó a darle pleno sentido teológico, precisándolo para expresar todo el ser de Dios en tres Personas ². Desde él *Trinitas* ha quedado incorporado a la Teología.

ueritas (13): 1, 1; 2, 3; 3, 1; 8, 1 (ortodoxia); 8, 2 y 8, 5 *probolé ueritatis* (= *Sermo Dei*); 8, 2; 9, 3 (*Ioan* 14, 16) *Spiritus aueritatis*; 11, 4; 22, 6 (*Ioan* 8, 42); 24, 1 (*Ioan.* 14, 6); 26, 3; 30, 5. Algunos de estos pasajes se refieren al Hijo.

unitas (11): 2, 4 bis; 3, 1 ter; 8, 5; 12, 1; 12, 3; 19, 8; 22, 11; 25, 1.

Este término es, como *trinitas*, de profunda significación en la concepción cristiana de Dios, sobre todo desde el momento en que el cristianismo ortodoxo hubo de defender el verdadero monoteísmo contra los monarquianos, que le acusaban de triteísmo pluralista. La voz *unitas*, transcripción de la ἐνότης de la filosofía estoica, parece creada por Varrón (LL. 8, 3), y lo mismo que en la mentalidad de esa filosofía adopta el valor de «unidad orgánica, interna de un ser». Para la unidad numérica y matemática, es decir, la unicidad, el latín transcribe por *unio* el τὸ ἓν griego. La ἐνότης cristiana es una palabra relevante, de poco uso en el Nuevo Testamento (*Eph.* 4, 3 y 13), pero muy doctrinal e inspiradora en los Padres Apostólicos, principalmente en S. Ignacio de Antioquía, bajo el concepto de «cohesión espiritual, de concordia, de unión moral», sinónima de κοινονία, y antónima de διαίρεσις, como su homóloga en Occidente, *unitas*, lo es de *divisio, separatio*.

Ahora bien, en la *unitas* de Tertuliano confluyen las dos corrientes: la estoica y la cristiana, para definirla como «unidad física, orgánica», no matemática, y siempre con un sentido densamente teológico. Aparte de los muchos usos del vocablo en otras obras, en el *Aduersus Praxean*, que es de las últimas obras escritas por su autor, se ven confirmados los valores señalados de *unitas* y de *unio*, que también lo usa. Tiene dos pasajes, en que define el concepto de «unidad» por exclusión del numérico: en 22, 11 basándose en el *Ego et Pater unum sumus* de S. Juan (10, 29) razona así: *quod (el neutro unum) non pertinet ad singularitatem sed ad unitatem, ad similitudinem, ad coniunctionem, ad dilectionem Patris qui Filium diligit et ad obsequium Filii qui uoluntati Patris obsequitur*. En 25, 1 sobre el mismo texto evangélico añade: *ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem*. Observemos la fórmula, que ha quedado en la Teología, y repite varias veces en los textos del *Adu. Prax. unitas substantiae*. En otros de estos textos la conjuga y combina con *trinitas*, para abarcar y definir toda la realidad del grandioso misterio.

2. Cf. para un estudio más completo RENE BRAUN, *Deus Christianorum*, Paris, 1963, pp. 151-154. Esta obra nos ha servido en muchos puntos de orientación y nos ha proporcionado materiales.

uniuersitas (3): 5, 7; 11, 3; 16, 6, «universo».

uoluntas (8): 4, 1; 8, 4; 15, 9; 21, 17 bis; 22, 1; 27, 5 (Ps. 86, 5); 27, 9 (Ps. 86 5). Siempre en estos lugares es la «voluntad del Padre» en relación con el Hijo.

Abstractos en -ntia.

conscientia (1): 13, 8. «conocimiento» para saber la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu. (Cf. J. CAMPOS, *Tradición de la "conscientia" latina hasta Tertuliano*, «Salmanticensis» 9 [1962] 23-51)

substantia (41): 2, 4 ter; 3, 5 bis; 4, 1; 5, 3; 6, 3; 7, 5; 7, 5; 7, 6 ter; 7, 9 bis; 8, 2; 8, 5; 9, 2; 12, 6; 12, 7; 13, 10; 14, 6; 16, 4; 19, 8; 25, 1; 25, 1; 26, 4; 26, 6; 26, 6; 27, 8; 27, 8; 27, 10; 27, 11 bis; 27, 12; 27, 13; 27, 15; 29, 2; 29, 3; 29, 6; 31, 1. Este vocablo no hay duda que es uno de los términos claves de la teología cristológica y trinitaria. *Substantia* es conocido en la literatura latina desde Séneca el filósofo, que lo usa en seis lugares (*De uit. beat.* 7, 4; *N. Q.* 1, 6, 4; 1, 15, 6; *epist.* 58, 15; 87, 40; 113, 4). Cicerón no la conoce, pues no aparece en sus obras. Parece, por tanto, que se ha introducido en ese periodo que va de Cicerón a Séneca, ya que éste no hace novedad de ella, como si él la creara. Cuando aparece, no es más que la transcripción del término filosófico ὑπόστασις con el valor que le daba la física estoica de «ser real o realidad», lo contrario de ἔμφασις o «apariencia». Su sentido filosófico variará a «esencia, naturaleza» con Quintiliano (3, 6, 39), frente a *qualitas*, siendo por tanto en este sentido traducción de οὐσία. Por otra parte desde el siglo I adopta en la lengua literaria la acepción de «base de evaluación» (FRONTIN, *Aqu.* 1, 26), de «apoyo», «lo que sostiene» (TAC., *Dial.* 8), de «riqueza» (QUINT. 6, pr. 7), sentido éste último que aparece 93 veces en la Vulg. bíblica, lo cual indica un uso hablado vulgar; observando, a la vez, que dos de ésta (*Gen.* 7, 4; 7, 23) lo emplean como «todo ser corpóreo, real, que está sobre la tierra», casi idéntico al primer valor filosófico, que hemos señalado. De aquí que se haya propuesto la hipótesis, bien razonable en filología, de que *substantia* pudo tener un uso y valor ajeno a todo tecnicismo filosófico, en el latín hablado; por lo mismo fue evitada por los clásicos, como Cicerón, que creó *essentia*, hasta que la necesidad de expresión filosófica le dio entrada en la terminología de los neoestóicos hacia los tiempos o poco antes de Séneca. Este proceso se dio, indudablemente, con *circumstantia*, formada de la misma raíz que *substantia*, y a la que dará frecuencia de uso el mismo Tertuliano y las primeras versiones bíblicas³.

3. R. BRAUN, o. c., pp. 173-174.

Tertuliano aplica el término *substantia* en la formulación teológica del dogma trinitario, en cuanto lo emplea para el Ser de Dios, en relación con sus manifestaciones personales. En el *Adu. Praxean* dilucidará su pensamiento y precisará con claridad la idea de *substantia*, distinguiéndola netamente de *persona*. Pero el uso y elaboración de la idea representada por este vocablo viene ya actuándose desde el *Apologeticum*, su primera obra. En ésta tiene ya la fórmula *ex unitate substantiae* entre el Padre y el Hijo, porque éste es Dios por ser *prolatus ex Deo*. Esa fórmula, que ha quedado definitiva en la Teología, nos la encontramos en el *Adu. Prax.* en 2, 4 y 25, 1; y en 2, 4 también el giro *unius substantiae*; en 3, 5 *in filio et in spiritu sancto... tam consortibus substantiae patris*; en 4, 1 *filium non aliunde deduco sed de substantia Patris*. En 5, 3 y 6, 3 aplica el vocablo con sentido de «fondo sustancial». Si en los pasajes precedentes lo conceptúa como equivalente a *οὐσία*, en cambio en 7, 5; 7, 6; 7, 9 tiende a considerarlo como «res, una cosa realmente existente», sentido que después la teología griega atribuirá a *ὀποστασις*, en el afán de oponer *substantia* al *quid inane et incorporale* como Praxeas concibe al Hijo. Tertuliano echa mano todavía hasta aquí de la amplitud semántica de *substantia* para distintos conceptos. Desde el cap. 12, en los 24 usos en que aparece, adopta ya una posición semántica neta y definida del término, oponiéndolo a *persona*, es decir, como «naturaleza del ser divino» frente al *indivium* personal y distinto»: tal en frases como 12, 7 *ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus*; así la comparación en 13, 10 del sol y su rayo: *Tamen et sol et radium eius tam duas res et duas species unius et indivisae substantiae numerabo... quam Patrem et Filium*. En 26, 6 distingue *substantia* de *accidentia*: *Et haec (sapientia et providentia Altissimi) substantiae non sunt, sed accidentia uniuscuiusque substantiae*. En 27, 8. 10. 11. 12. 13. 15; 29, 2. 3 distingue en Jesús con la voz *substantia* las dos naturalezas, divina y humana. Para una acepción tan definida del vocablo no puede decirse que Tertuliano haya experimentado la influencia teológica del mismo sentido de *οὐσία* de los griegos, pues éste no estaba todavía elaborado como tal. Más bien hay que creer que la evolución de *substantia* latino, que desde el fin del siglo I y en el II era para filósofos y rétores equivalente de *οὐσία*, se prestaba admirablemente en manos del teólogo africano a un uso neto y preciso para designar «la esencia de Dios, idéntica en las Tres Personas».

Abstractos verbales en -io.

coniunctio (3): 22, 11; 24, 8; 27, 1. Es la «unión estrecha entre el Padre y el Hijo» (27, 11 *coniunctum in una persona duplicem statum*).

definitio (1): 13, 4, «afirmación bien definida y clara».

demonstratio (1) 11, 4, *Trinitatis*, «enunciación de la Trinidad».

deriuatio (2): 9, 2 *Filius deriuatio totius et portio*; 14, 3 *pro modulo deriuationis*. Estas dos frases son ambguas y con algún sabor de subordinacionismo.

dispensatio (2): 2, 1; 4, 2. Es la traducción del gr. οἰκονομία, como lo dice el mismo Tert. en la primera cita: *sub hac tamen dispensatione, quam oikonomiam dicimus*. En la literatura latina se usa desde Cic. que la tiene en *Vat.* 36 y *AAat.* 15, 15, 3 y algún otro lugar, con sentido de «administración, reparto de dinero, distribución». En nuestro teólogo, que sólo la usa las dos veces citadas, tiene el valor de «plan de Dios en su vida trinitaria», y la sustituye en adelante por otro doble, *dispositio*, que es la que más usa, como equivalente de *oikonomia*. A ella nos remitimos para el estudio de este importante término en el dogma trinitario, y de su original griego.

dilectio (1): 22, 11 *ad dilectionem Patris qui Filium diligit*. Atendiendo al contexto que le rodea, *ad unitatem, ...ad coniunctionem... Patris*, es una forma de expresar la unidad del Padre y del Hijo. El término latino, es un cristianismo (=ἀγάπη) que se difunde por las versiones antiguas de la Biblia, por Tertuliano, y es menos frecuente ya en la Vulg.

dispersio (1): 3, 5. Va en grupo con *diuisionem*, para rechazar la separación de la esencia divina.

dispositio (9): 3, 1; 4, 2; 5, 1; 6, 1; 9, 3; 16, 7; 19, 8; 21, 3; 23, 4. Como ya se ha indicado en *dispensatio*, el vocablo es un doble con respecto a la traducción de *oikonomia*. Tertuliano usa ambos términos en el *Adu. Prax.* con valor exclusivamente teológico-trinitario. *Oikonomia*, cuyo uso ya viene de Jenofonte y Platón con la acepción general de «administración», pasa a la lengua de los cristianos, y se encuentra varias veces en el Nuevo Testamento aplicado como «el plan salvífico de Dios» y es de gran aceptación en los Padres Apostólicos y Apologistas del siglo II para designar «el plan de salvación de Dios por medio del nacimiento y muerte de Jesús». Los gnósticos lo usaron también en diversos sentidos⁴. El uso para la teología de la Trinidad parte de Tatiano, *Orat.* 5, 1, que la asigna a «la procesión del Verbo»⁵, como una distinción sin división, frente al término poco ortodoxo, ἀποκοπή, «división, separación».

¿Cómo entiende Tertuliano el concepto de *oikonomia* y su transcripción *dispositio*? Pueden significar un valor pasivo, «estado, cosa organizada,

4. Cf. G. SCARPAT, *Adu. Prax.*, Torino, 1959, p. LXXXIX.

5. A. D'ALES, *Le mot oikonomia dans la langue théologique de Saint Irénée*, en REG 32, 1919, p. 2.

distribución interna de la esencia divina», o un valor activo, «el acto de organizar, de distribuir». De los doce lugares en que aparece *oikonomia* hay algunos con cierto sentido de ambigüedad que dan la impresión o dejan la duda, si el autor no entiende las procesiones divinas como condicionadas por el plan o la Voluntad del Padre, siendo así que por revelación consta que no son libres sino necesarias y naturales ⁶. Cuando dice en 2, 4 *oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit*, parece que está pensando en un plan activo del Padre para desarrollar la unidad en trinidad, como cuando, después de haber afirmado la distinción del Padre y del Hijo, añade: *Et ideo ueracem Deum credens, scio illum non aliter quam disposuit pronuntiasse nec aliter desposuisse quam pronuntiauit*. Y en 23, 4 *in ipsa oikonomia Pater uoluit Filium in terris haberi* tenemos la misma idea de la Voluntad del Padre en la manifestación personal del Hijo. Tales sentidos de *oikonomia* insinúan algo de subordinacionismo en Tertuliano. Además la Voluntad del Padre en la economía de la manifestación progresiva santificadora del Espíritu Santo cuadra bien con la inspiración montanista que ya ha adoptado el autor, cuando escribe este libro *Adr. Prax.*; por eso aquello de 30, 5 *Hic interim acceptum a Patre munus effudit, Spiritum sanctum... oikonomiae interpretatorem, si quis sermones nouae prophetiae eius admiserit*, alude a la nueva Profecía de los montanistas.

En cuanto a *dispositio*, pueden señalarse como sentidos ambiguos y poco exactos, similares a los de *oikonomia* el 4, 2 *Vide ergo ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem eius euertis in toto nominibus constitutam in quot Deus uoluit*; y 16, 7 *ignorantes enim a primordio omnem ordinem diuinae dispositionis per Filium decucurrisse*.

Vemos, pues, que Tertuliano, aunque no pone en duda la eternidad, ni la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, deja, sin embargo, imprecisos los dos vocablos, *oikonomia* y *dispositio*, griego y latino, con cierta referencia al subordinacionismo y a la revelación progresiva del montanismo. No es extraño que estos términos, y *dispensatio*, que emplea menos, no lograrán favor en las Iglesias Occidentales para formular la vida íntima en el seno de la esencia divina. No han quedado en la terminología teológica, como por el contrario se han incorporado *diuisio*, *distinctio*, *processio* ⁷.

distinctio (8) 9, 1; 11, 4; 11, 9; 12, 6; 14, 5; 15, 1; 21, 5; 27, 1. El vocablo que con valor de «distinción», acción verbal de *distinguo*, es clásico, lo emplea Tertuliano con un sentido estrictamente trinitario: frente a *diuisio* 9, 1 *non tamen diuersitate alium Filium a Patre sed distributione, nec*

6. Cf. P. IOSEPH M. DALMAU, S. I. y P. IOSEPH F. SAGUES, S. I., *Sacrae Theologiae Summa*, II, BAC, Madrid, 1958, p. 329.

7. Cf. A. D'ALEX, *l. c.*, 32, 1919, p. 8.

diuisione alium sed distinctio (cf. 11, 2 *distincte non diuise*); lo mismo en 12, 6; *distinctio trinitatis* en 11, 4; 11, 9. 15, 1 *sub manifesta et personali distinctioe condicionis utriusque* (del Padre y del Hijo) (cf. 12, 4 *distinguit inter personas*); también en este sentido el 14, 5; 21, 5 y 27, 1. Es posible que el empleo teológico-trinitario se lo hayan sugerido los apologistas griegos del siglo II, Athenágoras o Tatianus, con su *διαίρεσις*, aplicada por ellos con este sentido de *distinctio*. El término ha quedado incorporado a la Teología.

distributio (1); 9, 1. Es un equivalente de *oikonomia*, pero que no emplea más que en el lugar citado: *non tamen diuersitate alium Filium a Patre sed distributione*. Ninguno de los cuatro pasajes de la *Vulg.* tiene este sentido teológico-trinitario.

diuisio (5): 2, 4; 3, 1; 9, 3; 12, 6; 21, 3. Puede ser una equivalencia por traducción del gr. *ἀποκοπή* de los Apologistas del siglo II. En los textos citados siempre significa «separación» (de seres diversos) aplicándolo a la Trinidad por negación, contraponiéndolo, bien a *numerum* (= «pluralidad») 2, 4; bien a *unitas*, 3, 1; bien a *dispositio* en 9, 3 y 21, 3; bien a *distinctio* en 12, 6 (cf. 11, 2 *distincte, non diuise*). Aunque se usa en el A. Testamento bastantes veces y varias en el Nuevo, en ninguno de estos pasajes asume sentido trinitario.

generatio (1): 5, 1. El único pasaje en que emplea Tertul. este abstracto se refiere a la generación *ad extra* del Verbo o del *Sermo* en términos tertulianos, en la creación del mundo por la Palabra de Dios. Conviene tener en cuenta el contorno textual, que es notable: *alia me argumenta deducunt ab ipsa dei dispositione qua fuit ante mundi constitutionem ad usque Filii generationem*. En la *Vulg.* y versiones antiguas que usan frecuentemente *generatio*, nunca aplican este vocablo a la generación del Verbo. Es verdad que Tertul. no repite ya el abstracto *generatio*, pero sí las formas *genitus* dos veces en 7, 1, y el verbo *generare* en 7, 4 y 9, 2. Indudablemente que en estos pasajes y usos de estos términos está influenciado por el texto bíblico de *Prov.* 8, 22, que cita y alude aquí, y en el uso del verbo *generare* de su versión bíblica latina en *Herm.* 18, 3, que en *Prax.* 6, 1 y 7, 3 cita así: *ante omnes autem colles genuit me*, traducción directa y etimológica del *γεννᾶν* de los LXX. ¿Por qué pues en el mismo cap. 7, 1 para el mismo concepto de la *γέννησις* del Verbo ha variado a *haec est natiuitas perfecta sermonis dum ex deo procedit*? Es probable que le pareciera expresada más concretamente la manifestación del Verbo realizada en el tiempo, que eso significa *perfecta*, con *natiuitas*, que con *generatio*; a la vez ha tenido presente sin duda la forma del texto de *Isaias* 43, 8, que, según su versión en *Marc.* 3, 7, 6 y *Iud* 13, 22 suena *natiuitatem eius quis enarrabit*?

prolatio (1): 8, 1. Este abstracto verbal de *proferre* es caso único en el

Adu. Prax.; emplea en cambio su forma griega o greco-latina *probolé* con el mismo valor de *processio*, «salida» del Hijo con respecto al Padre como principio. Tiene, pues, un sentido exclusivamente trinitario. *Prolatio* inicia su aparición en el *Apologeticum* 22, 11, con este sentido de la relación del Hijo con el Padre en la vida íntima de Dios, y asimismo el verbo *proferre*, que en otras obras tertulianas⁸ se aplica a la creación y a la Encarnación del Verbo, en el *Adu. Prax.* se usa únicamente con el valor teológico de la acción que designa el origen del Hijo saliendo del Padre, y suele llevar como determinante *Filius* o *sermo Dei*. Como este tratado en defensa del misterio de la Trinidad lo escribió Tertuliano después del *Adu. Valentinianos*, tomó de estos gnósticos su mismo término *probolē* / *prolatio* para refutar a Praxeas, pero dándole un sentido y uso ortodoxo, que no lo empuje el empleo erróneo de Valentiniano para la emisión de eones: Se expresa así Tertuliano, 8, 1 *Non ideo non utitur et ueritas uocabulo isto ex re ac censu eius quia et haeresis utitur. Immo haeresis potius ex ueritate accepit quod ad mendacium suum strueret.*

En la misma obra echa mano Tertuliano de otras formas verbales para la misma «procesión» del Hijo. Como otras veces bajo la influencia y presión conceptual y lingüística de los textos bíblicos, se sirve de *exire*, apoyado en *Ioan.* 8, 42 *"Ego enim ex deo exiui et ueni"*, y él añade: *et tamen non separamus, licet exisse dixerit, ut quidam arripiunt huius dicti occasionem; exiuit autem a patre ut radius ex sole, ut riuus ex fonte, ut frutex ex semine.* Por estas palabras se ve que ha querido corregir la torcida interpretación de algunos para este verbo, pero no lo frecuenta más para este empleo tan preciso y elevado de la filiación del Verbo. De tan poca frecuencia es también el uso de *prodire*, que lo aplica en 11, 1 y 8, 7.

Más afortunado ha sido Tertuliano en la elección de *procedo* para este concepto trinitario de la «procesión» del Hijo. Por su uso literario en la literatura latina en imágenes metafóricas, se prestaba más que los compuestos de *ire* al sentido trasladado y elevado del misterio. Desde tratados anteriores viene empleado por Tertuliano para expresar la proveniencia de las creaturas, salidas del Creador⁹. En el tratado *Adu. Valent.* ya le atribuye un sentido de procedencia de los eones de un principio, como término técnico de dichos gnósticos, y en este *Adu. Prax.* es definitivamente trinitario en los pasajes 2, 1; 7, 1 bis; 7, 6. Después ha quedado consagrado en las fórmulas dogmáticas de la Iglesia, y en la terminología teológica. El abstracto *processio* es posterior a Tertuliano.

8. *Herm.* 8, 3 *ex nihilo omnia proferre*; etiam en *Herm.* 14, 2; 14, 3; 22, 4; 22, 5; *Adu. Marc.* 1, 10, 1; 1, 11, 5; 5, 19, 8; *Carn.* 3, 9; 18, 3 *filium dei ex uirgine proferendum... corpus quod de uirgine protulit.*

9. *Herm.* 15, 2; *An.* 6, 9; *Res.* 5, 7.

ratio (13): 5, 2; 5, 3; 5, 6; 5, 7 ter; 6, 1; 6, 3 bis; 7, 4; 7, 5; 13; 5; 15; 8. De estos trece pasajes hay que descartar el 13, 5 y 15, 8 donde se refiere a la «razón natural del hombre». Con los demás Tertuliano ha querido connotar «el entendimiento inmanente de Dios, antes de su manifestación ad extra en el *Verbum / Sermo*, y constituyendo el fondo íntimo de éste». De estos dos últimos vocablos, *Verbum / Sermo* trataremos más adelante. Ahora nos limitamos a *Ratio*. ¿Por qué ha usado este término para idea tan profunda y compleja? Desde que San Juan al empezar su evangelio llama a la Segunda Persona, el Logos, el concepto y vocablo joánico asumió decisiva importancia en el desarrollo teológico, cristológico y trinitario, de los primeros siglos cristianos y posteriores; particularmente es considerado y tratado por los Apologistas griegos del siglo II, que ven en él un medio para hacerse comprender por paganos que están acostumbrados al Logos de los Estoicos. Ahora bien, ¿cómo pasó este término y noción griegos al habla y lengua de los Cristianos latinos? Tengamos en cuenta que a éstos en general solo se transfirieron como préstamos griegos o hebraicos los términos de instituciones y cosas concretas, *realia*. Por otra parte no hay que olvidar que existía un préstamo antiguo *logus*¹⁰, usado por los cómicos latinos para significar «buenas palabras, chanzas, burlas». De ahí se comprenderá que repugnara a la mentalidad cristiana latina un vocablo-préstamo de tales aplicaciones en el uso hablado, vulgares e impropias de tan sagrado misterio, y que además no recogía todo el contenido del Logos griego.

Tertuliano no podía menos de sentir y adoptar la misma actitud, y recurrir a traducciones o perifrasis que satisficieran todo el fondo y sentido de la concepción de San Juan, a su juicio. Con todo, aún se encuentra el Logos griego tres veces como cita en todas las obras del sutil escritor africano, pero su traducción latina al lado: (*Apol.* 21, 10) *Apud uestros quoque sapientes λόγον, id est, sermonem atque rationem constat artificem uideri uniuersitatis*. Como se ve, se dirige a paganos, cuyos filósofos estoicos utilizaban su concepto de logos, del que se sirve para aplicarlo al Logos divino. También en *Apol.* 21, 17 *uerbum dei id est λόγον illud primordiale, promogenitum...* En el único ejemplo del *Adu. Prax.* 5, 3 *Hanc (rationem) Graeci λόγον dicunt, quo uocabulo etiam sermonem appellamus*, lo transcribe por *ratio*, y por su preferido *sermo*, como veremos más adelante.

Se advierte en Tertuliano un gran afán por buscar la expresión completa y exacta de todo el Logos a través del tratado *Adu. Prax.* A falta de

10. PLAUT., *Per* 394; *St.* 393; 383; 455; *Men* 779; *Bac* 519 (cf. *iocum P*); *St.* 221 (locos AP) (cf. otras variantes en los lugares citados).

vocablo ajustado, combina perifrasis con *ratio* y *sermo*, que no solamente contengan las dos elementos del Logos, el interno y el externo, el intelectual y el verbal, sino la unión íntima de ambos, relacionándolos como fondo substancial y forma: A este respecto dice mucho el pasaje del *De Or.* 1, 1 *Dei spiritus et dei sermo et dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis, et spiritus utriusque*. Esos esfuerzos de expresión son más tenaces en los capítulos del *Adu. Prax.* desde el 5, 2, donde establece cómo es la *ratio* en Dios: *Ceterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis enim Deus et ratio in <tra> ipsum prius et ita ab ipso omnia. Quae ratio sensus ipsius est*. El fondo substancial del *Sermo* es la *Ratio*: 5, 3 *et quia ipse quoque sermo ratione consistens priorem eam ut substantiam suam ostendat*. Y con este pensamiento no se altera por eso la interpretación tradicional del concepto de San Juan, *Nam et si Deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum quae per sermonem mox erat dicturus. Cum ratione enim sua cogitans atque disponens, sermonem efficiebat cuam sermone tractabat* (5, 4). Se acentúa en este texto el pensamiento tertuliano de la identidad substancial del *Verbum* o *Ratio* íntimo antes de ser proferido con el *Verbum* o *Sermo* después de proferido. En 5, 6 y 7 deduce por analogía con la palabra interior, y exterior, que siendo una con el concepto, es de algún modo distinta, que el Logos que es *Ratio* y *Sermo* a la vez, es distinta de Dios-Padre, y estaba en El, ante de toda creación.

Para afirmar toda esta profunda concepción de *Ratio / Logos* se apoya sólidamente nuestro autor en el texto sapiencial de la Sabiduría personal, que introduce como un doble sinónimo de *Ratio*, es decir, *Sophia*. Del 6, 1 a 7, 1 razona y prueba, apoyado en *Prov.* 8, 22-30 que *sophia* de Dios, como persona distinta de Dios, es el *Sermo* interior antes de la creación, y se hace exterior o se manifiesta con el *fiat lux* de la Creación: 6, 1 *Quid enim sapientius ratione Dei siue sermone? Itaque sophiam quoque exaudi ut secundam personam conditam: "Primo Dominus creavit me initium uirarum in opera sua..., ante omnes autem colles generavit me", in sensu suo scilicet condens et generans*. En 7, 4 y 5 viene a concluir que no hay ya por qué insistir en la idea de que bajo el nombre de *sophia*, de *ratio* y de toda la mente divina y del Espíritu es la misma Palabra / *Sermo* que se hizo Hijo de Dios, saliendo de El por generación. Pero bien debe considerarse que estas complejas perifrasis no eran propias para generalizarse en el habla de los Cristianos, ni en el mismo lenguaje teológico, y vuelve a reducirse Tertuliano al vocablo que cree más próximo en contenido y ajuste al original Logos, *Sermo*.

repraesentatio (1): 24, 6. *et instruitur uisibilem eum in Filio fieri ex*

uirtutibus, non ex personae repraesentatione, «y es intruido (Felipe) que El (el Padre) es visible en el Hijo en sus manifestaciones operativas, no por su presencia en persona» (Cf. 24, 8 *ne... ut Filius repraesentator Patris*).

separatio (2): 9, 1; 19, 8. En ambos lugares equivale a *diuisio*, y en el primero es consecuencia de la *diuersitas*, que no se da en las Personas divinas; y en el segundo está contrapuesto a *dispositio substantiae*, que excluye a aquélla en la esencia divina.

Abstractus en -tus / -sus.

cogitatus (2): 5, 5; 7, 1. Es el acto del pensamiento: en el primer pasaje se refiere al acto de pensar humano; en el segundo: *conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiae*, se refiere al Verbo de Dios, en cuanto producido por el pensamiento del Padre con el nombre de «Sabiduría». El vocablo es postclásico, y de poco uso en la Latinidad.

ornatus (1): 7, 1. *Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit* («apariencia y forma externa, sensible»). Este uso de *ornatus* con valor «de lo que pone de relieve y acompaña a una manifestación», es raro; Cf. en HILAR., *Trin.* 1, 7 *aeterni ornatus sui species*.

sensus (10): 5, 2; 5, 5; 6, 1 bis; 6, 3; 16, 9; 19, 2; 23, 3; 24, 9. Todos estos pasajes, menos el 23, 3 y 26, 1 dan a *sensus* en singular, el valor preciso de *mens* con sus matices de «potencia» o «actividad», como νοῦς. Este valor de *sensus*, como equivalente de νοῦς / *mens* es de notable frecuencia en las versiones bíblicas (de los 70 ejemplos de la Vulg., más de 13 toman tal acepción); por eso va a veces *sensus* en grupo con *cogitatio* (*Gén.* 8, 21), con *cogitatus* (*Eccli.* 9, 23), con *prudencia* (1 *Par.* 22, 12), con *sapientia* (*Eccli.* 21, 13). En el pasaje 26, 1, donde *sensus* es plural, vale «inteligencias, significado». En los demás siempre se refiere a la *mens* del Padre, siendo el mismo Tertuliano quien fija el sentido del vocablo en 5, 2, con valor de *ratio*: *Quae ratio sensus ipsius (Patris) est*.

Spiritus (passim). La mayor parte de los numerosos usos de este vocablo designan a la Tercera Persona, sustancialmente divina, pero distinta de la Primera y Segunda, bien por el contexto, bien porque va asociado a *Pater et Filius*, bien porque va determinado por *tertius* o *tertia persona*. Pero en los caps. 7, 8, 21 y 26 *Spiritus* no significa una individualidad personal divina, sino la sustancia o esencia divina, que comunica el Padre al Hijo, y es idéntica en ambos. El «ruah» de Yahweh, que es el πνεῦμα de los LXX y el *spiritus* de las versiones latinas, tiene múltiples aplicaciones en la Biblia, y no es fácil a veces distinguir su sentido neto. En el desarrollo teológico de la Patrística *spiritus* tiene un valor general, de «principio de la deidad»; pero hay textos de Padres que aplican *pneuma* a la Segunda

Persona, para caracterizar la persona del Hijo ¹¹. Nuestro africano sufre indudablemente la influencia de estos apologistas griegos, especialmente de Justino, en la interpretación de *Spiritus* a *Is.* 11, 1 y a *Luc.* 1, 35, como enseguida vamos a ver. El de *Is.* lo trata en *Marc.* 5, 8, 4 en el mismo sentido y significado que el de *Luc.*, que aparece en *Prax.* 26, 2, y a cuya interpretación dedica casi todo el capítulo. Después de refutar la interpretación del monarquianismo de Praxeas al texto *Spiritus Dei superueniet in te et uirtus Altissimi obumbrabit te; propterea quod nascetur ex te sanctum uocabitur Filius Dei* de Lucas, después de esforzarse por interpretar y definir el recto valor de *Spiritus Dei* como *portionem totius intellegi uoluit quae cessura erat in Filii nomen*, viene al fin a decir claramente en 26, 4 *Hic Spiritus Dei idem erit sermo. ...Nam et Spiritus substantia est sermonis et sermo operatio Spiritus et duo unum sunt*. En esta puntualización del *Spiritus Dei* por la especulación de Tertuliano, se advierte el interés de éste por combatir el modalismo de Praxeas, haciendo de *Spiritus Dei*, la sustancia de Dios, que se comunica al Hijo, y cuya manifestación u operación es el *Sermo*. En 7, 3, apoyándose en *Ps.* 32, 6 *Sermone eius caeli confirmati sunt et spiritu eius omnes uires eorum*, concluye *utique eo Spiritu qui sermoni inerat, apparet unam eandemque uim esse nunc in nomine sophiae*, y lo corrobora en 7, 4, y mejor aún en 7, 5 con esta expresiva frase: *Ergo, inquis, das aliquam substantiam esse sermonem, spiritu et sophia et ratione constructam? Plane*. Y reitera la misma reflexión en 21, 12 sobre el vs. de San Juan, 5, 27 "*quia Filius hominis est*", añadiendo, *per carnem sicilicet, sicut et Filius Dei per Spiritum eius*. Aludiendo en 8, 4 al texto paulino 1 *Cor.* 2, 11 con estas palabras *Quis enim scit quae sint in Deo nisi Spiritus qui in ipso est*, da de *Spiritus* una explicación quasi estructural: *Sermo autem Spiritu structus est et, ut ita dixerim, sermonis corpus est Spiritus*. Téngase en cuenta que aun en los muchos pasajes del *Prax.*, en que se refiere a la Tercera Persona, solamente en 3, 5; 26, 5 y 30, 5, se encuentra en Tert. la forma *Spiritus Sanctus*. Con todo, no puede negarse que, a pesar del interés y esfuerzo de nuestro escritor por precisar el concepto de *Spiritus Dei*, quedaba mucha oscuridad, que el lenguaje teológico posterior habría de esclarecer, señalando el sabor subordinacionista de algunos pasajes tertulianos, referentes al Hijo, como hemos observado al estudiar el vocablo *dispositio*. Pero si no llega a formulaciones decisivas y perfectas, plantea por lo menos las cuestiones y distingue conceptos, que antes se presentaban más imprecisos e inexactos y confusos.

status (11): 2, 4 bis; 3, 6; 4, 2; 4, 3 bis; 8, 7; 19, 8; 20, 1; 27, 11; 27; 13.

11. Cf. G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, 1955, p. 39 y R. BRAUN, *o. c.*, p. 284, n. 3.

Es curiosa la acepción que este vocablo adopta en la pluma de Tertuliano, sobre todo en el *Prax.*, pero que viene elaborándola desde el *Apologeticum*. Antes de limitarnos al uso del término en la doctrina trinitaria del *Prax.*, conviene estudiar la mente de Tertuliano en cuanto al valor preciso de *status*. Siguiendo el estudio de sus valores de R. Braun en su *Deus Christianorum*¹², pero resumiéndolos en tres, admitimos como significados principales: 1) *Marc.* 1, 9, 9 y *Herm.* 7, 2-4. *status principalis communis*, es el conjunto de cualidades fundamentales o determinantes comunes a dos dioses, a la materia y a dios. 2) En *Fug.* 4, 1, donde opone al *sensus*, juicio variable, por tanto subjetivo de los hombres, el *status*, es el conjunto de las cosas, inmutable en su naturaleza, que viene de Dios. 3) En *An.* 4, 1, es el conjunto de las propiedades esenciales del ser.

Sirven de ilustración al fondo conceptual del vocablo la construcción y grupo con otras palabras, por asociación, con *substantia*, con *uocabulum*, *nomen* y por oposición, con *gradus*, con *actus*. El grupo *substantia et status*, donde lo combina (por ej.: *Marc.* 2, 16, 6), viene a significar «substrato sustancial y propiedades inherentes al substratum». En el *Prax.* no aparece nunca este grupo, sino en grupos paralelos distintos, en 2, 4 *tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis*. En este texto, ya trinitario, vemos que a la vez se opone a *gradus*. En 4, 2 absorbe asimismo el valor de «notas esenciales, lo que es», la *monarchia* de Dios, es decir, la unidad, *licet trinitas inferatur*. El mismo uso y sentido en 20, 1 *saluo unione diuinitatis et monarchiae statu*. De la misma *monarchia* divina lo dice dos veces en 4, 3. Es la esencia de la oikonomía en 8, 7; y en 19, 8 vuelve a oponerlo a *gradus* con referencia a la distinción del Padre y del Hijo. Netamente asume el valor de *natura* en 27, 11 y 13: *Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum... substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurrerunt*. Hay un ejemplo, 3, 6, que no es trinitario, y donde va asociado *status* a *condicio*: *Euersio enim monarchiae illa est tibi intellegenda cum alia dominatio suae conditionis et proprii status*.

Dado el curioso y raro sentido tertuliano de *status*, cabe preguntarse e indagar por este valor ontológico, mediante el cual se aplica al dogma de la Trinidad. ¿Por qué ha escogido un término poco usado, teniendo otros de significado casi idéntico, como *natura*, *essentia*, *condicio*? Pudiera sospecharse fuera debido a su formación jurídica, pues el Derecho Romano usaba *status personae* o análogos, y, a nuestro juicio no puede descartarse

12. R. BRAUN, o. c., pp. 200-201.

esta hipótesis ¹³. Verosímil es la suposición de E. Evans ¹⁴, que recuerda el uso popular de *stare* como equivalente de *esse*, y en la misma lengua poética, por ej.: en VIRG., *Aen.* 1, 646 se da el mismo sentido; así se explicaría *status* de *stare* como *essentia* de *esse*. No se olvide lo que dice ISID. HISP. en *Or.* 2, 5, 1: *status apud rhetores dicitur ea res in qua causa consistit, id est, constitutio*. Y efectivamente, QUINT. 3, 6, 4 así lo emplea con diversas modalidades. No habrá sufrido la mentalidad lingüística y semántica de Tertuliano la influencia de *σάσις* de los LXX, y más aún de *Haebr.* 9, 8 *adhuc priore tabernaculo habente statum*? No obstante el empeño de Tertuliano en este vocablo, no ha pasado a la lengua teológica de la Iglesia.

Otros abstractos trinitarios.

monarchia (18): 3, 2; 3, 3 ter; 3, 4; 3, 5; 3, 6 bis; 4, 1; 4, 2; 4, 3; 8; 7; 9, 1; 10, 6 bis; 20, 1; 27, 2; 30, 5. Este préstamo griego no lo introduce Tertuliano en su terminología teológica por su propia cuenta, y como los demás que hemos estudiado, para imprimirle el cuño de una idea de su especulación, sino que casi irónicamente lo toma de la boca de sus adversarios unitaristas y antitrinitarios, y para mayor ironía crea el derivado *monarchiani*, con que los designa, que es un *hapax legómenon* en sus escritos. Los *monarchiani* desvían el sentido y espíritu del préstamo que le habían dado los Apologistas y teólogos griegos, y transfieren su significado del valor cosmológico, en cuanto designaba la unicidad de Dios Creador, al valor trinitario, en cuanto lo aplicaban a la unicidad de Personas en Dios. Para ellos era pues un vocablo técnico de la doctrina modalista.

En el cap. 3 se ocupa Tertul. de rectificar el sentido de *monarchia* para aplicarlo a la unicidad de la substancia divina, contra el sentido antitrinitario de los modalistas de Práxeas. Parte del concepto político de que *monarchia* es *singulare et unicum imperium* (3, 2), pero esto no implica que el que la tiene no pueda gobernarla por otra personas, o por un hijo, que participa de su mismo ser y de su *monarchia*, que por esto no deja de ser una. Antes bien, el que destruye la distinción de Personas, destruye la *monarchia*, porque Dios uno ha querido la distinción de Personas: *Vide ergo ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem eius euertis in toto nominibus constitutam in quot Deus uoluit* (4, 2). En 8, 7 valiéndose de la comparación raíz-rama-fruto, etc., añade y concluye: *Nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monar-*

13. R. E. ROBERTS, *The Theology of Tertullian*, London, 1924, p. 30.

14. Cf. ERNOUT-MEILLET, *Dict. Etym.* 3, s. u. sto, p. 1150.

chiae nihil obstrepit et oikonomiae statum protegit. Es un ardid del diablo el hacer de la Persona del Padre y del Hijo una substancia a titulo de *monarchia*: *Hoc erit totum ingenium diaboli, alterum ex altero excludere, dum utrumque in unum sub monarchiae fauore concludens neutrum haberi facit* (10, 6). Se burla de los que a fuerza de hacer uno al Padre y al Hijo, diciendo que el Hijo es carne, Jesús, y el Padre es Espiritu, Cristo, terminan por dividirlos mas bien que unirlos. Se conoce, añade, que este tipo de monarquía la han aprendido en las obras de Valentín: *Talem monarchiam apud Valentinum fortasse didicerunt, duos facere Jesum et Christum* (27, 2). No hay duda que Tertuliano con su misma ironía sobre el concepto y el vocablo *monarchia* de los modalistas *monarchiani* ha desacreditado a éste, para que lo rechazaran las generaciones posteriores de cristianos y de teólogos de su terminología, como voz de sabor herético contra el gran Misterio.

oikonomia (12): 2, 1; 2, 4; 3, 1 bis; 3, 2; 8, 7; 9, 1; 9, 3; 13, 5; 13; 6; 23, 4; 30, 5. Véase *dispositio*.

sophia (15): 6, 1 ter; 6, 3 bis; 7, 1; 7, 3 bis; 7, 4; 7, 5; 19, 2; 19, 3; 19; 5. En este tratado de Tertuliano nos encontramos con este término-préstamo griego de bastante frecuencia. ¿Lo ha introducido él, o lo ha encontrado ya en uso?, ¿y qué entiende por *sophia*? ¿Por qué no emplea *sapientia* en este libro? ¹⁵. No hay duda que la presión del A. Testamento, la *sophia* de los LXX actúa sobre su mente: el tema, el concepto y el vocablo llenan los libros sapienciales, donde la Sabiduría es atributo de Dios en toda su plenitud ¹⁶. Los hagiógrafos del Nuevo Testamento reciben la idea de «Sabiduría» del Antiguo, y le dan más importancia, como opuesta a la profana, y sobre todo San Pablo la aplica y adecua, personificada, al Hijo de Dios (1 Cor. 1, 21-24). De los Padres, los Apologistas, como Justino, Atenágoras, Teófilo de Antioquia del siglo II son los más usuarios del *Logos* de S. Juan, y de la *sophia* de S. Pablo, en aplicarlos al Verbo de Dios. Esta identificación de la Sabiduría de Dios con el Hijo, corriente entre los teólogos del siglo III, fundada en el texto paulino citado, es la que adopta y sobre la que reflexiona nuestro autor africano, para asentar y defender el dogma trinitario. Con todo, no aparece esa ecuación *sophia* = *Sermo* (*Filius*) en las primeras obras de Tertuliano, donde se considera la «Sabiduría» como en el A. Testamento, atributo de Dios. En el *Adu. Hermogenem*, en el *Scorpiace*, y sobre todo en el *Adu. Praxean* es donde adquiere todo su sentido hipostático *sophia*, identificada con el *Logos* / *Sermo* / *Verbum*, a

15. En 10, 7 emplea Tertul. *sapientia*, como neutro plural paralelo a *stulta* en cita de 1 Cor. 1, 27.

16. Cf. VIGOUROUX, *Dict. de la Bible*, 5, 2, c. 1350-51; P. RICHARD, *Dict. Theol. Cath.* 5, 2, 2367.

base de los textos sapienciales de los Proverbios. Pero, no obstante lo dicho, el uso y desarrollo de esta identificación de *Filius* = *Sophia* es menos frecuente que la de *Filius* = *sermo*, como vamos a ver, y se observa en la mucho mayor frecuencia del vocablo *Sermo* sobre el de *sophia*.

¿Qué entiende Tertuliano por *sophia*, y qué valores y sentidos le atribuye? *Haec uis et haec diuini sensus dispositio apud scripturas etiam in sophiae nomine ostenditur. Quid enim sapientius ratione Dei siue sermone? Itaque sophiam quoque exaudi ut secundam personam conditam* (aquí cita el *Prov.* 8, 22-25). Así se expresa nuestro teólogo africano en *Prax.* 6, 1. Bien claro afirma que *sophia* es la Segunda Persona de la divinidad, es decir, la hypóstasis de la *ratio* / *sermo* divinos. Luego, en 6, 3 da, como efecto de la voluntad de Dios que la *sophia* / *ratio* / *sermo*, identificadas en la vida íntima de Dios, se manifestase en su forma externa por la «Palabra» / *Sermo*. La primera palabra de la Creación, *Fiat lux* es la *natiuitas perfecta sermonis*, que *intra Deum* es la *sophia*: "*Dominus condidit me initium uiarum ...cum pararet caelum, aderam illi*" (7, 1). Son los dos momentos de la operación *ad intra* y *al extra* de la *sophia*, que recalca Tertul., para probar la unidad de *substantia* y la *distinctio* de Persona, como lo va declarando a continuación. Continuando las pruebas bíblicas para identificar *sophia* a *sermo*, alega *Prov.* 8, 22 *Dominus condidit me initium uiarum in opera sua* («El Señor me creó como principio de sus planes para sus obras»), y el *Ps.* 32, 6 *Sermone eius caeli confirmati sunt et spiritu eius omnes uires eorum*, deduciendo de ambos textos *unam eandemque uim esse nunc in nomine sophiae, nunc in appellatione sermonis, quae initium accepit uiarum in Dei opera et quae caelum confirmauit, per quam omnia facta sunt et sine qua nihil factum est*. En los párrafos siguientes, 7, 4 y 5, da por verdad que no necesita ser ya más tratada, que la «Palabra», que se designa con *sophia* y *ratio* es el Hijo de Dios, de quien procede por generación. Estos mismos conceptos cristológicos-trinitarios los reitera en 19, 2 y 3, apoyado en el mismo *Prov.* 8, 27 en *Is.* 40, 13, para refutar y rechazar la *singularitatem* monarchiana de los herejes antitritarios. Y en 19, 5 analizando y desarrollando en toda su amplitud y recto sentido el texto de *Is.* 44, 24 *Extendi caelum solus*, aducido por los herejes para sostener la absoluta e impersonal unicidad de Dios, alega él por su parte el *Is.* 44, 25-26 y como decisivo el *Math.* 3, 17 y *Luc.* 9, 35 *Hic est Filius meus dilectus, hunc audite, para sacar la consecuencia Ita Filium subiungens ipse interpretator est quomodo caelum solus extenderit, scilicet cum Filio solus sicut cum Filio unum*. Porque aquella palabra *Extendi caelum solus* era también palabra del Hijo. *Quia sermone caeli confirmati sunt, quia sophia in sermone adistente paratum est caelum et omnia per sermonem sunt facta, competit et Filium solum extendisse caelum quia solus operationi Patris ministravit*.

Vemos por tanto que Tertuliano entiende en el *Prax.* por *Sophia*, la Sabiduría personificada, según los Proverbios, y el *Sermo Dei* identificado a *Sophia*, según Prov. 8, 22. El toma el vocablo griego de los LXX, que indudablemente corría en el uso de los cristianos Cartagineses tanto por influencia de la Biblia griega, como de la doctrina que se iba elaborando, según el pensamiento de los Padres griegos. Lo cual sugiere que en la Iglesia de Africa contemporánea y anterior a Tertul., se leía la Biblia griega, como además lo confirma el precioso documento en que se ve la mano de nuestro escritor africano, la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*. No se sirvió éste del vocablo latino *Sapientia*, por su uso profano en la literatura y filosofía paganas, y además no cubría plenamente todo el contenido de la *sophia* griega, que en labios y oídos de los cristianos africanos sonaba mejor y como más especializada para el concepto de tan sagrado misterio, como el de la Trinidad.

*
**

Otros vocablos de aplicación trinitaria.

corpus (4): 7, 8 bis; 7, 9; 8, 4. Llama efectivamente la atención a nuestros conceptos, que descansan sobre ideas elaboradas a través de una tradición filosófico-teológica de muchos siglos, el uso y aplicación que hace Tertul. de este vocablo. Desde luego lo emplea en obras anteriores al *Prax.*, aunque con menos frecuencia que *caro*, para lo que se refiere a la humanidad de Cristo (*Marc.* 3, 8, 4; *Mon.* 8, 2, etc.). Además la fórmula *corpus Christi* tiene en Tertul. dos acepciones, que han perdurado en la Iglesia y en la Teología: «Eucaristía» (*Pud.* 9, 16), e «Iglesia» (*Apol.* 39, 1; *Pud.* 16, 7-8, etc.). *Corpus* y sus derivados con sentido filosófico se aplicaban también a todo lo que tiene materia, y sobre todo en la concepción estoica, era término empleado para la noción de realidad o de algo existente. Este el uso que encontramos aquí, en el *Prax.*, que combina con *effigies* y *forma*. Observemos cómo ya en *Carn.* 11, 4 nos da esa idea de *corpus*: *omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est*. Por eso lo aplica a Dios en *Prax.* 7, 8, para rechazar el docetismo de algunos gnósticos; y a propósito del *Phil.* 2, 6, que él nos transcribe "*in effigie Dei constitutus non raptinam existimavit esse se aequalem Deo*", pregunta a su adversario: *In qua effigie Dei? Utique in aliqua, non tamen in nulla. Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*. Y continúa en el párr. 9: *Sed et si invisibilia illa quaecumque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt, quanto magis quod ex ipsius substantia*

emissum est sine substantia non erit? Por el contexto final de toda la pericopa bien se echa de ver, que *corpus* significa «lo que es», la *substantia* con su *forma* externa. Y refiriéndose en 8, 4 al *Sermo*, al Hijo del Padre, dice *sermonis corpus est Spiritus*, «el fondo substancial del Hijo es el Espíritu» (del Padre, es decir, la *substantia* de éste). En el desarrollo de las ideas y terminología teológicas no ha pervivido este valor de *corpus*, de origen estóico; y para designar la naturaleza humana de Cristo ha prevalecido el vocablo *caro*.

forma (10): 2, 4; 5, 1; 7, 9; 8, 6 bis; 10, 7; 11, 8; 21, 14; 27, 7; 27, 12. Este vocablo, de frecuente uso en todas las fases y épocas de la Latinidad, entra en el vocabulario de Tertul. en sus sentidos filosóficos y religiosos, y en el del dogma trinitario con variedad de sentidos, pero conservando siempre el fondo semántico original de «realidad externa o perceptible con rasgos característicos». Para comprender bien el valor de *forma* en Tertul. conviene tener en cuenta cómo concibe sus derivados, *formare*, *formatio*. Con su sentido netamente cristiano, no podía aceptarlos con un valor idéntico o próximo al de «creación», que podía adoptar en las filosofías extrañas al Cristianismo. De ahí que, en su concepto, connotan siempre «una conformación de una materia o *substantia* preexistente con caracteres externos propios de su ser». Así en *Herm.* 38, 3 *cur non totam eam (materiam) formauerit deus non scio*, refiriéndose a la organización de la materia preexistente por el *deus* o demiurgo. Aquí *formare* es el *digerere* de los latinos, o el *disponere*, por ej. de OVID., *Met.* 1, 32-33. En *Prax.* 12, 4 nos da asimismo su idea de fondo del verbo *formare*: *imaginem suam fecerat dici hominem qui tunc de limo formari habebat, imago ueri et similitudo*.

Concretándonos ya a los usos de *forma* en el *Prax.*, no todos son directamente trinitarios, aunque contribuyen más o menos indirectamente a aclarar el concepto. En 2, 4 *tres autem* (las Personas divinas) *non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie*. Aquí *forma*, opuesto a *substantia* son los caracteres externos propios de cada Persona, es decir, «los atributos ad extra de cada una, que la distinguen de las otras». En 5, 1 *et ita res ipsa formam suam... uindicabit*, «y por eso la misma realidad (del Hijo) reclamará su propia manera externa de ser», como en 7, 9. El 10, 7 el vocablo no es trinitario, sino le sirve al escritor de comparación; pero ilustra el significado de la palabra: *aduersus traditam formam rebus humanis*, «contra la tradición humana», es decir, «contra el modo de ser perceptible de la historia humana». En 11, 8 con la cita de *Is.* 45, 1, piensa en él Tertul. y lo entiende como «belleza externa y propia» de Cristo. El 21, 14 trae el testimonio de *Ioh.* 5, 37, pero con la versión latina *Neque uocem eius audistis unquam neque formam eius uidistis* (la Vulg. dice *speciem* por *formam*). Ya se ve que el evangelista quiere señalar el as-

pecto externo corporal característico de Jesús. Algo diferente es el valor de la *forma* del 27, 7 *Sermo autem Deus et "sermo Domini manet in aeuum", perseuerando scilicet in sua forma*, donde equivale a «en su ser, en su naturaleza». El mismo valor puede atribuirse al vocablo en 27, 12. El término ha pasado a la filosofía escolástica y teológica, aunque con otros valores bastante distintos, definidos por los complementos o determinantes que suelen acompañarle.

gradus (7): 2, 4; 4, 1; 8, 7; 9, 3; 19, 8; 22, 10; 30, 5. ¿Qué entiende Tertul. por *gradus*, aplicado a las distintas Personas de la Trinidad? Tratando de un vegetal, cuyas diversas fases del ser son la semilla, el tallo, las ramas, dice en *Nat.* 1, 12, 10 *cum tertius gradus secundo adscribitur, aequo primo secundus, sic tertius redigetur ad primum transmissus per secundum*. Y en *Nat.* 2, 5, 12-13, en una gradación de causas del ser, se expresa así: *quodcumque fit, ei adscribendum, non per quod fit, sed a quo fit, quia is est caput facti... summus gradus auctoris*. Viniendo ahora al 2, 4 del *Prax.* *tres autem non statu, sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie*, «son tres no por la esencia, sino por el puesto (el orden de procedencia)...» (iden 19, 8). Reconocemos la dificultad de interpretar y traducir exacta y ortodoxamente dicho término. En los pasajes 4, 1 y 9, 3 se refiere a la Tercera Persona con *tertium gradum*, que antes en 3, 5 lo ha sustituido por *locum* en la objeción que presenta de los monarquianos: *Quale est ut Deus diuisionem et dispersionem pati uideatur in Filio et in Spiritu sancto, secundum et tertium sortitis locum* (cf. 23, 7). Después de la comparación con la raíz, la rama y el fruto, etc., en 8, 7 concluye: *Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstreperit et oikonomiae statum protegit*. «Así la trinidad saliendo del Padre por grados (orden de procedencia) bien conexos...». El *gradum* de 22, 10 con *figere*, «asentar el pie», no es trinitario evidentemente. En 30, 5 insiste en designar al Espíritu Santo como *tertium nomen diuinitatis et tertium gradum maiestatis*. No puede desecharse la impresión de que tanto *gradus* como *locus* llevan de por sí un sentilo de jerarquía, de rango, aunque sea lógico, que induce al subordinacionismo.

nomen (12 + pluries): 2, 4; 4, 2; 7, 9; 14, 6; 17, 3; 18, 1; 23, 7; 26, 3; 26, 9; 29, 7; 30, 5; 31, 2.

La rica y densa polisemia de *nomen* no la agota Tertuliano, pero le aplica los sentidos fundamentales y alguno especial. Dejando a un lado los varios ejemplos en este tratado del *Adu. Praxeas*, en que lo usa con el valor vulgar de «nombre», recordamos que luego relacionaremos *nomen* en grupo con *persona*, como lo tiene en varios lugares de esta obra, y los señalaremos al estudiar el vocablo *persona*. Aparte de éstos, no son muchos los usos de *nomen*, pero adoptan sentidos bien netos y definidos dentro de la terminología trinitaria:

Con valor de *persona*, aquello que le da su ser propio y característico, lo encontramos en 2, 4 *quia unus Deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomina Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur*. 4, 2 *Vide ergo ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem eius euertis in tot nominibus constitutam in quot Deus uoluit*. 26, 9 *Nam nec semel sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur*. 30, 5 *Hic interim acceptum a Patre munus effudit, Spiritum sanctum, tertium nomen diuinitatis et tertium gradum maiestatis*.

Próximo a este uso de *nomen* es el de «substancia, ser, condición constitutiva»: 7, 9 *Quaecumque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen Filii uindico*; 26, 3: *Dicens autem "Spiritus Dei", ...tamen non directo Deum nominans, portionem totius intellegi uoluit quae cessura erat in Filii nomen*.

Varias veces lo tiene en plural como «atributos propios de una naturaleza»: 17, 3 *Omnia, inquit Patris mea sunt. Cur non et nomina?* (cf. el contexto siguiente). 18, 1 *Sed hanc societatem nominum paternorum in Filio ne facile perspiciant*. Con valor de «atributos distintivos y característicos» aparece este plural en 23, 7 *ut credant et hi et Patrem et Filium in suis quemque nominibus et personis et locis*; 31, 2 *ut coram iam Deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur*.

Encontramos dos veces *in suo nomine / suo nomine* con acepción y sentido de «in se, por su misma naturaleza, como tal»: 14, 6 *Dicimus enim et Filium suo nomine eatenus inuisibilem*; 29, 7 *Sed sufficit nihil Spiritum Dei passum suo nomine*.

persona (33): 3, 2; 6, 1; 6, 2; 7, 2; 7, 3; 7, 4; 7, 9; 9, 3; 11, 4; 11, 6; 11, 7; 11, 9; 12, 1; 12, 4; 12, 6; 13, 2; 13, 6; 14, 9; 14, 10 ter; 18, 2; 21, 5; 22, 10; 23, 7; 24, 6; 24, 8; 24, 9; 26, 9; 27, 1; 27, 11; 31, 2.

Este término latino es la palabra clave y decisiva, que ha elaborado y fijado la Teología, para definir en sus conceptos y términos el gran misterio de la vida íntima de Dios, la Stma. Trinidad. En Tertuliano el sentido neto teológico-trinitario del vocablo aparece bien determinado en el *Adu. Prax*. Este hecho extraordinario al parecer, que apenas se da en algún otro vocablo técnico, ha llamado con razón la atención de los historiadores de la lengua y de los dogmas cristianos¹⁷. Tal nitidez y fijación de sentido en los inicios de la Teología occidental postula una prehistoria de la semántica del término, determinada por influencias doctrinales y lingüísticas. Ayudará a su comprensión trazar la línea general de su desen-

17. Cf. S. SCHLOSSMANN, *Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel 1906; H. RHEINFELDER, *Das Wort persona...* («Beih. z. Zeitschr. f. rom. Philol.» LXXVII, Halle 1928) y otros en R. Braun, o. c., p. 208, n. 4.

volvimiento hasta que llega a Tertuliano con uno u otro sentido en el uso común o en el literario.

En sus usos originarios, a lo que conocemos, entra en la literatura latina por las piezas teatrales, con el sentido de «máscara», y enseguida aparece con valor de «papel, carácter representativo, empleo, función» con un genitivo que lo determina, por ej. *persona parasiti* TER. (Eun. 26). Es curioso que el único ejemplo de Plauto, tienda a significar «hombres» en juego aliterado de tres palabras: *Pers.* 783: *illum Persam atque omnis Persas atque etiam omnis personas / male di omnes perdant*. Este significado de «papel...» pasa, o mejor dicho, lo toman los cómicos del habla común.

Desde Cicerón, además de los significados señalados, se va perfilando e introduciendo en la polisemia de *persona* latina, el de «individuo determinado, el ser del individuo», que es valor metafísico, que asumirá en la filosofía; pero el más frecuente y usado en las obras filosóficas y discursos de Cic. es el de «oficio, papel, personaje, hombres», a veces asociado —pero para oponerlo— a *tempus* o *locus*. Ni en J. CESAR, ni en VIRG., ni en LUCAN., se encuentra el vocablo; en TACITO solamente dos veces, como «personalidad» y «cargo oficial». SENECA (*ep.* 94, 1) nos fija el sentido de «individuo» contraponiéndolo al «hombre» en general: *eam partem philosophiae quae dat propria cuique personae praecepta, nec in uniuersum componit hominem*. Pero el más usuario del vocablo y con variados matices, dentro de cada uno de los cuatro tipos semánticos del término, «máscara, papel-personaje, individuo particular (= ipse), persona gramatical» (sentido y uso que viene de VARRON, *L. L.* 8, 20), es Quintiliano (cf. *Lexic.* de E. BONELL s. u.). El valor de «individuo» suele ir connotado por *persona* sin ningún determinante; mientras para los dos primeros va acompañado de complementos en forma de adjetivo o de genitivo, observando además que en Quintiliano va contrapuesto en miembro paralelo con *res*, como una discriminación casi jurídica. Gaius, el jurisconsulto de la primera mitad del siglo II da a *persona* el sentido de «individuo», de uso ya corriente en el habla común; no tiene matiz y significado especializado de «persona jurídica». Llega por tanto a Tertuliano el valor signifiicante de *persona* con las tres variantes primeras de las que recoge y utiliza Quintiliano.

La acepción de «careta o máscara» del teatro se ofrece tres veces (*Nat.* 1, 61, 5; *Spec.* 23, 5; *Carn.* 11, 5). Con sentido de «la persona de...» (casi «personalidad») con un determinante en genitivo o adjetivo posesivo es frecuente, por ej. *Pud.* 21, 3 *in persona Petri*. *Nat.* 1, 10, 13 *in persona deorum uestrorum* (= ipsi dii uestri); *Herm.* 39, 1 *circa personam dei* (= circa ipsum deum); *Marc.* 2, 27, 5 *sed et nos Christus in persona Christi* (= ...ipse Christus). Estos giros y usos aplicados a los dioses paganos, al Dios de los Cristianos, y a Cristo, pueden explicar el paso al uso teológico, junto con

el sentido y acepción de «una persona, individuo», que también emplea Tertuliano, sin ningún determinante de *persona*, en singular y en plural (*Cor.* 1, 2; *Pud.* 14, 20 *quia nec persona nec causa proscibitur*. En plur. *Mart.* 6, 2; *Paen.* 11, 5, etc.).

¿Puede contarse la corriente de los usos bíblicos entre las influencias que han obrado sobre Tertul. para sus aplicaciones de *persona*, en sus obras, incluso y sobre todo para el valor trinitario del *Praxeas*? Veamos los hechos cómo se presentan: De los 35 ejemplos de la Vulgata de *persona*, en 20 va asociada a *accipere*, *acceptio*, *respicere*, y la mayoría de ellos son de los libros Sapienciales y epístolas paulinas. Esto nos indica que en la lengua de los Cristianos latinos, primitivos, la de las versiones bíblicas, circulaba ampliamente el giro *accipere / respicere personam*. Y, si bien en esta frase *persona* tiene un valor de «individuo», parece percibirse un matiz de «presencia» (= impresión que causa la presencia de una persona de alta posición social), debido posiblemente a una reminiscencia del origen gr. πρόσωπον, *facies*, y para los del A. Testamento del original hebreo, que significa también «facies». Tertuliano tiene varias veces el grupo y giro con dichos verbos, pero ninguno de ellos figura en el *Praxeas*.

Más importante e influyente es para nuestro objeto el giro *ex persona*, que se encuentra dos veces en el *Praxeas* (7, 3; 11, 7). ¿Qué sentido e influjo ha tenido en el empleo trinitario del vocablo? El giro se encuentra en los Apologistas (*Just.*, *Apol.* 1ª, 36, 1-2) y en los Padres Griegos, para la doctrina del Verbo y de la Trinidad, (HIPOL., CLEMENTE, ORIGENES). Ahora bien, estos escritores griegos, formados todos ellos en las escuelas de retórica, encontraron la fórmula, como expresión técnica de rétores y gramáticos griegos, para indicar que el autor habla por sí mismo o por boca de otro, como equivalente del giro latino *per se ipse*. Se confirma este origen porque encontramos *ex persona / ex personis* en muchos autores latinos, pero sobre todo en los que han tratado de retórica, materia en que tanto deben a los Griegos, como Cicerón, Aulo Gelio, y particularmente el rétor Quintiliano, en cuya obra se halla 6 veces, y otros giros análogos. En cambio en las versiones bíblicas, no se ve más que el 2 *Cor.* 1, 11, caso único entre los 35 usos de *persona*. Tertuliano conoce muy bien el valor retórico y teológico de la fórmula y la emplea ya antes del *Praxeas* con la acepción de los rétores, pero aplicándola a pasajes escripturarios, donde podría interpretarse como una alusión a la Stma. Trinidad (Cf. *Marc.* 3, 22, 6; *Marc.* 4, 22, 12; *An* 57, 11, etc.). Con estos pasos exegéticos y lingüísticos se caminaba a la terminología netamente trinitaria.

Bajo varios aspectos pueden considerarse e interesar varias citas bíblicas de Tertul., en cuanto, que por una parte dan prueba de la independencia u originalidad de la versión latina que emplea, o que él mismo

traduce, y por otra, que hace más a nuestro caso, en cuanto introduce en su traducción *persona*, como transcripción directa del πρόσωπον de los LXX o del gr. del N. Testamento, siendo así que en las demás versiones latinas, de los siete pasajes, que vamos a citar, sólo en 2 Cor. 2, 10 se traduce por *persona*. Los lugares de Tertul. y sus citas bíblicas son los siguientes: *Herm.* 18, 2: *cotidie autem oblectabar in persona eius* (Prov. 8, 20). *Marc.* 3, 6, 7: *persona spiritus nostri Christus dominus* (cf. IER., Lam. 4, 20). *Marc.* 3, 22, 5: *a persona enim <in> iustitiae sublatus est iustus* (Is. 57, 1). *Marc.* 5, 11, 11: *quoniam deus... reluxit in cordibus nostris ad inluminacionem agnitionis <gloriae> suae in persona Christi* (2 Cor. 4, 6). *Marc.* 5, 11, 12: *significatum est super nos lumen personae tuae, domine* (Ps. 4, 7). *Res.* 23, 12: *...uti tempora uobis superueniant refrigerii ex persona dei* (Act. 3, 20). *Pud.* 13, 2: *Nam et ego si quid donauí, donauí in persona Christi* (2 Cor. 2, 10). (Cf. para un estudio y comentario más amplio BRAUN, o. c., pp. 216-17). Merece reflexionarse sobre el caso de estos siete textos tertulianos, que ofrecen algo original. ¿Qué entiende aquí nuestro escritor por *persona*? ¿Cómo se explica que Tertuliano haya traducido por este término latino, que de por sí no significa *facies*, *uultus*, *conspectus*, como en el modelo griego y en el original hebraico, y por eso las demás versiones latinas tradujeron por estos últimos vocablos, y no por *persona*? Añádase que el mismo Tertul. para otros textos escripturísticos, en que entra πρόσωπον, ha traducido o empleado *facies* / *conspectus*. (Por ej. Is. 50, 6 en *Marc.* 3, 5, 2; *Ex.* 33, 20 en *Marc.* 4, 22, 14).

Examinado en conjunto este hecho y el modo de proceder de nuestro escritor en sus citas bíblicas, parece deducirse que en los siete pasajes donde ha transcrito por *persona*, ha traducido él directamente el texto griego; mientras en los demás, en que ha traducido por *facies* / *conspectus* ha seguido versión latina previa, según se echa de ver por su concordancia con otras versiones. Respecto del valor de ese uso de *persona* en su transcripción directa, creo que debe concederse que le ha dado cierta flexibilidad, en cuanto que en algunos de estos textos y por influencia de los teólogos griegos, ha aplicado al término latino el valor de «rostro / manifestación» del vocablo griego, y en otros por su mentalidad retórica, le atribuye sentido de insistencia, como *ipse per se*. Ambos usos muestran el gusto y preferencia que tiene el escritor por el vocablo latino, cuyos sentidos por él aplicados, llevarían al valor más profundo y metafísico de «ser individual» para la *Persona* trinitaria. Además no deben descartarse, sino tener muy en cuenta en esta evolución semántica de *persona* y sus derivados, *personalis*, *personaliter* hacia los valores trinitarios, los usos de sus correspondientes términos griegos por los gnósticos Valentinianos, que él recoge y refuta en su libro contra ellos. (Cf. BRAUN, o. c., pp. 223-227).

La fortuna del vocablo *persona* en la teología católica del Misterio de la Trinidad, a partir de Tertuliano, se ha decidido en el *Adu. Praxean*.

En éste aparece por primera vez en el 3, 2 con el sentido de «individuos» en plural, en una comparación en que lo toma del uso corriente para aplicarlo a las Personas divinas, y justificar un uso ulterior del vocablo contra la unicidad hipostática de los monarquianos: *ita monarchiam ut non etiam per alias proximas personas administretur quas ipsa prospexerit officiales sibi*. No vuelve a usarla hasta el 6, 1 en que contrariando al adversario su posición totalitariamente unicista, le deduce de la Sgda. Escritura (*Prou. 8, 222-25*) que la Sabiduría, identificada con la *Ratio / Sermo*, es persona distinta: *Haec uis et haec diuini sensus dispositio apud scripturas etiam in sophiae nomine ostenditur... Itaque sophiam quoque exaudi ut secundam personam conditam*. Alegando pruebas, como buen teólogo, de la Sgda. Escritura, trae dos textos bíblicos, en 6, 2 y 14, 10, el primero de *Prov. 8, 27-30* y el segundo de *LER., Lam. 4, 20*. Son los mismos que hemos visto en los siete pasajes escripturísticos considerados anteriormente en otras obras tertulianas, pero aquí con el valor técnico teológico de «individualidad», que el contexto y el desarrollo de pruebas exige. En los dos lo aplica a la persona del Padre, como distinta del que está hablando, que es la Sabiduría = Hijo en el primero, y en el segundo expresada explícitamente la distinción entre *persona* del Padre y *Christus dominus*. La fórmula *in persona ipsius* la repite en 7, 2 *in persona illius* refiriéndose al Padre: *Ad quem (al Hijo) deinceps gaudens proinde gaudentem in persona illius*, «Después, el Padre con gozo por eso, dice al Hijo que se deleita con la persona de aquél (del Padre)». Y con estas últimas palabras alude al vs. *Prov. 8, 30 cotidie autem oblectabar in persona ipsius*¹⁸.

Encontramos en 7, 3 el giro *ex sua persona* con respecto al Hijo, como preparación para introducir el *Prov. 8, 22*, en que habla Aquel, identificado con la Sabiduría: *Sic et Filius ex sua persona profitetur Patrem in nomine sophiae* (ahora sigue el vs. de los Proverbios). Dicho giro *ex sua persona*, según ya dijimos, por el uso retórico podría traducirse «por su boca»; pero mejor cabe aquí el valor de «por su propia persona», dado que precisamente está contrapuesto al párrafo anterior, donde acabamos de ver que el Hijo «se deleitaba con la persona del Padre», y por esto establece el escritor la comparación con el *Sic et Filius*. Esta interpretación y traducción creo que se corrobora por el 11, 7, donde dice nuestro autor que casi todos los salmos presentan la persona de Cristo hablando al Padre, y

18. Creemos equivocada la traducción italiana de Scarpato, *Q. S. F. Tertulliano, Adu. Praxean*, Torino, 1959, p. 32, «Poi, con gioia el Padre, al Figlio, che gioisce della propria persona»; al decir «propria» alude a la persona del Hijo, siendo así que el *illius* del texto latino de Tertuliano alude a la del Padre, como hemos traducido.

a continuación afirma que también el Espíritu Santo habla del Padre y del Hijo *ex tertia persona*, giro que no cabe en manera alguna traducir y entender como «por boca de tercera persona», sino «como una tercera persona». Veamos el texto mismo: *Sed et omnes paene psalmi Christi personam sustinet, Filium ad Patrem (id est Christum ad Deum) uerba facientem repraesentant. Animaduerte etiam Spiritum loquentem ex tertia persona de Patre et Filio...*

Hemos insinuado poco ha el uso retórico de la fórmula *ex persona*, y observando cómo se apoya Tertul. para la distinción de las Personas divinas en la presentación que de Ellas hacen los textos escripturarios como personas que mantienen una conversación, y que recalca y subraya nuestro autor en 11, 4 *non posse unum atque eundem uideri qui loquitur et de quo loquitur et ad quem loquitur*, se trasluce en ello la tradición gramatical y retórica, que nos transmite por ej. Varrón en L. L. 8, 20 *cum item personarum natura triplex esset, qui loqueretur, ad quem, de quo...* Ideas y consideraciones análogas pueden hacerse sobre estos recursos de la gramática en 12, 3 respecto al uso y significación del plural y de los numerales ordinales, en boca del Padre: *Immo, quia adhaerebat illi Filius secunda persona, sermo ipsius et tertia, Spiritus in sermone, ideo pluraliter pronuntiauit "faciamus" et "nostram" et "nobis"*. Y en 22, 10 *immo caeci, qui non uideant primo "ego et Pater" duorum esse significationem, dehinc in nouissimo "sumus" non ex unius esse persona quod pluraliter dictum est, tunc quod "unum sumus", non "unus sumus" <dicit>*. Véase también el 12, 4, en el que aplica la distinción gramatical de personas: *Denique sequens scriptura distinguit inter personas: <Et fecit> Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum. Cur non "suam", si unus qui faciebat et non erat ad cuius faciebat?... Asimismo refiriéndose a la escena de la Transfiguración en 23, 4, distingue tantas personas cuantos son los que hablan: *Quot personae tibi uidentur, peruersissime Praxeas, nisi quot et uoces? Habes Filium in terris, habes Patrem in caelis.**

En los textos del *Prax.* se encuentra con frecuencia asociado *persona* a *nomen*, sobre todo al final del tratado. Aparte de la tradición popular y de la tradición bíblica, que cargaron el vocablo *nomen* de densa polisemia, como *substantia*, *persona*, y pasaron a la lengua teológica y eclesiástica¹⁹, Tertuliano ha querido recoger y acentuar todo ese fondo semántico, para oponerlo a los modalistas, que proponían en Dios una Persona bajo di-

19. Cf. Symbol. Concil. Toled. I por ejemplo: En la redacción breve de este Símbolo dice *Hunc unum Deum, et hanc unam esse diuinæ substantiæ Trinitatem*. Y en la redacción larga: *Hunc unum Deum, et hanc unam esse diuini nominis Trinitatem*. (Para la redacc. larga *Concilio Visigóticos e Hispano-Romanos*, edic. J. Vives, Barcelona-Madrid, 1963, pp. 25-26. Para la breve edic. Aldama, Romae, 1934, p. 30).

versos nombres, como un nominalismo trinitario; y se ha valido del mismo término *nomen*, dándole valor de substancia personal, como bien claro lo afirma en 7, 9 *Quaecumque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen Filii uindico*. Y en 13, 6 afirma la persona de *Christus*, pero con substancia divina, bajo el término *nomen*: *Si enim una persona et Dei et Domini in scripturis inueniretur, merito Christus non esset admissus ad nomen Dei et ad Domini —nemo enim alius praeter unus Deus et Dominus praedicabatur—*... La equiparación de *nomina* con *Personas* aparece clara en 26, 9: *Nam nec semel sed ter ad singula nomina in personarum singulas tinguimur*. Y en 31, 2 *ut coram iam Deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur*... Dentro de cierta equiparación reviste un matiz especial de «atributos u operaciones propias» en 23, 7 *ut credant et hi et patrem et Filium in suis quemque nominibus et personis et locis*. (Cf. 29, 7 y 30, 5 donde *nomen* designa y se refiere a la Persona del Espiritu Santo, sin asociación a *persona*).

Si bien en 7, 9 parece que Tertul. equipara *substantia* a *persona*, el sentido verdadero de *substantia* en relación con *persona* se explica en 7, 5 *Non uis enim eum substantiuum habere in re per substantiae proprietatem, ut res et persona quaedam uideri possit et ita capiat secundus a Deo constitutus duos efficere, Patrem et Filium*... «Vemos aquí *substantia* es *habere substantiuum in re* «poseer una cosa real». La nitidez de ambos conceptos, oponiéndolos uno a otro se declara en 12, 6, donde se establece claramente entre ellos la *distinctio*, no la *diuisio*: *Alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad diuisionem*. Y se precisa el concepto de *persona*, aplicándole *proprietates* o *distinctio*, como expresión de los atributos o existencia propia y de la distinción de las otras Personas, como vemos en 11, 10 *unamquamque personam in sua proprietate constituunt*, y en 21, 5 *Quo dicto* (lo de JC. a Pedro, "sed Pater qui in caelis est") *utriusque personae constituit distinctionem* (cf. 24, 9). Pero unidas (en la sustancia), pues en 24, 6-7 sobre aquello de Ioh. 14, 9 "qui me uidit et patrem uidit", añade: *Igitur et manifestam fecit duarum personarum contunctionem*.

De una manera implícita, pero con lógica deducción, sobre las palabras de Jesús a Felipe, "Qui me uidet, Patrem uidet", hace Tertul. esta reflexión y consecuencia: "ideo suggillatur Patrem uidere desiderans quasi uisibilem et instruitur uisibilem eum in Filio fieri ex uirtutibus, non ex personae repraesentatione".

Nuestro autor reconoce explícitamente en Cristo la unión de las dos naturalezas en una persona: 27, 11 *Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum... et adeo salua est utriusque proprietates substantiae*.

Al Padre la designa como *prima persona* en 18, 2, al Hijo *secunda persona* en 6, 1, al Espíritu Santo *tertia persona* en 11, 7 y *persona Paraclleti* en 9, 3.

De este estudio de *persona*, tan sugerente, bien podemos concluir que Tertuliano poniendo en juego los usos comunes del lenguaje, la tradición retórica, la tradición exegética, incluso enderezando a la ortodoxia sentidos de los herejes, y la autoridad de los textos bíblicos, ha precisado y fijado el valor fundamental, que será definitivo para la teología cristiana de Occidente, de la noción de *persona*, en la formulación del misterio de la Stma. Trinidad.

sermo (98): 2, 1; 5, 3 ter; 5, 4 quater; 5, 6 ter; 5, 7; 6, 1; 6, 3 bis; 7, 1; 7, 1 (Bibl.); 7, 3; 7, 3 (Bibl.); 7, 3; 7, 4; 7, 5 bis; 7, 8; 7, 8 (Bibl.) bis; 7, 9; 8, 2; 8, 4 ter; 8, 5 ter; 8, 6; 11, 1; 11, 2; 12, 3 bis; 12, 5; 12, 6; 13, 3 ter; 13, 10; 14, 4; 14, 6; 15, 4; 15, 5 bis; 15, 5 (Bibl.); 15, 6 (Bibl.); 15, 6; 15, 7; 16, 1; 16, 3; 17, 3; 19, 5; 21, 1 (Bibl.) ter; 21, 2 bis; 21, 3; 21, 11 (Bibl.); 21, 17; 22, 5 bis (Bibl.); 22, 6 (Bibl.); 23, 9; 23, 12 bis; 25, 1; 25, 3; 26, 1; 26, 4 ter; 26, 5 ter; 26, 6; 26, 7; 27, 3; 27, 6 bis; 27, 7 bis; 27, 8; 27, 9 bis; 27, 10; 27, 13 ter; 27, 15 bis; 30, 2; 30, 5.

El *Sermo* hipostasiado que aparece tantas veces en el *Adu. Praxeas*, no es evidentemente más que la transcripción del *Logos*, con que inicia su evangelio S. Juan. Ahora bien, ¿qué concepto ha querido encerrar en este vocablo, tomado de la filosofía helénica, el evangelista?, ¿el de principio de la racionalidad, como aquélla, o le ha aplicado otra idea más en consonancia con su mentalidad religiosa? Considerando el contexto y el espíritu del cuarto evangelio, S. Juan lo interpreta como «Palabra creadora, Palabra de luz y de vida». Por otra parte, ¿la transcripción latina *sermo* del *Práxeas* recoge todo el valor joánico del *Logos*, es fragmentaria, o ha variado el concepto integral? Primeramente debe pensarse que Tertuliano no ha introducido la transcripción por *sermo*. La ha encontrado en uso: (5, 3) *Hanc (ratio Dei) Graeci λόγος dicunt, quo uocabulo etiam sermonem appellamus ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse*.

Es preciso tener en cuenta que antes que los cristianos de Africa la interpretasen como *sermo*, los filósofos latinos, Cicerón y Séneca, la traducen por *ratio*, porque ven en ella y quieren connotar una idea de racionalidad o de elemento activo, «razonamiento», como parece entender también Lucrecio *ratio*, en muchas ocasiones, inspirado en el *logos* epicúreo²⁰. Si en Tertuliano atendemos a todas sus obras nos encontramos con que en las anteriores al *Práxeas* traduce también *Logos* por *Verbum*, es decir, en *Apologeticum*, en *De Praescript.*, en el *Auders. Iudaeos*, en *De*

20. Cf. CIC., *Tim.* 2, 3; 8, 28; *Fat.* 28. SENECA., *Ben.* 4, 7, 1; *Ep.* 65, 2. 12. ALBERT YON, *Ratio et les mots de la famille de reor*, Paris, 1933, pp. 198-216.

carne Christi; pero siempre con mucha mayor frecuencia *Sermo*, y desde luego en el *Prax.* no se ve ni una vez *Verbum*, ni en los últimos tratados escritos hacia el fin de su vida. ¿Qué explicación puede darse a tan marcada preferencia por *sermo*, y después a la exclusión decidida de *Verbum* para la Palabra personal de Dios? No es descaminada la suposición de que, estudiadas las citas bíblicas de Tertuliano, discordes con frecuencia sobre el mismo punto, es muy probable que conociera textos bíblicos de los primitivos importados de Roma o traducidos por los mismos evangelizadores de Africa ²¹. En ellos, por tanto, pudo encontrar el uso de *Verbum* como transcripción de *Logos*. Cuando más adelante, y según iba escribiendo sus obras, y adentrándose cada vez en el uso y reflexión de la Sgda. Escritura, comprendió que era más apropiado el término usual en las versiones africanas de su tiempo, *sermo*, aparte acaso de otras razones retóricas o gramaticales, que lo apoyaran, por él se decidió exclusivamente. No obstante, no le llena del todo la semántica de este vocablo para recoger todo el contenido del *Logos* joánico, y al principio del *Prax.* lo asocia a *ratio* y *sophia*, como hemos visto al estudiar *ratio* y *sophia*.

No es fácil reducir a sistema ideológico en sus aspectos trinitarios y cristológicos todos los numerosos usos que hace Tertuliano de *sermo* en el *Prax.* El mismo no se queda satisfecho con *sermo* como equivalente del *logos*, y en 5, 3, aunque tres veces lo emplea como transcripción de *logos per simplicitatem interpretationis*, cree sin embargo que es más exacto *ratio*, porque denota la misma substancia del Padre y del *sermo*, antes de ser proferido éste.

La naturaleza del *sermo*, como *interior*, como *cogitatus* del Padre, como *ratio* la expone en 5, 4; 5, 6 y 6, 1.

Como grado segundo *ad extra*, distinto del Padre en 5, 6; 5, 7; 8, 6; 13, 10; 21, 2.

Como *Palabra personal* proferida por el Padre-Dios, en 7, 1; 7, 1 (Ps. 44, 2); 8, 2; 8, 5; 11, 1; 11, 2 (Ps. 44, 2); 12, 3; 12, 5; 16, 3; 21, 3; 21, 17; 22, 5.

Como *Palabra divina personal* en 12, 6; 25, 3; 26, 5; 27, 3; 27, 6; 27, 7; 27, 15; 30, 2.

Para declarar la naturaleza intelectual de *Sermo*, pero proferido *ad extra* lo agrupa con *sophia* y *ratio* en 6, 3; 7, 3; 7, 4; 7, 5; 19, 5.

El *Sermo* es de la misma naturaleza que Dios, porque está en El y porque Dios por el *Sermo* (= Pensamiento-Palabra) creó todo: 2, 1; 7, 3; 7, 3 (Ps. 32, 6); 7, 8 (Ioan. 1, 1); 8, 4; 15, 6; 16, 1; 21, 1 (Ioan. 1, 1-3).

El mismo *Espíritu de Dios* es el del *Sermo*: 8, 4; 12, 3; 14, 6; 26, 4; 26, 5; 26, 6.

21. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne*, pp. 106-107.

La unidad del *Sermo* con el Padre está explícitamente reconocida en 8, 5 por medio de la comparación con la rama, el riachuelo, el rayo de luz; y en 23, 9.

El *Sermo* es omnipotente como Dios; 17, 3.

Como *Filius Dei* aparece en 14, 4; 15, 7.

La *Palabra personal* se encarnó: 15, 4; 15, 5; 15, 5 (1 *Ioan.* 1, 1); 26, 7; 27, 8.

Con el sentido vulgar de «palabras, discurso» en 21, 11 (*Ioan.* 5, 18); 22, 6 (*Ioan.* 8, 56); 25, 1; 26, 1; 30, 5.

Al fin vemos que el teólogo Tertuliano ha admitido *Sermo*, como expresión válida y satisfactoria del *Logos*, con eliminación total del *Verbum*, que quedará en la Teología posterior, mientras su *Sermo* no se incorporará al vocabulario trinitario y cristológico.

Conclusión.

En la formulación del dogma de la Trinidad con sus peculiaridades y precisiones doctrinales y lingüísticas se acentúa la potente personalidad de Tertuliano para el empleo de términos, construcciones, giros y fórmulas expresivas. Recorriendo la serie de vocablos y giros que hemos descrito y analizado en el estudio precedente, pueden inferirse ciertos rasgos característicos del teólogo y escritor cristiano, que recoge y crea conceptos y formas. Aunque conoce muy bien la filosofía y literatura griegas, paganas, herética y ortodoxa, como, sobre todo, la de los gnósticos valentinianos, apenas toma préstamos griegos, sino que con hondo sentido latino procura transferirlos a un término, el más ajustado que encuentra en extensión y profundidad de valor, y, si no lo encuentra, adopta el más aproximado, y recarga su significado con nuevos sentidos, tal el uso de *persona*, de *sermo*.

En los abstractos, particularmente en los en *-tas*, tiene novedades, o por lo menos, desde su uso se conocen; pero tanto en éstos, como en otros neologismos se atiende correctamente a la mentalidad y normas literarias latinas. En los neosemantismos, que son bastantes más que los neologismos, se muestra acertado seleccionador de formas populares o literarias o jurídicas, que reelabora y adapta a su especulación y doctrina. A veces no puede negarse que le han sugerido las versiones bíblicas el uso de vocablos, y para este dogma de la Trinidad destaca en este sentido el Evangelio de S. Juan.

En fin, a este espíritu original, profundo e innovador debe mucho la formulación y la teología de la doctrina trinitaria del Cristianismo de Occidente.