

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Juan Pablo TORREBIARTE AGUILAR

EL CONCEPTO DE Περιχώρησις EN LA  
*EXPOSITIO FIDEI* DE SAN JUAN DAMASCENO

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA  
2003

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 13 mensis martii anni 2003

Dr. Franciscus MATEO-SECO

Dr. Ioannes-Ludovicus LORDA

Coram tribunali, die 18 mensis iunii anni 1999, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Vol. XLIV, n. 1

## PRESENTACIÓN

Este *Excerptum* trata solamente, como su título indica, sobre el concepto de περιχώρησις en *La Expositio Fidei* de san Juan Damasceno. La tesis doctoral de la cual forma parte este *Excerptum*, en cambio, trata sobre la unidad de Dios en esta obra del Damasceno. San Juan analiza el misterio de la unidad del Dios cristiano en tres grandes temas: la unidad de esencia de las tres personas divinas (en donde trata sobre todo de los atributos comunes a los Tres que subsisten en la divinidad), la περιχώρησις propiamente, y la unidad como fruto de la fontalidad única del Padre: Dios Padre es el único principio / causa en la divinidad.

Vemos pues que el misterio de la unidad del Dios Uno y Trino es un tema complejo. No en relación con Dios, por supuesto, que es simplísimo y sin composición alguna. Pero en cuanto a nosotros se refiere, este misterio, como cualquier otro de la divinidad, nos sobrepasa. En palabras del Damasceno (y de la gran tradición patristica del oriente cristiano) el misterio de Dios es incompreensible, no sólo para el hombre, sino para toda inteligencia creada.

Sin embargo, algo cierto y verdadero podemos conocer de Dios, tanto nosotros como los ángeles, a partir de lo que Dios ha revelado de sí mismo en la Creación y en la Redención. La *Economía*, pues, es el camino para contemplar la *Teología* propiamente dicha. Esto lo afirma también el Damasceno en los primeros capítulos de la *Expositio Fidei*, que sirven de introducción a toda la obra.

### 1. ¿POR QUÉ LA *EXPOSITIO FIDEI*?

A lo largo de los siglos, la *Expositio Fidei* (EF) ha resultado ser un admirable libro de texto, aunque no era ésta la pretensión de su autor, que la ideó como un compendio de la fe para un monje compañero

suyo, que había sido hecho obispo. No cabe duda que esta perenne fecundidad del texto se debe en gran medida a la precisión en el uso de los términos filosóficos, que junto con las fuentes patrísticas, han hecho de la EF un instrumento útil para la teología. No es un límite, sino un punto de partida seguro del que se han valido las escuelas teológicas de oriente y occidente para profundizar en el conocimiento del misterio de Dios. Así pues, las tradiciones teológicas de oriente y occidente hunden sus raíces en esta obra. Es por eso, hoy día, un instrumento ideal para desarrollar y conducir el diálogo ecuménico.

La *Expositio Fidei* (EF de ahora en adelante) forma parte de un tratado más extenso llamado *la Fuente del Conocimiento*. Esta obra se divide en tres partes: los *Capítulos Filosóficos*, un tratado sobre *las Herejías* y nuestra EF. Toda la obra está precedida por una carta introductoria dirigida a Cosmas (elegido obispo de Maiüma en el a. 743). Cosmas había sido monje del monasterio de Mar Saba junto con san Juan Damasceno, y eran entrañables amigos. El Damasceno le dedica *la Fuente del Conocimiento*. En la carta introductoria se explica el plan de toda la obra. Lo mejor de los filósofos griegos aparece en los *Capítulos Filosóficos* (conocidos en el occidente como *Dialéctica*), ya que toda verdad proviene de Dios, no importando quien la haya dicho. En la segunda parte se exponen los errores defendidos por las herejías (*cómo empezaron y en dónde*, según el subtítulo griego). La EF, la última parte y la más larga, la dedica a explicar la fe divinamente revelada. En esta misma carta, el Damasceno indica su intención de no decir nada propio en toda la obra, sino que hará un compendio de lo que ha tomado de *los mejores maestros* (citará sobre todo a los Padres Capadocios, a Nemesio de Emesa, a los Ps. Cirilo Alejandrino y Ps. Dionisio Areopagita, y a san Máximo Confesor).

Una característica admirable del conjunto al que pertenece la EF es, como ya apuntamos arriba, la precisión de los conceptos. La *Dialéctica* es de hecho un glosario donde se explican los conceptos filosóficos más importantes que se usan en el resto de la obra. Ya en el tiempo del Damasceno era evidente que la confesión de una fórmula dogmática por sí sola no bastaba para asegurar la ortodoxia de la fe, porque los términos con los que se enunciaba podían ser entendidos de diferentes modos. Para asegurar esta precisión dogmática, el Damasceno define los términos antes de exponer el dogma. Por ejemplo, en la *Dialéctica* encontraremos las definiciones de *esencia*, *naturaleza*, *hipóstasis*, *forma*, etc., que se usan en la EF. Entender de otro modo la EF es hacerle violencia.

Por otra parte, las *Herejías* representan el contexto histórico desde el que escribe el Damasceno. En el s. VII, con la conquista por el Islam del

Imperio Cristiano de Oriente, se produjo el resurgimiento de muchas herejías que habían estado latentes bajo el dominio imperial. La Iglesia de Palestina y Siria, de la que el Damasceno era un predicador insigne, debía confesar su fe no sólo frente al Islam y al Judaísmo, sino frente a varias sectas cristianas concurrentes, y aún frente al mismo Imperio, que en este tiempo estaba dividido por la herejía del iconoclasmo (o rechazo de las imágenes, una herejía cristológica según lo demuestra el Damasceno en sus tres discursos contra los calumniadores de las imágenes).

La EF debe ser vista dentro de este contexto histórico y cultural. Es una re-edición de obras de los mejores maestros encaminada a presentar la fe de modo breve y certero para el uso de un pastor de la Iglesia. Por supuesto, es el Damasceno quien elige estos maestros, así no es de extrañar que las obras de los autores de la iglesia de Palestina y Siria (Nemesio de Emesa, Máximo Confesor y Ps. Cirilo de Alejandría) ocupen un puesto prominente. El género literario que más se acerca a la EF es el de una base de datos: una colección de fichas que tratan sobre temas concretos. La relación entre fichas sucesivas dependerá del tema que desarrolle cada cual. A una base de datos no se le exige originalidad, ni estilo brillante, sino ser exacta, sucinta y completa en la exposición de los temas que trata.

Por su estructura sistemática y su contenido, la EF influyó muchísimo en las Sumas de la edad media occidental. Como recuerda H.G. Beck, quienes se lamentan ante la falta de originalidad del Damasceno en la redacción de la EF no se dan cuenta de la importancia que tienen las síntesis y compilaciones en el desarrollo de toda ciencia (y no sólo de la Teología)<sup>1</sup>.

## 2. ¿POR QUÉ EL DAMASCENO?

En estas circunstancias sin esperanza humana alguna para la Iglesia de Palestina y Siria, Juan Mansur, nuestro Damasceno, abandona su cómoda posición de funcionario en la corte de Damasco (entonces la más espléndida del mundo) para llevar vida de monje del Monasterio de Mar Saba en el desierto de Judea. Su obra la debemos ver como una respuesta a estas circunstancias adversas para la Iglesia. Sin embargo, no está dirigida toda ella a emperadores o a califas, tampoco a herejes ni a musulmanes o judíos. Su obra está tejida teniendo a la vista la situación particular del cristiano fiel en Palestina y Siria,

1. H.G. BECK, *La Iglesia griega en el periodo del iconoclasmo*, en H. JEDIN (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona 1970, vol. III, pp. 88-123.

principalmente las circunstancias de los monjes y predicadores de Mar Saba. Es una exhortación a mantenerse en la ortodoxia de la fe, a *no transgredir las fronteras eternas* (Pr 22, 28).

En la *Expositio Fidei* la intención del Damasceno como compilador era transmitir la fe verdadera a través de las palabras de los Padres, que habían sido exponentes de esa fe. Él mismo afirma en la introducción a toda la obra que no quiere añadir nada suyo propio a lo ya dicho por otros.

El Damasceno debido a que sigue la Tradición al exponer esta fe, puede también introducir nuevos modos de expresarse para profundizar el misterio. Uno de éstos es el concepto de περιχώρησις-compenetración, que describe el modo en que las tres Personas divinas están unidas. Esto lo tratará el siguiente *Excerptum*.

### 3. TEXTO DE LA TRADUCCIÓN

Para realizar esta tesis doctoral, hemos traducido el texto griego de la edición crítica de la EF de B. Kotter<sup>2</sup>. Nos parece que esta es la primera traducción completa al castellano de la EF. Hemos usado otras traducciones como guía, aunque siempre hemos buscado que la expresión castellana refleje lo mejor posible el griego del original. Por esto usamos una técnica de traducción que conserva equivalentes fijos para las palabras que tienen un contenido teológico (hacemos excepción de los casos de polisemia que reporta el mismo Damasceno).

### 4. AGRADECIMIENTOS

Por último, deseo agradecer al Dr. Francisco Lucas Mateo Seco por dirigir esta Tesis Doctoral en Sagrada Teología. Gracias a sus indicaciones hemos podido llegar a buen puerto. También quiero hacer mención especial del Dr. Marcelo Merino, pues él impulsó la traducción de toda la EF del Damasceno. Sin su apoyo y entusiasmo probablemente nos habríamos limitado a traducir solamente los capítulos teológicos. S.E.R. Mons. Raúl Antonio Martínez, obispo de Sololá-Chimaltenango me ha brindado la posibilidad de realizar este *Excerptum* y, junto con el equipo de formadores del Seminario Mayor de Sololá, ha insistido en que haga público cuanto antes este estudio.

2. *Die Schriften des Johannes von Damaskos, II: Expositio Fidei*, B. KOTTER (ed.) Berlin 1981, lx, 291 pp.

## ÍNDICE DE LA TESIS

ABREVIATURAS Y SIGLAS .....	7
INTRODUCCIÓN .....	13
A. Entorno histórico .....	14
B. Vida de san Juan Damasceno .....	19
C. Obras .....	23
D. <i>Expositio Fidei</i> .....	25
1. Contexto de la <i>Expositio Fidei</i> .....	25
2. Los Conceptos .....	26
3. Las Herejías .....	27
4. La Tradición y la ortodoxia .....	29
5. Fuentes .....	34
a. Pseudo-Cirilo de Alejandría .....	34
b. Nemesio de Emesa .....	36
c. Máximo Confesor .....	37
d. Gregorio Nacianceno .....	39
6. Términos .....	40
7. Texto de la traducción .....	43
E. La cuestión de la unidad de Dios .....	44

### CAPÍTULO I

A. EL CAMINO DE ATANASIO .....	52
1. Definición de atributo (legómeno) en la EF .....	56
2. Estructura de los legómenos divinos en la EF .....	62
B. LOS LEGÓMENOS EN PARTICULAR .....	66
1. Legómenos negativos .....	67
Primer Grupo: Cuestión de principios.	
a. Un principio sin principio (μία ἀρχή - ἀναρχος) .....	68
Segundo Grupo: Increado-Impasible-Eterno.	
b. Increado (ἄκτιστος - ἀγέννητος - ἀγέννητος) .....	73
c. Impasible (ἀρρευστος - ἀπαθῆ - ἄτρεπτος - ἀναλλοίωτος) .....	79

α. Movimiento externo .....	81
β. Movimiento interno .....	84
d. Eterno (αἰώνιος - αἰδιος) .....	86
Tercer Grupo: Simple-Uno-Incircunscripto.	
e. Simple (ἀπλοῦς - ἄσυνθετος - ἄσώματος) .....	87
α. Composición de elementos .....	89
β. Composición corporal de partes .....	91
γ. Composición de accidentes y sustancia .....	93
δ. Composición por la actividad inmanente .....	95
ε. Composición por actividad transitiva (creación-providencia) .....	95
f. Uno (εἰς καὶ μόνος) .....	98
α. Incomunicabilidad .....	99
β. La Unidad de Dios en cuanto «observable» .....	100
γ. Unidad por la Perfección .....	101
δ. Unidad por el Orden .....	102
ε. Unidad por el existir de modo incircunscripto .....	102
ζ. Unidad como Principio del ser todo (principio ontológico) .....	103
ζ. Unidad por no tener contrario .....	104
g. Incircunscripto (ἄπειρος - ἀπερίγραπτος - ἀπερίοριστος) ...	105
2. Legómenos afirmativos .....	111
Legómenos esenciales.	
a. Bueno (ἀγαθος - πηγὴ ἀγαθότητος) .....	114
α. Bueno como fin .....	116
β. Bueno como ejemplar .....	118
γ. Bueno como luz .....	120
δ. El mal .....	121
b. Perfecto (τέλειος - ἀνευδεές) .....	122
α. Perfección como fuente de la creación .....	123
β. Perfección supereminente (por encima de lo creado) .....	123
γ. Simplicidad de la perfección divina .....	124
c. El que es (ὁ ὢν) .....	125
C. CONCLUSIÓN DE ESTE CAPÍTULO .....	130

## CAPÍTULO II

### EL CONCEPTO DE Περιχώρησις

A. EL VERBO χωρέω .....	135
1. Estructuras en el griego clásico .....	135
2. Estructuras en el griego bíblico .....	141
B. Περιχώρησις .....	143
1. La imagen .....	143
2. El término .....	151



3. El concepto .....	154
a. Estructuras en el griego antiguo .....	155
b. Estructuras en el griego patrístico .....	157
α. Gregorio Nacianceno (m. 390) .....	159
β. Macario Egipcio (m. 390) .....	168
γ. Gregorio de Agrigento (m. 592) .....	169
δ. Teodoro de Raithu (s. VII) .....	170
ε. Máximo Confesor (m. 662) .....	172
4. Juan Damasceno (Ps. Cirilo Alejandrino) .....	177
a. Περιχώρησις trinitaria .....	178
b. Περιχώρησις cristológica .....	192
α. La actividad teándrica (divino-humana) de Cristo .....	202
C. CONCLUSIÓN DE ESTE CAPÍTULO .....	206

CAPÍTULO III  
LA UNIDAD DEL DIOS TRINO

A. LA UNICIDAD DE NATURALEZA .....	218
1. Inseparable (ἀχωρίστως) .....	221
2. Indivisible (ἀδιαιρέτως) .....	223
3. La cuestión del triteísmo .....	224
B. LA DISTINCIÓN DE LAS PERSONAS DIVINAS .....	233
1. Imágenes de la Unión de Personas .....	237
a. Mente-Verbo-Espíritu .....	238
b. Una Teología de la Imagen .....	247
2. Sin confusión (ἀσυγχύτως) .....	251
3. Sin transformación (ἀτρέπτως) .....	257
4. Los argumentos del Islam .....	259
C. Περιχώρησις – COMPENETRACIÓN .....	261
D. CONCLUSIÓN DE ESTE CAPÍTULO .....	266
CONCLUSIONES GENERALES .....	273
APÉNDICES .....	277
BIBLIOGRAFÍA .....	283

## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### EDICIONES RECIENTES DE OBRAS DEL DAMASCENO

- Homélie sur la Nativité et la Dormition*, P. VOULET (ed.), SC 80, Paris 1961, 209 pp.
- Barlaam and Ioasaph*, G.R. WOODWARD y H. MATTINGLY (ed.), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1967, 640 pp.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos, I: Institutio Elementaris. Capita Philosophica (Dialectica). Die Philosophische Stücke aus Cod. Oxon. Bodl. Auct. T. 1.6*, B. KOTTER (ed.), [PTS 7] W. de Gruyter, Berlin 1969, xvi, 198 pp.
- Writings of Saint John Damascus*, F.H. CHASE JR. (ed.), Catholic University of America Press, Washington 1970, xlix, 426 pp.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos, II: Expositio Fidei*, B. KOTTER (ed.), [PTS 12] W. de Gruyter, Berlin 1973, lx, 291 pp.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos, III: Contra Imaginum calumniatores orationes tres*, B. KOTTER (ed.), [PTS 17] W. de Gruyter, Berlin 1975, xvi, 229 pp.
- On the divine images. Three apologies against those who attack the divine images*, D. ANDERSON (ed.), St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y. 1980, 107 pp.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV: Liber de heresibus. Opera polemica*, B. KOTTER (ed.), [PTS 22] W. de Gruyter, Berlin 1981, xxi, 486 pp.
- Philosophische Kapitel*, G. RICHTER (ed.), [BGL 15] Hiersemann, Stuttgart 1982, 304 pp.
- Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, V. FAZZO (ed.), [CTP 36] Città Nuova, Roma 1983, 211 pp.
- Discours utile à l'âme*, J. TOURAILLE (ed.), en *Philocalie des Pères neptiques*, Bégrolles-en-Mauges (Maine-et-Loire), Abbaye de Bellefontaine 1986, vol. VII, 176 pp.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos, V: Opera homiletica et hagiographica*, B. KOTTER (ed.), [PTS 29] W. de Gruyter, Berlin 1988, xx, 607 pp.

- Écrits sur l'Islam*, R. LE COZ (ed.), SC 383, Paris 1992, 272 pp.
- La foi orthodoxe, suivi de Défense des icones*, E. PONSOYE (ed.), Éditions de l'Ancre, Paris 1992, 304 pp.
- Omèlie cristologiche e mariane*, M. SPINELLI (ed.), [CTP 25] Città Nuova, Roma <sup>2</sup>1993, 221 pp.
- Johannes von Damaskus. Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen welche die heiligen Bilder verwerfen*, Leipzig 1994.
- Le visage de l'Invisible*, A.-L. DARRAS-WORMS (ed.), Migne, Paris 1994, 184 pp.
- Schriften zum Islam: Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, R.F. GLEI y A.T. KHOURY (ed.), Echter, Würzburg 1995, 222 pp.
- Homilias cristológicas y marianas*, G. PONS PONS (ed.), Ciudad Nueva, Madrid 1996, 215 pp.
- La Fede ortodossa*, V. FAZZO (ed.), [CTP 142] Città Nuova, Roma 1998, 348 pp.

#### ESTUDIOS MONOGRÁFICOS

- ABAD IBÁÑEZ, J.A., *La Trinidad y la Eucaristía*, en ScrTh 33 (2001/1) 43-70.
- ARGÁRATE, P., «*Como el esposo sale de la cámara nupcial*»: *Cristología de una homilía mariológica*, en StMon 41 (1999) 261-276.
- ARMITAGE, N., *The Eucharistic Theology of the Exact Exposition of the Orthodox Faith (De Fide Orthodoxa) of Saint John Damascene*, en OstKSt 44 (1995) 292-308.
- *The Theology of the Introduction and Sermon «De Corpore et Sanguine Christi» attributed to John Damascene*, en OrChr 80 (1996) 1-10.
- AUBERT, R., *Jean Damascène*, en DHGE 26 (1997) 1458-1459.
- BACKUS, I., *John of Damaskus, «De Fide Orthodoxa». Translations by Burgundio (1153/54), Grosseteste (1235/1240) and Lefèvre d'Étaples (1507)*, en JWCI 49 (1986) 211-217.
- BELTZ, W., *Die Bedeutung des Islam für den byzantinischen Bilderstreit*, en ZRGG 37 (1985) 256-257.
- BENAKIS, L., *David l'Arménien dans les écrits des commentateurs byzantins d'Aristote*, en PBH 92 (1981) 46-55.
- BOUCHET, J.R., *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse*, en RThom 68 (1968) 533-582.
- CAMELOT, P., *Jean de Damas défenseur des Saintes Images*, en VS 140 (1986) 638-651.
- DETORAKIS, T., *La main coupée de Jean Damascène (BHG 885c)*, en AB 104 (1986) 371-381.
- DISANDRO, C.A., *Historia semántica de la perikhóresis*, en StPatr 15 (1984) 442-447.

- DÖLGER, F., *Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des H. Johannes von Damaskos*, Ettal 1953, 104 pp.
- EDMUNDS, D., *Saint John of Damascus on the Soul after Death*, en *Diak* 31 (1998) 139-146.
- EGAN, J.P., *Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen's Oration 31.14*, en *StPatr* 27 (1993) 21-28.
- ESBROECK, M. VAN, *Le discours de Jean Damascène pour la Dédicace de l'Anastasis*, en *OrChrP* 63 (1997) 53-98.
- FAUCON, P., *Infrastructures philosophiques de la théodicée de Jean Damascène*, en *RSPTh* 69 (1985) 361-387.
- FAZZO, V., *Rifiuto delle icone e difesa cristologica nei discorsi di Giovanni Damasceno*, en *VetChr* 20 (1983) 25-46.
- *La mariologia di san Giovanni Damasceno*, en S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena): XXV convegno di studio e aggiornamento della Facoltà di Lettere cristiane e clasiche*, BSRel 95 (1991) 129-137.
- FITSCHEN, K., *Did «Messalianism» exist in Asia Minor after AD 431?*, en *StPatr* 25 (1993) 352-355.
- FORD, J.M., *The Ray, the Root, and the River. A note on the Jewish origin of trinitarian Images*, en *StPatr* 11 (1967) 158-165.
- FORTINO, E., *Sanctification and deification*, en *Diak* 17 (1982) 192-200.
- FRAIGNEAU-JULIEN, B., *Un traité anonyme de la sainte Trinité*, en *RechSR* 49 (1961) 188-211; 386-405.
- GAHBAUER, F.R., *Die Anthropologie des Johannes von Damaskus*, en *ThPh* 69 (1994) 1-21.
- *Origenes in den Schriften des Johannes von Damaskus*, en W.A. BIENERT y U. KÜHNEWEG (ed.), *Origeniana Septima*, Peeters, Leuven 1999, 711-715.
- GARCÍA ANDRADE, C., *Los atributos divinos a la luz de la Trinidad*, en «*Communio*» 22 (2000) 134-151.
- GARRIGUES, J.-M., *La reciprocidad trinitaria del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo*, en *ScrTh* 30 (1998/3) 807-812.
- GHEORGHESCU, C., *La doctrine de l'union hypostatique chez saint Jean Damascène*, en *Ort* 23 (1971) 181-193.
- GONZÁLEZ, C.I., *La dormición de María en la predicación del Damasceno*, en «*Medellín*» 13 (1987) 314-342.
- GRÉGOIRE, J., *La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas*, en *RHE* 64 (1969) 713-755.
- GRIFFITH, S.H., *Muslims and Church Councils; the Apology of Theodore Abû Qurrah*, en *StPatr* 25 (1993) 271-295.
- GUIBERT, J. DE, *Une source de saint Jean Damascène, De fide orthodoxa*, en *RechSR* 3 (1912) 356-368.
- HALLEUX, A. DE, *Personalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens?*, en *RTL* 17 (1986) 129-155, 265-292.

- *Manifesté par le Fils. Aux origines d'une formule pneumatologique*, en RTL 20 (1989) 3-31.
- HARRISON, V., *Perichoresis in the Greek Fathers*, en SVTQ 35 (1991) 53-65.
- HOLLAND, M., *Robert Grosseteste's translations of John Damascus*, en BodLR 11 (1983) 138-154.
- HUCULAK, B., *Costituzione della Persona divina secondo S. Giovanni Damasceno*, en «Anton» 69 (1994) 179-212.
- JUGIE, M., *Jean Damascène*, en DThC 8 (1918) 693-751.
- KALLIS, A., *Handapparat zum Johannes Damaskenos-Studium*, en OstKSt 16 (1967) 200-213.
- KHOURY, P., *Jean Damascène et l'Islam*, Oros Verl., Würzburg<sup>2</sup>1994, 80 pp.
- KNORR, O., *Zur Überlieferungsgeschichte des «Liber de haeresibus» des Johannes von Damaskus: Anmerkungen zur Edition B. Kotters*, en ByZ 91 (1998) 59-69.
- KOTTER, B., *Die Überlieferung der Pege gnoseos des hl. Johannes v. Damaskus*, Ettal 1959, 243 pp.
- *Johannes von Damaskus*, en TRE 17 (1988) 127-132.
- KOTZABASSI, S., *Ein unbekanntes Fragment des Barlaam und Joasaph Romans (cod. Monac. gr. 592B)* en ByZ 92 (1999) 471-473.
- LANDTSHEER, J. DE, *Petrus Pontinus (1511-1611) and His Contributions to Patrology*, en StPatr 28 (1993) 176.
- LECLERCQ, H., *Jean Damascène*, en DACL 7/2 (1927) 286-290.
- LILLA, S., *Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita*, en Aum 13 (1973) 609-623.
- LIUZZI, T., *Una teorica del simbolismo nella polemica anti-iconoclastica di Giovanni Damasceno*, en AFLB 24 (1981) 31-71.
- MACKINNON, D.M., *The Relation of the Doctrines of the Incarnation and the Trinity*, en R.W.A. MCKINNEY (ed.), *Creation, Christ and Culture. Studies in Honour of T. F. Torrance*, Clark, Edimburgh 1998, 92-107.
- MAISANO, R., *Uno scolio di Giovanni Geometra a Giovanni Damasceno*, en «Studi Salernitani» 493-503.
- MARX, P.E., *Visual Perception and Cognition in the Theology of Icons of John of Damaskus*, en Diak 31 (1998) 61-66.
- MCGUCKIN, J.A., *Percieving Light from Light in Light (Oration 31, 3): The Trinitarian Theology of Saint Gregory the Theologian*, en GOTR 39 (1994) 7-32.
- MONTANA, F., *I canoni giambici di Giovanni Damasceno per le feste di Natale, Teofania e Pentecoste nelle esegesi di Gregorio di Corinto*, en KoinNapoli 13 (1989) 31-49.
- NIKOLAOU, T., *Die Ikonen verehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskus*, en OstKSt 25 (1976) 138-165.
- ODORICO, P., *La cultura della Συλλογή: 1) Le cosiddetto enciclopedismo bizantino; 2) Le Tavole del sapere di Giovanni Damasceno*, en ByZ 83 (1990) 1-21.

- ORBÁN, A.P., *Die lateinische übersetzung von zwei Predigten des Joannes Damaskenos auf die Koimesis Mariä: Ausgabe, Einführung und Anmerkungen*, en *Byzan* 60 (1990) 232-291.
- O'ROURKE BOYLE, M., *Christ the Eikon in the Apologies for Holy Images of John Damaskus* en *GOTR* 15 (1970) 175-186.
- PARRY, K., *Depicting the Word: Byzantine Iconophilic Thought of the Eight and Ninth Centuries*, Brill, Leiden 1996, 216 pp.
- PASQUATO, O., *Giovanni Damasceno e il Concilio Niceno II (787): Fondamenti teologici dell'icona*, en A. AMATO y G. MAFFEI (ed.), *Super fundamentum apostolorum. Studi in onore di S. Em il Cardinal A.M. Javierre Ortas*, BSRel 125 (1997) 241-254.
- Πασχου, Π. Β., *Τὰ δογματικά Θεοτοκία τοῦ Αγ. Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ. Ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση [Α' Τμήμα]*, en *EpThAth ΚΣΤ'* (1984) 455-492.
- PAYTON Jr., J.R., *John Damascus on Human Cognition: An Element in his Apologetic for Icons*, en *ChH* 65 (1996) 173-183.
- POZO, C., *Investigaciones sobre el culto mariano*. Volúmenes IV-V de las Actas del Congreso Mariológico de Zagreb, en «*Marianum*» 38 (1976) 288-311.
- PRESTIGE, G.L., *περιχωρέω and περιχώρησις in the Fathers*, en *JThS* (1928) 242-252.
- QUACQUARELLI, A., *La parola e l'immagine nei discorsi di Giovanni Damasceno contro gli Iconoclasti*, en *Bess* 5 (1986) 5-22.
- RACZKIEWICZ, M., *Kapaan w pismach Jana Damascesskiego (el sacerdote en los escritos de Juan Damasceno)*, en *VoxP* 13-15 (1993-1995) 209-216 (con un resumen en latín).
- REGNON, T. DE, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, vv. I-IV, Paris 1892-1898.
- RICHTER, G., *Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Eine Untersuchung des textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung*, Ettal 1964, 280 pp.
- ROZEMOND, K., *La Christologie de St. Jean Damascène*, Ettal 1959, 117 pp.
- *La lettre «De hymno trisagio» du Damascène, ou Jean Mosch, patriarche de Jerusalem*, en *StPatr* 15 (1984) 108-111.
- SAHAS, D.J., *John of Damaskus on Islam. The «Heresy of the Ismaelites»*, Leyde 1972.
- *ὕλη and φύσις in John of Damascus's Orations in Defense of the Icons*, en *StPatr* 23 (1989) 66-73.
- SCHEFFCZYK, L., *Sens Filioque*, en «*Communio*» (PW) 8 (1988) 49-60.
- SCHÖNBORN, C. VON, *La saintité de l'icône selon S. Jean Damascène*, en *St-Patr* 17/1 (1993) 188-193.
- SCHULTZE, B., *Johannes von Damaskus, Johannes Chrysostomus und Eusebius von Cäsarea über Bekenntnis und Fall des Petrus*, en *OrChrP* 42 (1976) 1, 37-75.
- Σιασος, Λαμπρος, *Τὰ ὅρια κατηγοριακῆς σημαντικῆς στή θεολογία τοῦ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*, en *EpThAth* 24 (1982) 339-372.

- SICLARI, A., *Il pensiero filosofico di Giovanni di Damasco nella critica*, en «Aevum» 51 (1977) 348-383.
- SIMONNET, A., *La place du logos chez Jean Damascène*, en «Connaissance hellénique (Aix-en-Provence)» 29 (1986) 57-68.
- SOR, C., *Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und in der Gemeinschaft der Menschen*, en EvT 58 (1998) 100-119.
- SPECK, P., *Eine Interpolation in den Bilderreden des Johannes von Damaskos*, en ByZ 82 (1989) 114-117.
- SPIDLÍK, T., *Le concept de l'image chez les Pères jusqu'au Concile Nicée II*, en StPatr 23 (1989) 82-83.
- STEMMER, P., *Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs*, en ABG 27 (1983) 9-55.
- STUDER, B., *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, Ettal 1956, 141 pp.
- *S. Jean Damascène*, en DSp 8 (1974) 452-466.
- *Juan Damasceno*, en DPA 1 (1992) 1181-1183.
- TANGHE, A., *Le lexique du vocabulaire de Jean Damascène*, en StPatr 7 (1966) 409-412.
- THÜMMEL, H.G., *Zur Entschungsgeschichte der sogenannten πεγή γνώσεως des Ioannes von Damaskos*, en «Byslav» 42 (1981) 20-30.
- THUNBERG, L., «Circumincision» once more: Trinitarian and Christological implications in an Age of Religious Pluralism, en StPtr 29 (1997) 364-372.
- TORRE, M.D., *St John Damascene and St Thomas Aquinas on the Eternal Procesion of the Holy Spirit*, en SVTQ 38 (1994) 303-327.
- TORREBIARTE, J.P., *El Padre en cuanto Ingénito en la Expositio Fidei*, en J.L. ILLANES, J. SESÉ, T. TRIGO, J.F. POZO y J. ENÉRIZ (ed.), «El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo». XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, 303-312.
- *La unión por la fe en la Novo Milennio ineunte: fuentes patristicas*, en A.M. PASCUAL y J.M. ÁVILA CHAY (eds.), *Actas del III Simposio Teológico del Seminario Mayor de Sololá-Chimaltenango*, Guatemala 2002, en imprenta.
- VOICU, C., *La Mère de Dieu dans la théologie de St. Jean Damascène*, en MitOlt (1962) 165-184.
- VOLK, R., *Johannes von Damaskus*, en LThK 5 (1996) 895-899.
- WAHL, O., *Zum Sapientia-Text der Sacra parallela*, en «Salesianum» 42 (1980) 559-566.
- ZIZIOULAS, J.D., *Trinity: the significance of the Capadocian Contribution*, en C. SCHWÖBEL (ed.), *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, Clark, Edimburgh 1995, pp. 44-60.

## ABREVIATURAS DE LA TESIS

### DICCIONARIOS Y COLECCIONES DE FUENTES.

- ACO Acta Conciliorum Œcumenicorum 1-4, Straßburg 1914; Berlin 1924-1971.
- BAC Coll. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1956s.
- BGL Bibliothek der griechische Literatur. Stuttgart.
- BHG Bibliotheca Hagiographica Græca.
- BSRel Biblioteca di scienze religiose. Roma, Brescia, Zurigo.
- CPG *Clavis Patrum Græcorum*, M. Geerard (ed.), Turnhout 1974s.
- CTP Coll. di testi patristiche. Roma.
- DACL *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris 1903-1953.
- DHGE *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Paris 1912s.
- DPA *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*. Salamanca 1992.
- DS Denzinger-Schönmetzer. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum. Barcinonæ <sup>36</sup>1976.
- DSp *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. Paris 1932s.
- DThC *Dictionnaire de Théologie Catholique*
- EF *Expositio Fidei*. Johannes v. Damaskus, PTS 12. B. Kotter (ed.).
- LThK *Lexicon für Theologie und Kirche*. Freiburg, 1993-2001.
- MLS Monumenta Linguae Slavicæ Dialecti Veteris. Freiburg in Brisi-goviæ.
- PG Cursus Completus Patrologiæ. Serie Græca. J.-P-Migne (ed.), Turnholti (Belgium) <sup>2</sup>1890-1891.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin.
- SC Coll. Sources Chrétiennes. Paris 1941s.
- TRE *Theologische Realencyclopädie*. Berlin.

### REVISTAS

- AB Analecta Bollandiana. Bruxelles.
- ABG Archiv für Begriffsgeschichte. Bonn.



---

Aevum	<i>Aevum</i> . Rassegna di Scienze Storiche, Linguistiche e Filologiche. Milano.
AFLB	<i>Annali della Facoltà de Lettere e Filosofia di Bari</i> . Bari.
Anton	<i>Antonianum</i> . Roma.
Aum	<i>Agustinianum</i> . Roma.
Bess	<i>Bessarione</i> . Roma.
BodLR	<i>Bodleian Library Record</i> . Oxford.
Byslav	<i>Byzantinoslavica</i> . Praha.
ByZ	<i>Byzantinische Zeitschrift</i> . München.
Byzan	<i>Byzantion</i> . Bruxelles.
Communio	<i>Communio</i> .
ChH	<i>Church History</i> . Chicago.
Diak	<i>Diakonia</i> . Scranton (Pennsilvania).
EvTh	<i>Evangelische Theologie</i> . München 1934 / 1947s.
GOTR	<i>Greek Orthodox Theological Review</i> . Brookline (Mass.).
JThS	<i>Journal of Theological Studies</i> . Oxford.
JWCI	<i>Journal of the Warburg and Courtauld Institutes</i> . London.
KoinNapoli	<i>Koinonia</i> . Organo dell'Associazione di studi tardoantichi. Portici, Napoli.
Marianum	<i>Marianum</i> . Roma.
Medellín	<i>Medellín</i> . Instituto teológico-pastoral del CELAM. Medellín.
MitrOlt	<i>Mitropolia Oltinei</i> (Cracovia).
OrChr	<i>Oriens Christianus</i> . Wiesbaden.
OrChrP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i> . Roma.
Ort	<i>Orthodoxia</i> , Bucaresti 1949s.
OstKSt.	<i>Ostkirchliche Studien</i> . Würzburg.
PBH	<i>Patma-banasirakan handes</i> . Jerevan.
RechSR	<i>Recherches de science religieuse</i> . Paris.
RHE	<i>Revue d'histoire ecclésiastique</i> . Louvain.
RSPHTh	<i>Revue des Sciences philosophiques et théologiques</i> . Paris.
RThom	<i>Revue Thomiste</i> . Paris.
RTL	<i>Revue théologique de Louvain</i> . Collège Albert Deschamps. Louvain-la-Neuve
Salesianum	<i>Salesianum</i> . Roma.
ScrTh	<i>Scripta Theologica</i> . Pamplona.
StMon	<i>Studia Monastica</i> . Barcinonæ 1959s.
StPatr	<i>Studia Patristica</i> . Oxford
SVTQ	<i>Saint Vladimir's Theological Quarterly</i> . Crestwood (N.Y.).
ThPh	<i>Theologie und Philosophie</i> . Freiburg, Br.
VetChr	<i>Vetera Christianorum</i> . Bari.
VoxP	<i>Vox Patrum</i> . Antik chrześcijański. Lublin
VS	<i>La Vie spirituelle</i> . Paris.
ZRGG	<i>Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte</i> . Köln.

## EL CONCEPTO DE Περιχώρησις EN LA *EXPOSITIO FIDEI* DE SAN JUAN DAMASCENO

San Juan Damasceno, siguiendo al pseudo Cirilo Alejandrino<sup>1</sup>, introduce en la Teología Trinitaria el concepto de περιχώρησις para describir el particular modo de unidad del Dios Uno y Trino revelado por Cristo. En este *Excerptum* vamos a revisar los diferentes usos de este término a través de los testimonios del griego clásico y patristico, y también procuraremos descubrir las principales líneas de pensamiento que concurrieron en el desarrollo del concepto de περιχώρησις tal como lo usa el Damasceno en relación con el misterio absoluto del Dios Cristiano.

Los fragmentos de las obras del Damasceno que citamos son traducción nuestra de la edición crítica dirigida por B. Kotter. La *Expositio Fidei* fue traducida completamente al castellano como parte de esta tesis. Las citas de la *Expositio Fidei* (EF de ahora en adelante) siempre se referirán a esta edición crítica<sup>2</sup>.

Se ha dicho que los Padres<sup>3</sup>, al afirmar que Dios es uno<sup>4</sup>, tendrían en mente los cinco tipos de unidad discutidos por Aristóteles en su *Metaphysica*<sup>5</sup>. Éstos son la unidad accidental (el modo como un accidente se une a la sustancia), unidad de continuidad (como las piezas de un mosaico o los libros de una colección), unidad de substrato (ὑποκείμενον en griego, como la cerveza y la limonada que tienen en común el agua), unidad de género (como la que existe entre mono, perro, gato y hombre, que tienen en común el ser animales) y la unidad de especie (o de fórmula, como la que se da entre Pedro y Pablo, pues son hombres). Aún cuando la Metafísica de Aristóteles permaneció desconocida durante la edad de oro de la Patrística, es posible argumentar en favor de esta división, ya que corresponde en último término a un análisis de los tipos de unidad que no va más allá de la experiencia cotidiana.

No obstante esto, el modo en que los Padres se plantean el argumento en favor de la unidad de Dios no se ajusta del todo a estas categorías lógicas, que no alcanzan a describir acertadamente el misterio de Dios. Esto se debe al hecho de que para utilizar estas categorías necesitamos un conocimiento esencial del objeto considerado. Y, ya que no poseemos ningún conocimiento de la esencia divina<sup>6</sup>, no nos es posible emplear estas categorías para hablar de Dios.

Por ejemplo, san Atanasio<sup>7</sup> en el s. IV defendió la unidad-unicidad de Dios a partir de los atributos que toma sobre sí la divinidad de forma conjunta en inseparable<sup>8</sup>. San Atanasio parte de la afirmación de Cristo: *todo cuanto tiene el Padre es mío*<sup>9</sup>. Para él es evidente que esto no lo puede decir una hipóstasis creada, sino solamente quien es consustancial con el Padre. Ésta sería la fe de los Padres de Nicea según san Atanasio. Así pues, Dios se conocería como diferente de las criaturas por sus *atributos*<sup>10</sup>; por ejemplo, que es Todopoderoso, inmutable, *el que es*, y otros. Si el Hijo de Dios es capaz de estos atributos es solamente porque el Hijo es consustancial con el Padre. En otras palabras, la esencia (οὐσία) de éstos es única.

San Juan Damasceno recorre el camino de los atributos divinos seguido por san Atanasio (sobre lo que trata el capítulo I de nuestra tesis doctoral). Este examen pormenorizado que hace el Damasceno en la EF de los atributos divinos constituye una vía inductiva para conocer la unidad de Dios. Pero el Damasceno menciona otros caminos para discernir esta unidad divina. Son el camino cristiano por excelencia pues se refieren a la unidad del Dios Trino que es revelado por Jesucristo. Estos caminos que buscan aproximarse a la unidad divina tienen que ver con la monarquía del Padre como origen de toda la Trinidad y con la *περιχώρησις*.

Como veremos en este *Excerptum*, según el Damasceno la *περιχώρησις* es el modo de unión de las tres personas divinas. Esto es evidente a partir de este pasaje:

αἱ τρεῖς ὑποστάσεις... ηἰωνται, ἀδιαίρετως μὲν διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς φύσεως καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις ἀσύγχυτον περιχώρησιν, ἀσυγχύτως δὲ διὰ ὑποστατικὴν διαφορὰν ἡτοι τὸν τῆς ὑπάρχεως τρόπον / las tres personas, por una parte, están unidas indivisiblemente debido a la unicidad de la naturaleza y a la compenetración inconfusa de unas en otras, por otra parte, están unidas sin confusión debido a la diferencia entre las hipóstasis, esto es, debido al modo de la existencia. Me refiero así a lo ingénito, lo engendrado y lo que procede<sup>11</sup>.

Este pasaje no forma parte de la EF, pero veremos que es un buen resumen de lo que se dice en ésta. En la EF existe un pasaje semejante, aunque no tan explícito:

Conocemos que Dios es uno y no dividido, por decirlo así tanto a causa de que entre las tres hipóstasis no hay confusión ni división, como a causa de la consustancialidad, por la cual las hipóstasis están unas en otras y tienen la misma voluntad y actividad, el mismo poder, autoridad y movimiento<sup>12</sup>.

La consustancialidad se refiere, como en S. Atanasio, a la unidad de naturaleza evidenciada por los atributos comunes. El *estar unas en otras*, en cambio, se refiere a la περιχώρησις como veremos en este *Excerptum*. Vemos pues que según el Damasceno podemos distinguir tres elementos en la unidad simplícima de Dios Trino: la unicidad de naturaleza, la περιχώρησις-compenetración y la distinción de personas por sus relaciones de origen (*modo de existencia*).

También el extenso capítulo ocho de la EF, que trata sobre la Trinidad, tiene esta misma estructura:

líneas 2-29, sobre la unidad de esencia;  
líneas 30-203, sobre la monarquía del Padre y las otras dos personas divinas;  
líneas 204-285, estos dos elementos enmarcados por la περιχώρησις;  
líneas 286-297, otras denominaciones tomadas de la Sagrada Escritura.

Como ya hemos dicho, el tema de la unidad de esencia lo hemos tratado en el capítulo I de nuestra tesis doctoral, mientras que la unidad de las personas divinas descrita con los *adverbios* de Calcedonia (ἀσυγγύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) lo hemos tratado en el capítulo III de la misma tesis. En este *Excerptum* nos referiremos a la contribución más característica del Damasceno a la Teología Trinitaria: el concepto de περιχώρησις.

Debemos de adelantar que los Padres que emplean el término περιχώρησις lo usan para explicar la unión de las naturalezas de Cristo. Aunque el Damasceno (siguiendo al Ps. Cirilo) modificará este concepto para explicar la unidad del Dios Trino, usa también el término περιχώρησις en Cristología (veremos después cómo este uso cristológico de la EF no coincide del todo con el de otros Padres). En un pasaje de la *Dialectica* el Damasceno expone el concepto de unión a partir del de περιχώρησις (en un contexto cristológico):

Una unión ocurre de diferentes modos. Así pues, la unión por mezcla (κατὰ φυρμόν) como la que ocurre cuando diferentes harinas son

amasadas y mezcladas. O por soldadura (κατὰ κόλλησιν), como la que ocurre entre cobre y plomo. O por juntura (κατὰ ἄρμονίαν), como la que hay entre piedra y leño. O por fusión (κατὰ σύγχυσιν) como la que ocurre en materiales que se derriten o metálicos. Los materiales que se derriten son como la cera, la pez y otros semejantes. Metales que funden son el oro, la plata y otros. O por solución (κατὰ ἀνάκρασιν) como la que ocurre con líquidos como vino y agua, o vino y miel. Por último, queda la unión por composición (κατὰ σύνθεσιν), que es la *circumincisión* (περιχώρησις εἰς) recíproca de una a otra de las partes sin que ninguna sufra daño, como la que ocurre entre el alma y el cuerpo. Algunos han llamado a esta unión una combinación (σύγκρασις), o bien una cohesión (συμφύα). Es de saberse que aunque algunos Padres no aceptaron el término mezcla (κράσις) en relación con el misterio de Cristo, en cambio, la unión por composición (σύνθεσις) fue aceptable para todos<sup>13</sup>.

San Juan Damasceno hace aquí un análisis de los diferentes tipos de unión que nos recuerda aquél realizado por Aristóteles, si bien el Damasceno se refiere a la unión de las naturalezas divina y humana en Cristo y no a la unidad divina. Para la descripción de la unidad de Dios usará otras imágenes. Así pues, la περιχώρησις en el ámbito cristológico describe una unión por composición (σύνθεσις), y la imagen que ilustra este tipo de unión es la que existe entre el alma y el cuerpo. Éste es el concepto que recibió el Damasceno de la tradición. En este *Excerptum* veremos de dónde lo toma y cómo lo modificó para que pase a significar el modo de unión de las Personas divinas.

## A. EL VERBO χωρέω<sup>14</sup>

### 1. Estructuras en el griego clásico

Antes de tratar sobre el significado de περιχώρησις conviene detenernos en los usos de su raíz verbal, χωρέω. Este verbo tiene dos usos, uno intransitivo en que aparece unido a diferentes preposiciones, y otro uso transitivo. En el uso intransitivo, χωρέω es un verbo de movimiento. Empleado solo (absoluto) significa *pasar* o *avanzar* (νύξ ἐχώρει, *la noche pasaba*<sup>15</sup>). Pero en combinación con una preposición o un adverbio significa *ir* o *venir*, *acercarse* o *alejarse* (según el adverbio o la preposición que lo acompañe). Estas partículas son fundamentales porque determinan la dirección del movimiento y por tanto el significado del verbo<sup>16</sup>. En cambio, como verbo transitivo,

χωρέω equivale al verbo latino *capio* (contener, comprender) y, por supuesto, no va acompañado de preposición.

Buscaremos ahora identificar alguna estructura, dicho técnicamente, una *cadena* o combinación de partes, así como un *paradigma* más general, que nos lleven a entender el significado contextual de χωρέω. Entonces podremos aplicar este significado al de los verbos derivados de χωρέω que se presenten dentro de la misma estructura. Este análisis consistirá en registrar ciertas dependencias o líneas de conexión entre determinados términos (en este caso el verbo y la preposición). El significado de estos términos existe precisamente debido a estas dependencias<sup>17</sup>.

Así pues, en este caso las partes son el verbo χωρέω y las preposiciones. En el uso intransitivo de χωρέω encontramos, entre otras, las siguientes combinaciones con algunas preposiciones:

πρὸς δῶματα χωρῶμεν / vamos a casa<sup>18</sup>.

πρὸ δόμον χωρεῖ / va delante de la casa<sup>19</sup>.

ἐς δαῖτα ἐχώρει / iba a un banquete<sup>20</sup>.

αὕτη ἡ ἀκοή... εἰς ἡμᾶς ἐχώρησεν / se ha difundido hasta nosotros (*ha venido a nosotros*) esta noticia<sup>21</sup>.

τὰ τοξεύματα ἐχώρει διὰ τῶν ἀσπίδων / las flechas atravesaban (*iban a través de*) los escudos<sup>22</sup>.

κλαυθμὸς διὰ παντῶν ἐχώρει / se difundía por todos un lamento<sup>23</sup>.

ὔδωρ κατὰ τὰς τάφρους ἐχώρει / el agua corría (*iba hacia abajo*) en los fosos<sup>24</sup>.

ἄνω ποταμῶν χωροῦσι παγαί / ellos remontan (*iban hacia arriba por*) los ríos a la fuente<sup>25</sup>.

πολέμιοι χωροῦσιν ἐφ' ἡμᾶς / enemigos nos atacan (*vienen contra nosotros*)<sup>26</sup>.

ἐχώρει ἐκ πυλῶν / se retiraba de las puertas<sup>27</sup>.

Como adelantamos, el significado del verbo χωρέω (intrans.) depende de la preposición que lo acompañe. Dicho en otros términos, es la estructura (la cadena verbo χωρέω + preposición) la que posee significado. Separadamente, cada parte de esta cadena tiene su propio significado que es distinto del de la cadena.

Destacamos desde ya dos fenómenos:

En primer lugar, entre las preposiciones que se combinan con χωρέω podemos señalar la preposición διὰ. En el lenguaje estoico y patrístico la cadena χωρέω διὰ se emplea para describir la presencia de inmensidad de Dios en toda la realidad creada. Dios se extiende a través de ésta, o bien la penetra totalmente:

διὰ πάντων χωρῶν πάντων τε ἔφαπτόμενος / se extiende a través de todas las cosas y las posee todas<sup>28</sup>.

Esta cadena se identifica con el uso teológico del verbo χωρέω según algunos autores. Nosotros diremos que esta cadena forma parte del siguiente paradigma<sup>29</sup>:

χωρέω διὰ (+ complemento genitivo)  
 ἦκει διὰ (+ complemento genitivo)<sup>30</sup>  
 διήκει διὰ (+ complemento genitivo)<sup>31</sup>  
 περιχωρεῖ διὰ (+ complemento genitivo)

Nos volveremos a encontrar con los miembros de este paradigma al tratar de la περιχώρησις en su contexto cristológico<sup>32</sup>. También la cadena χωρέω εἰς pertenece a este paradigma (tiene el significado de *difundirse*). Ya nos hemos encontrado con esta cadena en los tipos de unión discutidos por el Damasceno.

El otro fenómeno que conviene destacar desde ahora es que el verbo χωρέω (intrans.) cuando se combina con la preposición ἐν (en)<sup>33</sup> nos lleva a una cadena de otro paradigma (común sobre todo en el griego patristico):

πῶς ὁ μείζων ἐν ἐλάττωι κατ' ἐκείνους ὄντι τῷ υἱῷ χωρήσει καὶ ὁφθῆσεται; / ¿Cómo el mayor [el Padre] cabrá y se observará en el Hijo, que es menor que él?<sup>34</sup>

El uso de esta cadena (χωρέω ἐν) tiene relación con el uso transitivo de χωρέω.

ἡ χάλκη θάλασσα χωρεῖ δύο μετρητάς / el mar de bronce contiene dos metretas (cfr. 1 R 18, 32)

δύο μετρητάς χωροῦσιν ἐν τῇ χαλκῇ θάλασσῃ / dos metretas caben en el mar de bronce.

Retomaremos esto al tratar sobre la περιχώρησις empleada en el contexto trinitario.

## 2. Estructuras en el griego bíblico

En el griego bíblico el verbo χωρέω aunque es un término común en la lengua griega, es usado en pocos pasajes. Aún así, χωρέω en la LXX traduce a cinco términos hebreos de diferentes raíces. En toda la Sagrada Escritura (LXX y NT) χωρέω aparece 21 veces (11 en LXX y

10 en NT). De éstas, la mayor parte (13 v.) es usado en su forma transitiva para significar tanto la capacidad física de un recipiente (10 v.) como la comprensión del ser humano (Mt 19, 11. 12). En su forma intransitiva aparece ocho veces, en cinco de las cuales como un simple verbo de movimiento. Los restantes tres pasajes nos interesan.

En el libro de la Sabiduría de Salomón, después de enumerar los atributos de la Sabiduría (Sb 7, 22-23a), se pasa a describir la actividad de ésta.

Sb 7, 23b: *se difunde a través de* (χωροῦν διὰ) *todos los espíritus intelectuales y puros.*

Sb 7, 24: *la Sabiduría supera en movilidad a todo movimiento, todo lo atraviesa y penetra* (χωρεῖ διὰ) *en virtud de su pureza.*

Estos textos contienen la cadena χωρέω διὰ a la que nos referíamos en la sección anterior. Corresponden al uso teológico de χωρέω a través del cual se significa la presencia de Dios. Este pasaje de Sabiduría será recogido por el Damasceno. Veremos inmediatamente después la importancia que tuvo en nuestro Doctor.

El siguiente texto muestra la otra cadena que mencionamos.

Jn 8, 37: *Mi palabra no cabe*<sup>35</sup> *en* (χωρεῖ ἐν) *vosotros.*

Esta cadena (χωρέω ἐν) es un miembro del paradigma que se emplea en el contexto trinitario. Aunque la traducción por *caber en* (*cappio in*) es correcta en el griego bíblico, en algunos contextos del griego patristico podríamos ir más lejos y traducirla por *habitar en* (por ejemplo, el texto de san Cirilo que citamos arriba).

Por último, tenemos que citar el texto de Jn 14, 11:

Ἐγὼ ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοί / Yo estoy en el Padre y el Padre en mí.

En este par de oraciones copulativas (construidas con la preposición ἐν y con el verbo ser/estar tácito) la tradición patristica verá enunciado el concepto de la inhabitación recíproca de las personas divinas, así como aquél de περιχώρησις. Como veremos, la EF usará este modo de expresarse (preposición ἐν + verbo ser/estar tácito) en ocasiones para designar el concepto de περιχώρησις y hará alusión explícita a esta cita bíblica<sup>36</sup>.

## B. EN TORNO A LA Περιχώρησις



## 1. La imagen

Después de haber examinado con algún detenimiento la estructura gramatical del verbo χωρέω, estamos listos para tratar de sus compuestos, el verbo περιχωρέω y su acción περιχώρησις. En primer lugar explicaremos la imagen que existe detrás del concepto de περιχωρέω. Si bien se trata de un movimiento entre realidades imposibles de imaginar (las naturalezas de Cristo o las personas divinas) no podemos abandonar el esfuerzo de buscar alguna imagen que con mayor o menor propiedad lo describa. Todo concepto humano va acompañado de una imagen, aunque ésta sea inadecuada (y aunque sepamos que es inadecuada). Afirmar lo contrario no sólo es desconocer el lenguaje humano, sino desconocer al hombre mismo<sup>37</sup>.

Según B. Studer<sup>38</sup>, H.A. Wolfson<sup>39</sup> y P. Stemmer<sup>40</sup>, los Padres habrían derivado el concepto de περιχώρησις de la imagen estoica de mezcla.

B. Studer ha señalado esta fuente filosófica para el concepto de περιχώρησις. Recordemos la descripción de los tipos de unidad que avanza el Damasceno en la *Dialectica*<sup>41</sup> y que ciertamente se refieren a los diversos tipos de mezclas. Según Studer el sentido con el que se introduce el concepto de περιχώρησις en ese pasaje es claramente estoico, porque está relacionado con las imágenes de παράθεσις (*vecindad*), σύγχυσις (*fusión*), κράσις (*mezcla*) y μίξις (*mezcla* también). Para Studer, entonces, la imagen estoica de μίξις serviría de base no sólo al concepto de περιχώρησις en Cristología, sino también en relación con la Trinidad. Otro elemento estoico sería la imagen de la espada incandescente que presenta dos naturalezas: la del fuego y la del hierro. Ambas naturalezas se compenentran, por lo que es imposible decir por la actividad de la espada si ésta corta o quema al seccionar un objeto. Esta imagen es usada en la EF en varios lugares para ilustrar la unión de las dos naturalezas en Cristo<sup>42</sup>.

Por otra parte, H.A. Wolfson y P. Stemmer afirman la influencia estoica a partir del uso paralelo que algunos filósofos estoicos hacen de los verbos ἀντιπαρεκτείνω (*estar compenetrado*) y χωρέω. Por ejemplo, un pasaje del *de Mixtione* de Alejandro de Afrodisia:

τὴν δὲ τοιαύτην ἀντιπαρέκτασιν τῶν κίρναμένων ὑπολαμβάνει γίνεσθαι χωρούντων δι' ἀλλήλων τῶν κίρναμένων σωμάτων... / la *compenetración* de aquellas cosas que se mezclan se supone que ocurre al *extenderse* (χωρέω διὰ) los cuerpos que se mezclan (κίρνάω) por entre uno y otro<sup>43</sup>.

El mismo Alejandro define en otro lugar del *de Mixtione* a la mezcla (κράσις) como una compenetración (ἀντιπαρέκτασις) de dos o más cuerpos en su totalidad (δι' ὅλων) conservando cada uno, después de esta mezcla (μίξις), su naturaleza propia y sus cualidades<sup>44</sup>.

Sin embargo, en el pasaje de la *Dialectica*, citado al abrir este capítulo, el Damasceno rechaza explícitamente esta imagen de mezcla (κράσις). Nuestro Doctor afirma que la mayoría de los Padres no la acepta para explicar el misterio de la unión de naturalezas en Cristo. Siguiendo a Gregorio de Nacianzo, el Damasceno en la EF es explícito al rechazar la imagen de cuerpos que se atraviesan recíprocamente, como proponían los estoicos<sup>45</sup>. Por esto, B. Studer señala que el concepto de mezcla que usan los Padres en relación con el misterio de Cristo no es puramente estoico, sino que intervienen ciertas ideas neoplatónicas. Según Studer, para los filósofos neoplatónicos el Alma, al *pasar a través* (διήκω, o bien χωρέω διὰ) de todas las cosas permanece pura. No se mezcla como un cuerpo con los otros cuerpos según la explicación de los estoicos<sup>46</sup>. Además otros conceptos que aparecen relacionados con la περιχώρησις en la EF<sup>47</sup> (como μονή *permanencia* y ἵδρυσις *fundación*) provendrían también del neoplatonismo a través del Ps. Dionisio<sup>48</sup>.

Así pues, el nexo principal que establecen estos autores entre la imagen estoica (o neoplatónica) y el concepto de περιχώρησις es el uso del verbo χωρέω διὰ. Sin embargo, como hemos visto, es posible establecer otra fuente para el concepto de περιχώρησις usando este mismo nexo sin necesidad de recurrir a obras filosóficas poco conocidas en la Antigüedad.

En el libro de la Sabiduría de Salomón (7, 24) leíamos:

πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα.

Se afirma que la Sabiduría es el más sutil de todos los movimientos, que *se difunde* y *fluye a través de* (esto es, *penetra*) todas las cosas. La Sabiduría como atributo divino se identifica con Dios tanto en la tradición judía como en las enseñanzas de los Padres. Estamos ante un uso teológico del verbo χωρέω, que indicaría aquí la presencia de Dios en todas partes. Acerca de este uso ya hemos hablado antes. Llamamos la atención ahora sobre la alusión que hace el Damasceno en la EF a este pasaje de la Sabiduría al explicar la περιχώρησις de la naturaleza divina:

[ἡ θεία φύσις] μὲν γὰρ διὰ πάντων διήκει, καθὼς βούλεται, καὶ περιχωρεῖ, δι' αὐτῆς δὲ οὐδέν / [la naturaleza divina] conforme a su querer se difunde y penetra a través de todo, pero nada penetra a través de ella<sup>49</sup>.

El versículo de Sb 7, 24b y esta última cita son prácticamente idénticos: coinciden el sujeto (si admitimos la identificación entre la Sabiduría divina y Dios), verbos y complemento. Dicho en otras palabras, pertenecen al mismo paradigma. Para explicar la περιχώρησις de las naturalezas divina y humana en Cristo, la EF establece esta penetración de la naturaleza divina como un principio que no admite discusión alguna porque se refiere a Sb 7, 24b. Para la EF es un argumento de Sagrada Escritura. Así pues, para el Damasceno la fuente última de la imagen de περιχώρησις es la Sabiduría divina en la Sagrada Escritura. El verbo διήκω (*ir a través de, difundirse*) explica al verbo περιχωρέω, pues están usados en paralelo. Por lo mismo, el verbo περιχωρέω en el contexto cristológico estaría relacionado con el uso teológico e intransitivo del verbo χωρέω. Si esto es así, la περιχώρησις usada en Cristología es un acto del verbo intransitivo περιχωρέω e indicaría un movimiento. Al analizar los textos de los Padres veremos a qué movimiento se refiere.

Debemos destacar que B. Kotter en la edición crítica de la EF no recoge esta clara alusión a Sb 7, 24b. Esto dificulta sobremanera la identificación de las fuentes del Damasceno. También debemos indicar que ninguno de los autores que hemos consultado (G.L. Prestige, H. A. Wolfson, B. Studer y P. Stemmer) hacen referencia a este pasaje del libro de la Sabiduría.

Por supuesto, no sostenemos que esta imagen bíblica (la cual muy bien pudo servir de base al concepto de περιχώρησις) excluya toda influencia de la filosofía griega. Más bien, afirmamos todo lo contrario. No cabe duda que el libro de la Sabiduría de Salomón recibe a su vez influencias de enseñanzas filosóficas estoicas. La Sabiduría de Salomón hizo de puente *natural* (en cuanto querido por Dios) entre la Revelación Judeo-Cristiana y la filosofía griega. Así pues, se estableció un diálogo espontáneo con los modelos y categorías filosóficas que aparecían en este libro. Además, vale la pena recordar que los Padres aceptaban este libro como Palabra de Dios (aunque la misma EF es bastante crítica al respecto<sup>50</sup>). Por esto, es muy posible que lo dicho por B. Studer sea correcto en el fondo: existiría una influencia neo-platónica a través del Pseudo-Dionisio<sup>51</sup>. Aun la imagen estoica de *mezcla* podría haber jugado un papel decisivo en la recepción cristiana del concepto de

περιχώρησις. Pero esta influencia no es una añadidura extraña al mensaje cristiano. El diálogo entre el helenismo y la Revelación Judeo-Cristiana habría comenzado antes que naciera Cristo. Los Padres no hicieron sino continuarlo, con la clara conciencia que la verdad es cristiana, no importando quien la haya enunciado primero.

En todo caso, podemos decir que la imagen bíblica de Sb 7, 24b (la Sabiduría que se difunde con sutilidad a través de todo debido a su pureza) sirve de base al concepto de περιχώρησις en la EF (que en este pasaje alude también a Nemesio de Emesa<sup>52</sup>). A esta imagen básica podrían añadirse las contribuciones de diferentes escuelas filosóficas.

## 2. El término

El sustantivo verbal χώρησις (procesión) es un derivado del verbo χωρέω (avanzar). Éste, a su vez, es un derivado de otro sustantivo χώρα (región de tierra). También en castellano encontramos palabras dentro de un mismo campo semántico con una relación similar, por ejemplo, acción / actuar / acto. Asimismo, περιχώρησις es un sustantivo verbal derivado de περιχωρέω.

Existen muchos verbos compuestos de χωρέω con preposiciones. De este extenso campo semántico, en la EF aparecen cuatro formas: ἀναχωρέω (apartarse)<sup>53</sup>, παραχωρέω (dejar)<sup>54</sup>, περιχωρέω y συγχωρέω (transigir)<sup>55</sup>.

Nos podríamos preguntar por qué aparecen las cadenas περιχωρέω διὰ y περιχωρέω εἰς, y en cambio no encontramos los compuestos διαχωρέω διὰ o bien εἰσχωρέω εἰς. Estas dos últimas cadenas las deberíamos de esperar, ya que διήκω διὰ ciertamente forma parte del paradigma que estamos estudiando<sup>56</sup>. Entre otras cosas, se debe al significado restringido de las partes verbales de estas cadenas. Mientras que εἰσχωρέω es un término inusual, διαχωρέω, por otra parte, es el sufrir de διάρροια, con lo que es imposible usarlo en ninguno de nuestros contextos.

Respecto a la parte preposicional peri– en περιχωρέω, no necesariamente indica una posición o un movimiento alrededor de algo. Existen muchos verbos compuestos con peri– que no tienen nada que ver con la idea de circunvalar algo. Por ejemplo:

περιήκω / llegar, alcanzar.

περιδιδομαι / apostar.

περιγιγνομαι / ser superior, vencer.

περιποιέω / salvar.

περικαίω / quemar, consumir.

Por esto es correcta la traducción de περιχωρέω por *penetrar* o *difundirse* aunque no indiquen que algo gire alrededor de otra cosa. En todo caso, las traducciones latinas de περιχωρέω, tanto *circumincedere* como *circuminsedere*, son deficientes<sup>57</sup>. Los traductores latinos no han entendido del todo la cadena griega, así que la han dividido en sus componentes. El lector deberá, pues, poner el concepto a una expresión inventada por los traductores, la cual además transmite una imagen errónea. Hoy día se prefieren las transliteraciones (*perichoréo*) que son más útiles.

Recordemos por último un término del magisterio promulgado en el Concilio de Calcedonia (a. 451) que pertenece al campo semántico de περιχώρησις. Nos referimos al adverbio ἀχωρίστως (*sin separación*) usado por los Padres de Calcedonia (junto con ἀσυγγύτως, ἀτρέπτως y ἀδιαιρέτως) para definir el modo en que no ha de entenderse la unión de las naturalezas divina y humana en Cristo<sup>58</sup>. No puede extrañar, pues, que el término περιχώρησις sea usado para describir el modo de unión (expresada esta vez de una manera afirmativa) de las naturalezas en Cristo y de las Personas divinas en la Trinidad.

### 3. El concepto

De entrada debemos de advertir que el verbo περιχωρέω, aunque es un derivado, no coincide exactamente con los usos de χωρέω. Por ejemplo, περιχωρέω es un verbo de movimiento tanto cuando aparece en un uso intransitivo como cuando aparece en otro transitivo<sup>59</sup>. Esto hace afirmar a P. Stemmer que el verbo περιχωρέω solamente puede ser entendido como un verbo de movimiento<sup>60</sup>. Sin embargo, debemos observar la cadena completa y no sólo la parte verbal aislada. Ya hemos visto que las preposiciones pueden cambiar completamente el paradigma.

Nos parece que para el verbo περιχωρέω es posible dar dos significados que dependen de los diferentes paradigmas. Por una parte, tenemos tanto las cadenas que se construyen con διὰ y ἐίς, como el uso transitivo. Por otra parte, está la cadena que se construye con la preposición ἐν (recordemos que la cadena χωρέω ἐν pertenece al mismo paradigma que el uso transitivo del verbo χωρέω). Así pues, tendremos dos significados. Uno será el de un verbo de movimiento. El otro indi-

cará una realidad permanente. Pensamos que ésta es la razón por la que existen dos traducciones latinas para la misma expresión griega (περιχώρησις). Así pues, *circumincessio* y *circuminsessio* son expresiones complementarias. Cada una de estas traducciones latinas estará usada de un modo más o menos *adecuado* (nunca serán *correctas*) dependiendo del contexto (cristológico o trinitario) en que se usen.

a) *Estructuras en el griego antiguo*

Encontramos esta división de significados ya desde los primeros usos conocidos de περιχωρέω y de περιχώρησις. Anaxágoras (s. V a.C.) explica así el origen del universo:

ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι / la misma rotación produjo la separación [de los contrarios]<sup>61</sup>.

En este fragmento Anaxágoras describe cómo la mente organiza todo a partir del caos. El movimiento de rotación (περιχώρησις) es lo que produce esta separación de los pares contrarios (denso / leve, frío / caliente, húmedo / seco, etc.) mezclados en el desorden inicial. Así pues, la περιχώρησις aquí equivale a *rotación*, y el verbo περιχωρέω (trans.) es traducido por *rotar*.

Sin embargo existen otros testimonios del mismo siglo. El lexicógrafo Hesiquio da como equivalente de περιχωρεῖ a συμμίσγεται (mezclarse, unirse, reunirse, asociarse). Este significado parecería ser completamente opuesto al uso de περιχώρησις en el párrafo anterior. Allí Anaxágoras afirmaba que la rotación (περιχώρησις) produce la separación y distinción dentro de algo que está mezclado y unido. Por el momento, simplemente notemos esta contradicción que intentaremos aclarar después. Hesiquio sólo enumera los términos equivalentes y no da pistas en relación con su uso.

También del s. V a. C. es Herodoto. Éste afirma en su *Historia* que,

ἡ βασιληΐς περιχωρέοι ἐς Δαρεῖον / el reino pasó a Darío<sup>62</sup>.

Es un uso intransitivo del verbo en una de las cadenas que estamos examinando (περιχωρέω εἰς).

En Diógenes Laercio (s. III a. C.) aparece:

Ἡμεῖς δὲ περιχωρέομεν τὴν τε Ἑλλάδα καὶ Ἀσίην / recorreremos la Grecia y el Asia<sup>63</sup>.

Aquí aparece περιχωρέω como un verbo transitivo y que, sin embargo, indica un movimiento. Recordemos lo dicho arriba sobre las diferencias entre este verbo y χωρέω.

Plutarco (s. I-II d. C.) usa el verbo acompañado de un adverbio:

Κύκλω τρισὶ στρατοπέδοις περιχωροῦντες / van en derredor con tres legiones<sup>64</sup>.

### b) *Estructuras en el griego patristico*

Dentro del griego patristico (s. I-VIII d. C.) el uso del verbo περιχωρέω es bastante restringido. Sin embargo, las expresiones que encontramos de este campo semántico no son términos sueltos como en el griego clásico, que fueron usados aquí y allá sin ninguna relación entre sí<sup>65</sup>. Por el contrario, podemos observar que este campo semántico es heredado de Padre a Padre. Sobre todo dentro del contexto cristológico es transmitido con un significado preciso. El primer Padre en usar el verbo περιχωρέω fue Gregorio Nacianceno (s. IV). De los usos que hizo Gregorio depende Máximo Confesor (m. 662), quien introduce el sustantivo verbal περιχώρησις en el contexto de la cristología. Estos dos Padres fueron conocidos por el pseudo Cirilo Alejandrino (¿segunda mitad del s. VII?), al que sigue el Damasceno (s. VIII) en la redacción de la EF. Estos dos últimos modificaron la cadena en la que aparece περιχώρησις para emplearla también dentro del contexto trinitario.

Testimonios menores son los de Teodoro de Raithu (s. VII), que usa περιχωρέω una vez en una paráfrasis en la que sigue a Gregorio Nacianceno. Fuera del contexto cristológico, περιχώρησις aparece sólo una vez en Gregorio de Agrigento (m. 592). Sin embargo, ésta es la primera vez que aparece el sustantivo verbal, que Máximo explotará después. Por último, en una obra de Macario Egipcio (m. 390) aparece el verbo περιχωρέω.

Pasamos a examinar ahora los principales testimonios de cada uno de estos Padres. Las traducciones de los siguientes pasajes son nuestras.

#### α. Gregorio Nacianceno (m. 390)

En la *oratio* 18, Gregorio describe la relación entre vida y muerte:

ζωή γοῦν καὶ θάνατος, ταῦθ' ἄπερ λέγεται, πλεῖστον ἀλλήλων διαφέρειν δοκοῦντα, εἰς ἄλληλα περιχωρεῖ πως καὶ ἀντικαθίσταται· ἡ μὲν γὰρ ἐκ φθορᾶς ἀρχομένη τῆς μητρὸς ἡμῶν, καὶ διὰ φθορᾶς ὀδεύουσα τῆς αἰεὶ τοῦ παρόντος ἐκστάσεως, εἰς φθορὰν καταστρέφει τὴν τοῦ βιοῦ τούτου κατάλυσιν· ὁ δὲ τῶν ἐνταῦθα κακῶν ἀπαλλαγὴν ἔχων καὶ πρὸς τὴν ἄνω πολλακίς μετὰγων ζωὴν (κτλ.). / Así pues, vida y muerte (las cuales, tal como se dice, parecen diferenciarse muchísimo una de otra) de algún modo, aunque se oponen, *se pasa de una a otra*. Ya que, por una parte, nuestro principio ocurrió a partir de la corrupción de nuestra madre, también caminamos a través de la corrupción del siempre cambiante tiempo presente y la disolución de esta vida acaba en la corrupción. Por otra parte, el que alcanza la liberación de estos males, allí mismo acaso emprende el camino a la vida del cielo<sup>66</sup>.

La cadena περιχωρέω εἰς ἄλληλα (traducida aquí como *pasar de una a otra*) se opone aquí a ἀντικαθίστημι (oponer, colocar frente a). En este pasaje es tentador sustituir por περιχωρέω el significado de Hesiquio (*vida y muerte se unen, se mezclan*), aunque mantenemos los equivalentes apuntados por G.L. Prestige. Es una cita larga, pero vale la pena cada palabra. Aparentemente es un sin sentido tanto que la vida esté acompañada a cada paso por la marca de la muerte (la corrupción), como que la muerte conduzca a la vida. Y, sin embargo, es parte de la experiencia diaria. Muerte y vida son dos extremos opuestos que se tocan, como por ejemplo, las naturalezas divina y humana.

ὥστε... κόρος ἐστὶ... καὶ πλησμονή πάντων, οὐ τῶν ἀλγεινῶν μόνον ἀλλ' ἤδη καὶ τῶν ἡδίστων, καὶ πάντα εἰς ἄλληλα περιχωρεῖ τε καὶ περιτρέπεται / de modo que... es una hartura... y saciedad de todas las cosas, no sólo de los dolores, sino también de las cosas más placenteras. Todo *gira* y cambia de uno en otro<sup>67</sup>.

También dolor y placer son extremos opuestos, que sin embargo se dan de la mano en la hartura. La cadena περιχωρέω εἰς (traducida como *gira de una en otra*) indica aquí este paso recíproco de los contrarios. Aquí también podríamos traducir esta cadena por *unirse o mezclarse*.

εἴ τις λέγοι τὴν σάρκα ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι... ἀνάθεμα ἔστω. τὸ γὰρ, ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (1 Co 15, 47)... νομισθῆον λέγεσθαι διὰ τὴν πρὸς τὸν οὐράνιον ἔνωσιν... κίρναμένων, ὥσπερ τῶν φυσέων, οὕτω δὲ καὶ τῶν κλησέων, καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας / si alguien dijera que la carne ha descendido del cielo... que sea anatema. Porque, si bien *el segundo hombre*



*viene del cielo* (1 Co 15, 47)... se debe pensar que esto se dice a causa de la unión para con lo celestial... porque al haberse mezclado las naturalezas (y así también las denominaciones) *se intercambian unas con otras* debido a la cohesión<sup>68</sup>.

Según Prestige, en este pasaje el Nacianceno no aplica directamente los conceptos de intercambio a las naturalezas de Cristo, sino a las propiedades de éstas y a los nombres que se derivan de éstas. Este intercambio hace posible decir que *el segundo hombre vino del cielo*, sin implicar que su naturaleza humana sea distinta de la que existe en la tierra<sup>69</sup>.

Stemmer<sup>70</sup>, en cambio, que también se detiene a analizar este pasaje del Nacianceno, se interroga sobre el sujeto de περιχωρέω εἰς: ¿naturalezas (φύσεις), denominaciones (κλήσεις), o ambos? La proposición que estamos analizando tiene dos miembros, ambos en genitivo absoluto. Entre el primero y el segundo de estos miembros se establece una analogía de la forma *así como... así también* (ὥσπερ... οὕτω...). Esta analogía indica la participación que el segundo miembro (κλήσεις, denominaciones, nombres o propiedades de cada naturaleza) tiene en el primero (φύσεις, naturalezas). Podemos sustituir este modo analógico de hablar por el operador lógico *si... entonces*. Así pues, *si* las naturalezas en Cristo se mezclan e intercambian recíprocamente, *entonces* las propiedades *siguen* a las naturalezas. Por lo tanto, el sujeto de περιχωρέω εἰς son ambos términos (φύσεις y κλήσεις).

Por supuesto, como afirma Stemmer, en esta mezcla de naturalezas no hay confusión, ya que se refiere al concepto estoico de mezcla. Para los estoicos, en una mezcla no se produce confusión, ya que cada uno de los miembros mantiene sus propiedades<sup>71</sup>. Según Stemmer, el Nacianceno usa la cadena περιχωρέω εἰς ἀλλήλας en lugar de la expresión estoica χωρέω δι' ὅλων, pero ambas tienen el mismo significado (*compenetración total*)<sup>72</sup>.

Stemmer observa en este uso de la teología del s. IV una línea de continuidad con la Sagrada Escritura. Ésta efectúa una *mezcla* (según el concepto estoico de mezcla que maneja Stemmer) de los nombres de las diferentes naturalezas de Cristo en ciertos pasajes. Por lo tanto expresiones de la piedad popular como *María, la que dio a luz a Dios* tendrían no sólo pleno derecho a enunciarse, sino una explicación dentro de la teología de la *mezcla* de naturalezas<sup>73</sup>. Sin duda, la Sagrada Escritura predica en algunos pasajes tanto la divinidad del hombre Jesús, como la humanidad del Hijo de Dios. Respecto a los modos de

predicar los nombres de las naturalezas, el Damasceno hace una extensa exposición en el capítulo 91 de la EF:

«El tercer modo es el que juntamente manifiesta a la única persona y muestra ambas naturalezas. Por ejemplo, *yo vivo por el Padre, y el que me coma vivirá por mí* (Jn 6, 58), también, *voy al Padre y ya no me veréis* (Jn 16, 10). Asimismo, *no habrían crucificado al Rey de la Gloria* (1 Co 2, 8), y *nadie ha ascendido al cielo si no aquél que descendió del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo* (Jn 3, 13), y las cosas semejantes»<sup>74</sup>.

Así pues, para Stemmer, en el s. IV el περιχώρῶ εἰς-intercambiarse de una naturaleza a otra (entendida como una mezcla de éstas) es fundamental para poder explicar algunos pasajes de la Sagrada Escritura y de la fe popular en Cristo.

Nosotros afirmamos con Stemmer que el Nacianceno relaciona περιχώρῶ εἰς con un cierto tipo de mezcla (esto a partir de los verbos con los que aparece combinado περιχώρῶ εἰς en paralelo). Este intercambio de las propiedades es un efecto de la unión (o *mezcla sin confusión*, si se quiere) de las naturalezas. La distinción que hace Prestige (el hecho de que en cuanto se trata de un efecto, περιχώρῶ εἰς no se puede identificar sin más con su causa, aunque sin duda se relaciona con ésta) probablemente es una distinción retórica.

Sin embargo, no cabe duda que el Nacianceno habla del intercambio de las propiedades de las naturalezas, y de las mismas naturalezas. Para el Damasceno son pocos los Padres que admiten que la unión de naturalezas en Cristo pueda ser descrita como una mezcla (κράσις, ver el pasaje sobre los tipos de unión al inicio de este capítulo). Esto se debe a que la idea común de mezcla conlleva la imagen de la confusión de las cosas que se mezclan entre sí<sup>75</sup>.

En síntesis, éstos son los verbos que Gregorio Nacianceno combina con la cadena περιχώρῶ εἰς ἀλλήλας:

ἀντικαθίσταμαι antiparalelo (oponerse / vertir)  
 περιτρέπομαι paralelo (volverse / cambiarse)  
 κινῶμαι paralelo (mezclarse / colocarse frente a)

Así pues, coincidimos con Stemmer en afirmar que el significado que Gregorio da a esta cadena es: *se intercambian unas con otras*. Este intercambio tendría que ver con un cierto concepto de mezcla, entendido como un *unirse sin confundirse* (recordemos la equivalencia dada por Hesiquio). También junto con Stemmer sostenemos que Gregorio Nacianceno se refiere al *intercambio, mezcla sin confusión o compenetración total* de las naturalezas. Sin embargo, nos parece que

la propuesta de Stemmer es arriesgada para el Nacianceno, ya que este Padre usa muy pocas veces, y de pasada, el verbo περιχωρέω. No obstante esto, ciertamente es el Nacianceno quien lo introduce en teología. Veremos más adelante las interpretaciones de este pasaje en Teodoro de Raithu y Máximo Confesor.

Por otra parte, J.P. Egan<sup>76</sup> afirma que el concepto de περιχώρησις trinitaria se encuentra ya en un pasaje de la Oración 31 del Nacianceno:

La divinidad existe indivisa en seres separados. Es como si fuese una única mezcla de luz que existiera en tres soles mutuamente interconectados. Ciertamente, cuando consideramos la divinidad, la primera causa, la monarquía, nos hacemos una imagen mental de la unidad completa. Pero cuando consideramos a los Tres en los que existe la divinidad, que derivan su ser eterno e igualmente glorioso de la primera causa, tenemos tres objetos de adoración<sup>77</sup>.

Este pasaje es re-elaborado por el Ps. Cirilo Alejandrino precisamente para ilustrar la unión de las personas divinas. Aparece también en la EF del Damasceno, como veremos después, usado explícitamente para ilustrar la περιχώρησις. El punto central de estas citas es que la divinidad existe en tres hipóstasis diferentes que son inseparables por la unidad en la *Primera Causa*. Sin embargo, como Egan afirma, en la primera ocasión que aparece la cadena *Primera Causa* se refiere a la divinidad considerada en común. En cambio, en la segunda ocasión, se referirá al Padre solamente, pues de lo contrario sería sugerir la existencia de una causa primigenia anterior al Padre, lo que es ciertamente impensable en el Nacianceno. La EF explicita este punto para hacer evidente que no se debe entender así.

#### β. Macario Egipcio (m. 390)

El diccionario de griego patristico de Lampe advierte que todas las obras atribuidas a este Padre parecen ser espúreas. Se pensaba que un hereje mesalianista habría difundido sus ideas valiéndose de la autoridad de este venerado Padre (que por otra parte es citado por san Juan Damasceno y por san Gregorio Palamas). Sin embargo, gracias a nuevos estudios, esta incertidumbre en relación con la autoría de los escritos atribuidos a Macasrio Egipcio ha sido abandonada. En una de sus obras (*De patientia et discretione*) aparece una vez el verbo περιχωρέω:

κύκλω γὰρ τῆς καρδίας τὸ κάλυμμα τοῦ σκότους περιχωρεῖ / el velo de las tinieblas va en derredor del (o circunda al) corazón<sup>78</sup>.

En este pasaje, el verbo περιχωρέω está construido con el mismo adverbio que usa Plutarco en la vida de Pompeyo y significa prácticamente lo mismo. Así pues, no tiene ninguna relación con el significado que le dan los otros Padres. Además, está empleado fuera del contexto cristológico. El uso teológico parece ser desconocido para san Macario. En todo caso, debido a ser una obra escrita en el s. IV, mal pudo conocer los usos contemporáneos del Nacianceno.

γ. Gregorio de Agrigento (m. 592)

Según Stemmer<sup>79</sup>, Gregorio de Agrigento es el primero de los Padres en usar el sustantivo verbal περιχώρησις. Antes de él, solamente conocemos el uso de Anaxágoras (s. V a.C.). Sin embargo, Gregorio de Agrigento usa περιχώρησις fuera del contexto cristológico.

ἡ πρὸς τὸ μὴ ὄν περιχώρησις / la rotación (el devenir?) hacia la nada<sup>80</sup>.

Es difícil que Máximo Confesor haya tomado el término περιχώρησις de Gregorio de Agrigento, porque son casi contemporáneos. Además, el sentido en que ambos lo usan es simplemente diverso. Es más probable, en cambio, que estos dos Padres encontraran el término en Anaxágoras, o bien que lo desarrollaran independientemente.

δ. Teodoro de Raithu (s. VII)

Teodoro sigue de cerca a Gregorio Nacianceno en una larga paráfrasis de su Epístola 101,

κιρναμένων οὖν τῶν τοιούτων φύσεων καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας καὶ ἐνώσεως κερνῶνται καὶ περιχωροῦσιν εἰς ἀλλήλας ὡσαύτως καὶ αἱ κλήσεις, καὶ γίνεται ἀμφοτέρα εἰς υἱὸς Θεοῦ τε ὁμοῦ καὶ ἀνθρώπου / ambas naturalezas se han mezclado e intercambiado una con otra debido a su cohesión y unión. Asimismo, las denominaciones se han mezclado e intercambiado una con otra. Ambas son un único Hijo tanto del mismo Dios como del hombre<sup>81</sup>.

Como vemos, Stemmer sigue la lectura que Teodoro de Raithu hace del Nacianceno, la que ya hemos discutido arriba. Teodoro afirma sin lugar a dudas que el proceso de mezcla e intercambio recíproco de naturalezas se refleja en el proceso paralelo seguido por las denominaciones (propiedades o nombres). Insistimos con Stemmer

que el *mezclarse* de las naturalezas tiene un sentido técnico: es una mezcla sin confusión, en el que cada miembro de la mezcla conserva sus propiedades particulares, porque es simplemente un sin-sentido hablar de una naturaleza compuesta.

Ahora bien, es claro que el proceso de unión, según Teodoro, se describe como un mezclarse (κινῶσθαι) y también como un intercambiarse recíproco (περιχωρεῖσθαι εἰς ἀλλήλας). Es decir, podríamos entender aquí dos componentes del proceso, una estable (la mezcla sin confusión) y otra activa (el intercambio). Pero este intercambio recíproco ya no es el modo en que se hace la unión de naturalezas en Cristo (como entendemos que Máximo Confesor afirmará), sino que este intercambio es la unión misma. En esta línea, el Damasceno afirmará explícitamente, un siglo después de Teodoro, que la περιχώρησις (el intercambio) es la ἔνωσις (la unión).

ε. Máximo Confesor (m. 662)<sup>82</sup>

Máximo comenta este mismo pasaje de la Epístola 101 de Gregorio Nacianceno:

οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα ἔδρασεν, ἢ γὰρ ἄνθρωπος, οὔτε κατὰ ἄνθρωπον τὰ ἀνθρώπινα, ἢ γὰρ καὶ Θεὸς· ὅθεν θαυμαστῶς ὁ θεῖος Γρεγόριος ὁ θεολόγος φησί, κινναμένων, ὡσπερ τῶν φύσεων, οὕτω δὲ καὶ τῶν κλησέων, καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας / La divinidad no obró como Dios porque era hombre, ni tampoco la humanidad obró como hombre porque era Dios. Por lo cual el divino Gregorio dijo admirablemente que «al haberse mezclado e intercambiado una con otra las naturalezas, así también [ocurre con] las denominaciones»<sup>83</sup>.

En este pasaje, Máximo afirma que en Cristo concurren dos naturalezas en un mismo sujeto, y ya que es el sujeto el que actúa, lo hace tanto como Dios que como hombre. Para apoyar este hecho, Máximo apela al testimonio de Gregorio Nacianceno. Recordemos que Máximo responde a las últimas herejías cristológicas. Éstas eran variantes del monofisismo y declaraban que en Cristo existía una única voluntad (el monotelismo) o una única actividad (el monoenergetismo): la divina.

ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου,... συμφεῖσαν δεικνὺς τῇ θεϊκῇ δυνάμει τὴν ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν· ἐπειδὴ ἡ φύσις ἀσυγχύτως ἐνωθεῖσα τῇ φύσει δι' ὅλου περικεχώρηκε, μηδὲν ἀπόλυτον παντάπασιν ἔχουσα καὶ τῆς ἐνωμένης αὐτῇ καθ' ὑπόστασιν κεχωρισμένον θεότετος / lo propio del hombre obra por encima del hombre,... [por lo que] es

evidente que la actividad humana se combina con la potencia divina. Una vez que la naturaleza [humana] ha sido unida sin ninguna confusión con la naturaleza [divina], la penetró en su totalidad. [Pero] de ningún modo fue independiente en absoluto, ni se alejó de la divinidad, que está unida a ella hipostáticamente<sup>84</sup>.

Nos encontramos por primera vez en el griego de los Padres con la cadena περιχώρησις διὰ. Esta *penetración* de la naturaleza humana en la divina, por supuesto, no ocurre a partir de la naturaleza humana. El Damasceno al explicar la περιχώρησις en el ámbito cristológico lo afirmará explícitamente. Para dejar aún más claro este sentido, entendemos la conjunción causal ἐπειδὴ como una condición: *una vez que*. Por lo tanto, una vez que ha sido unida (en voz pasiva, por lo que se sobreentiende que el sujeto agente es Dios) la naturaleza humana con la divina en la hipóstasis del Verbo, la naturaleza humana penetra toda la divinidad. La περιχώρησις es el modo como se realiza la unión de naturalezas en Cristo. Una no anula a la otra, sino que se compenetran recíprocamente: están unidas, pero se diferencian<sup>85</sup>. Frente a los monotelitas y monoergetistas, que afirman que la humanidad no actúa en Cristo, Máximo afirma que la humanidad no sólo subsiste en la divinidad de Cristo, sino que la atraviesa completamente en virtud de la unión hipostática.

καὶ ἐπὶ τοῦ κατὰ προφορὰν δὲ λόγου ὡσαύτως, καὶ τὴν ἐγκειμένην τῷ λόγῳ ὁρῶμεν ἔννοιαν καὶ τὸν ὑποκείμενον τῇ ἐννοίᾳ λόγον καὶ τὴν αὐτῶν δι' ὅλου εἰς ἄλληλα περιχώρησιν· καὶ οὔτε τῇ διαφορᾷ αὐτῶν τὸ διάφορον τῶν προσώπων συνεισάγεται, οὔτε ἄκρα ἐνώσει τὸ συγκεχυμένον / e igualmente ocurre en el verbo [humano] durante su enunciación. Observamos tanto el pensamiento que está en el verbo, como el verbo que sirve de sustrato al pensamiento, y asimismo, observamos la *compenetración* total de uno a otro de ellos. Pero ni la diferencia de los sujetos se introduce por una diferencia entre ellos, ni tampoco se introduce una confusión por la unión máxima [en que se encuentran]<sup>86</sup>.

Para Máximo, pues, la περιχώρησις en Cristo implica una compenetración total de ambas naturalezas; pero esta compenetración no lleva a una confusión. Aún cuando Máximo se refiere a Gregorio Nacianceno en el uso de περιχωρέω; sin embargo, al combinar esta expresión con la cadena δι' ὅλου cambia su significado. Esta cadena nos recuerda de modo explícito la descripción de mezcla en el filósofo estoico Alejandro de Afrodisia, citado más arriba. Por lo tanto, lo

que en Gregorio Nacianceno significaba *un intercambiarse*, en Máximo lo debemos traducir como *una compenetración total*. Sin embargo, Máximo evita usar el término κιννώω (mezclar) que Gregorio empleaba. Veremos que el significado que le dará el Damasceno reflejará mejor la doctrina de Calcedonia sobre Cristo, y a partir de ésta, se internará en el misterio de la Trinidad.

Por último, debemos indicar que Máximo emplea el término περιχώρησις en otro contexto, para indicar el movimiento de la fe hacia su objeto.

El objeto de la fe es la revelación verdadera de lo que ha sido creído. Pero la revelación verdadera de lo que ha sido creído es la *perichóresis* inefable de lo que se tiene creído según la proporción de fe en cada uno. La *perichóresis* de lo que se tiene creído se establece como el retorno hacia el propio principio conforme al objeto de los que han creído<sup>87</sup>.

Disandro afirma que en este contexto περιχώρησις se aproxima a su significado original en Anaxágoras de *rotación*, un retorno cíclico al origen<sup>88</sup>. En nuestra opinión, en cambio, este uso de περιχώρησις también es una intercompenetración: Máximo bosqueja aquí la unión por la fe del creyente con Dios.

#### 4. Juan Damasceno (Ps. Cirilo Alejandrino)

Antes de exponer las cadenas que aparecen en la EF recordemos las imágenes que usa el Damasceno para explicar éstas. Con respecto a la περιχώρησις en la Trinidad, usa la imagen de Gregorio Nacianceno: tres soles concéntricos que irradian la misma luz<sup>89</sup>. En cambio, con respecto a la περιχώρησις cristológica, el Damasceno usa tanto la imagen del sol que, *si bien nos hace partícipe de sus energías, él permanece, en cambio, sin parte en lo nuestro*<sup>90</sup>, como aquella otra imagen de la Sabiduría a la que ya nos referimos, la cual *atraviesa todas las cosas con sutilidad*<sup>91</sup>. Estas imágenes nos indican que nos encontramos ante dos conceptos diferentes, aunque relacionados. Sin embargo, el término (περιχώρησις) es el mismo. Un concepto será *dinámico* y otro *estático*, si se nos permite usar estas expresiones un tanto vagas para una primera aproximación a dichos conceptos.

A pesar de que el Damasceno usa el mismo término para describir las dos uniones (de las dos naturalezas en la Persona divina del Verbo, y de las tres Personas divinas en la única naturaleza de Dios), las cadenas de las que forma parte el término περιχώρησις son diferentes. Las

examinaremos todas. Seguiremos el modo de exponer del Damasceno, que empieza en la EF con la περιχώρησις aplicada a la Trinidad.

a) *Trinidad y Περιχώρησις*

En la EF ocurren tres pasajes en los que περιχώρησις se refiere a la Trinidad (EF 8, 14 y 91). En todos estos casos περιχώρησις se combina con la cadena εν ἀλλήλοις. Ya hemos dicho que esta cadena indica un cierto contenido o posesión estable. Este matiz resultará más evidente al examinar los pasajes en los que περιχώρησις εν ἀλλήλοις aparece usada en un contexto cristológico.

El primero de estos pasajes lo encontramos en el extenso capítulo de la EF dedicado a la Trinidad, y que reproduce lo dicho por el Pseudo Cirilo:

ἐνοῦνται γὰρ, ὡς ἔφημεν, οὐχ ὥστε συγχεῖσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων· καὶ τὴν ἐν ἀλλήλοις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύσεως / En efecto, como decíamos, se unen no como si se confundiesen, sino como quienes se contienen unos a otros. Poseen la *compenetración* de unos en otros sin ninguna fusión ni mezcla<sup>92</sup>.

Este pasaje tiene un paralelo, según la edición crítica de Kotter, en el *De divinis nominibus* del Ps. Dionisio, que dice: *las personas divinas son fuente de unidad por cuanto están supraesencialmente unidas en un todo, sin que se confundan las propias diferencias*<sup>93</sup>. Mientras que el pasaje del Ps. Dionisio habla de *unidad* solamente, la EF se refiere tanto a la unidad como a la περιχώρησις. En realidad, la περιχώρησις es otra forma de describir la unidad recíproca de las personas divinas. En ambos autores la *unidad* (y la περιχώρησις en el Damasceno) se opone a la *confusión*. Pero la EF se distancia explícitamente de la formulación estoica (que propone, por ejemplo, una *mezcla sin confusión* entre alma y cuerpo) al afirmar explícitamente que no existe ni fusión ni mezcla en la divinidad. El lenguaje de la EF puede tener menos profundidad filosófica que el de Máximo, pero gana en claridad expositiva al acercarse más al hecho de experiencia cotidiana: toda mezcla conlleva una confusión de sus componentes. Esta aproximación al modo de hablar y de entender popular sigue la línea ya marcada por Calcedonia.

Seguidamente, la EF ilustra esta exposición de la unidad trinitaria con la imagen de los tres soles que, como hemos dicho, es una extensa paráfrasis de un pasaje de Gregorio Nacianceno:



La divinidad existe indivisa en seres separados (ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις), y si es necesario decirlo en pocas palabras, la divinidad es una, como una es la combinación (σύγκρασις) y unión (συνάφεια) de la luz en tres soles que se contienen mutuamente sin separación. En efecto, tenemos una visión de la unidad cuando consideramos la divinidad y la primera causa, la monarquía y la unidad, y por decir así, la igual voluntad y movimiento de la divinidad, así como la igualdad de esencia, poder, actividad y señorío<sup>94</sup>. Pero nos prosternamos ante la Trinidad cuando la divinidad es considerada con relación a aquellos en los cuales existe, o, para hablar con mayor exactitud, aquello que la divinidad es. En efecto, las hipóstasis [*del Hijo y del Espíritu*]<sup>95</sup> son eternas y continuamente a partir de la Primera Causa, y con la misma gloria<sup>96</sup>.

Recordemos que según Egan<sup>97</sup>, el pasaje del Nacianceno que es aquí parafraseado contiene el concepto de περιχώρησις trinitaria aun cuando no mencione explícitamente el término. Este concepto, ilustrado por la imagen de los tres soles, Egan lo encuentra en la afirmación que *la divinidad existe indivisa en seres separados*. Este modo de hablar en la EF es bastante peligroso, ya que esta cadena podría ser mal interpretada. Recordemos que el error del triteísmo estaba bastante extendido en los ss. VII-VIII entre algunas comunidades cristianas. Dicha herejía afirmaba la existencia real de tres hipóstasis separadas (de hecho eran entendidas como tres dioses) y una existencia meramente lógica de la común esencia divina. Probablemente por esto, para no dejar lugar a dudas al respecto, la EF reedita el pasaje del Nacianceno, y afirma explícitamente que la divinidad no sólo existe en las tres hipóstasis separadas (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης ἦ), sino que es estas hipóstasis (ὅ ἡ θεότης).

Aunque Kotter no lo señala en la edición crítica de la EF para este pasaje, el Ps. Dionisio usa también la misma imagen de la luz para ilustrar aquella unidad sin confusión que ya hemos citado antes:

*Un ejemplo familiar que entre por los ojos: la luz de varias lámparas en una casa se compenetra a la vez que cada una permanece distinta* (φῶτα λαμπτήρων ὄντα ἐν οἴκῳ ἐνὶ, καὶ ὅλα ἐν ἀλλήλοις ὅλοις ἐστίν, ἀκραιφνῆ καὶ ἀκριβῆ τὴν ἀπ' ἀλλήλων ἰδικῶς ὑφιστοιμένην ἔχει διάκρισιν). *Hay distinción en la unidad, y unidad en la distinción* (ἠνωμένα τῇ διακρίσει, καὶ τῇ ἠνώσει διακριμένα). *Aunque haya muchas lámparas en la casa, una sola es la luz sin diferencia: todas ellas producen un solo resplandor*<sup>98</sup>.

La traducción de Martín-Lunas es mejor que el original. El griego dice simplemente que *todas las luces están completamente unas en otras*, mientras que el traductor se adelanta a los hechos y traduce el verbo *ser*

/ *estar en por compenetrar*. Sin embargo, éste es el sentido correcto de esa expresión, que aparece también en la EF<sup>99</sup> como tendremos ocasión de ver dentro de poco. Por otra parte, si podemos ver pre-anunciado el concepto de περιχώρησις trinitaria en la expresión del Nacianceno *la divinidad existe indivisa en seres separados*, otro tanto podríamos afirmar de la expresión *hay distinción en la unidad, y unidad en la distinción* del Ps. Dionisio. (Sin embargo, nosotros traduciríamos este pasaje mejor como *existe unidad por la distinción, y distinción por la unidad*, que coincide con la posición del Damasceno en la EF). Empero, todas estas intuiciones son matices complementarios. No podemos hablar todavía de un concepto claro de περιχώρησις trinitaria, porque no existe un término que lo exprese ni en el Nacianceno, ni en el Ps. Dionisio. En cambio, en la EF, aunque use las imágenes y las expresiones de teólogos anteriores, sí podemos hablar de un concepto, y no de una mera noción, porque existe el término para expresarlo. En nuestro análisis estructural suponemos que el lenguaje es un espacio de tres dimensiones: imagen-término-concepto. Si falta alguna de éstas, no se puede hablar con propiedad de un mensaje transmitido, sino de una mera intuición.

Así pues, la imagen de la luz que proviene de diferentes fuentes, la cual se compenetra sin confusión, ilustra tanto la comunidad de esencia entre las personas divinas (la luz de las fuentes es la misma) como la distinción real entre éstas (las lámparas y los soles permanecen distintos aunque la luz que den sea la misma). Esta imagen falla en cambio si es llevada más allá de lo que da de sí, pues cada sol y cada lámpara sin duda tienen un origen (*una causa*) diverso. Por esto, en el pasaje citado de la EF debemos entender la cadena *Primera Causa* de modo distinto en cada una de las dos ocasiones en que aparece. En la primera ocasión se referirá a la divinidad en común, mientras que en la segunda se trata del Padre solamente. Esto ya lo indicamos al tratar el pasaje paralelo en la obra del Nacianceno. En algún manuscrito de la EF esto se afirma de modo explícito.

El siguiente pasaje que aparece en la EF relacionado con la περιχώρησις tiene un paralelo también con la anterior cita del Ps. Dionisio:

Ἡ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων μονή τε καὶ ἴδρυσις· ἀδιάστατοι γὰρ αὐταὶ ἀνεκφοίτητοι ἀλλήλων εἰσιν ἀσύγχυτοι ἔχουσαι τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν, οὐχ ὥστε συναλείφεσθαι ἢ συγγείσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων / Existe una permanencia y una inhabitación de unas en otras de las hipóstasis, porque las hipóstasis son continuas e

indivisibles unas de otras, y no tienen una *compenetración* confusa de unas en otras, pues no están contraídas ni mezcladas, sino de tal modo que se contienen unas a otras<sup>100</sup>.

De esta permanencia (μονή) e inhabitación (ἴδρυσις) ya hablaba el Pseudo Dionisio:

[la unidad de la divina esencia] es permanencia e inhabitación, si se puede decir esto, de las personas divinas, las cuales son [a su vez] principio de unidad, por cuanto están supra esencialmente unidas en todo sin que se confundan las propias diferencias (ἡ ἐν ἀλλήλαις, εἰ ὄτω χρῆ φάναι, τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μονή, καὶ ἴδρυσις, ὀλικῶς ὑπερηωμένη, καὶ οὐδεὶ μέρει συγκεχυμένη)<sup>101</sup>.

Vemos aquí que el Damasceno se distancia de Gregorio de Nacianzo y se aproxima al Ps. Dionisio. Por un lado, el Nacianceno<sup>102</sup> afirma que *las tres hipóstasis tienen una naturaleza, Dios; pero la unión es el Padre* (Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός· Ἐνωσις δὲ ὁ Πατήρ). En cambio, el Pseudo Dionisio en una frase de construcción bastante complicada, sostiene que las tres personas son principio recíproco de unión. Esto lo expresa de un modo más claro el Damasceno a través del concepto de περιχώρησις.

Como afirma Prestige<sup>103</sup>, es evidente que en este pasaje la EF usa περιχώρησις-compenetración como un sinónimo de unidad, pues daría lo mismo decir tanto que «no tienen una *compenetración* confusa», como que «no tienen una *unidad* confusa». Son precisamente los adjetivos que recuerdan la cristología de Calcedonia, los que ahora describen la unidad divina como una realidad inconfusa y distinta cuando se combinan con περιχώρησις. También se combina con los sustantivos *permanencia* (μονή) e *inhabitación* (ἴδρυσις), que junto con περιχώρησις buscan expresar de modo afirmativo la unidad estable y permanente de las tres personas divinas<sup>104</sup>.

Por otra parte, Stemmer sostiene que en el Damasceno la περιχώρησις trinitaria es un resultado de la unidad<sup>105</sup>. Nosotros, en cambio, pensamos que la περιχώρησις trinitaria no se trata de un efecto de la unidad, ni tampoco que sea un simple sinónimo de la unidad misma. Sostenemos que, en el conjunto de la obra del Damasceno (EF incluida), la περιχώρησις trinitaria se refiere al modo como ocurre la unidad divina de personas.

Porque el Hijo está en el Padre y en el Espíritu, el Espíritu en Padre y en Hijo, y el Padre está en Hijo y Espíritu, no produciéndose ninguna

fusión, ni mezcla, ni confusión<sup>106</sup>. También lo propio del movimiento es uno e idéntico, porque una es la exultación y uno el movimiento de las tres hipóstasis. Lo que es imposible en la naturaleza creada<sup>107</sup>.

Así pues, la περιχώρησις trinitaria, entendida como una *compene-tración estable e inconfusa*, expresa el modo de la unidad divina de personas: la unión de Personas indivisible y distinta a la vez (el *estar unas en otras* se contraponen tanto al existir separada y sucesivamente, como al existir confundidas y mezcladas). Debido a esto, el pasaje anterior de la EF (que sigue y explica a aquél otro que relaciona la *inhabitación* y la *permanencia* con la περιχώρησις) se refiere a las personas divinas que están unas en otras sin ningún tipo de mezcla o confusión para describir como ha de entenderse tal περιχώρησις<sup>108</sup>. En esta exposición enumerativa de la περιχώρησις (*el Hijo está en Padre y Espíritu, el Espíritu en...*) no podemos dejar de ver una alusión a Jn 14, 11:

Ἐγὼ ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοί / *Yo estoy en el Padre y el Padre en mí.*

La construcción gramatical es idéntica: una serie de oraciones copulativas con el verbo *ser / estar* tácito construidas alrededor de la preposición *ἐν*. Sin embargo Stemmer<sup>109</sup> afirma que este concepto de περιχώρησις trinitaria construido con la preposición *ἐν* debido a su índole estática y quiescente toma su origen de una influencia neoplatónica. De nuevo, como ya dijimos al comentar la imagen de la Sabiduría divina, nos parece posible dicha lectura filosófica de la EF; sin embargo, el parentesco gramatical y conceptual con la estructura neotestamentaria que citamos arriba resulta más obvio y cercano.

El tercer pasaje de la EF que se refiere a la περιχώρησις trinitaria aparece en el libro cuarto, en un capítulo dedicado a las propiedades de Cristo, esto es, a los modos de decir que tiene la Sagrada Escritura con relación a Cristo:

Τὰ δὲ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων περιχώρησιν ὡς τῷ Ἐγὼ ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοί / [entre las cosas que se dicen de Cristo en la Sagrada Escritura que nos lo muestran antes de su encarnación podemos señalar] aquello que se refiere a la compenetración de las hipóstasis divinas de unas en otras, como en aquél *yo estoy en el Padre y el Padre en mí*<sup>110</sup>.

Así pues, la EF de un modo explícito relaciona la περιχώρησις trinitaria con el modo de decir de Jn 14, 11. Pero también lógica-

mente no puede ser de otro modo. Si las hipóstasis divinas no están unas en otras, entonces se encuentran separadas y hablaríamos por esto de tres dioses diferentes:

οὔτε γὰρ τοπικὴν διάστασιν ὡς ἐφ' ἡμῶν δυνάμεθα ἐπὶ τῆς ἀπεριγράπτου λέγειν θεότητος: ἐν ἀλλήλαις γὰρ αἱ ὑποστάσεις εἰσὶν, οὐχ ὥστε συγχέσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων κατὰ τὸν τοῦ Κυρίου λόγον· Ἐγὼ ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοί / Así pues, tampoco podemos hablar de una división local en la divinidad no-circunscrita, como se da en nosotros, porque las hipóstasis existen unas en otras, no como si se confundiesen, sino como quienes se poseen, según las palabras del Señor: Yo estoy en el Padre y el Padre en mí<sup>111</sup>.

Vemos aquí los dos elementos de Calcedonia aplicados a la Trinidad: las hipóstasis divinas están unas en otras (lo que indica su inseparabilidad ἀχωρίστως) y de modo inconfuso (ἀσυγχύτως). De no existir la compenetración-περιχώρησις perfecta de unas en otras de las hipóstasis divinas, estas hipóstasis se limitarían recíprocamente<sup>112</sup>. No se trata de una forma material y burda de concebir la divinidad, aunque la EF lo dice con una simplicidad que desarma: en el mismo lugar en que estuviera un [dios] no podría estar otro<sup>113</sup>. De existir varios seres divinos distintos y sin compenetración recíproca (esto es, sin περιχώρησις trinitaria) estarían circunscritos unos por otros: serían su propio límite. Sin duda, así como un ser material está delimitado por otros seres materiales, un ser espiritual lo está por otros seres espirituales, y un ser divino por otro ser divino. Por lo demás, tres dioses circunscritos son menos que un Dios incircunscripto: ni siquiera son dioses. Por esto, como dijimos en su momento, Martín-Lunas traduce bien la cadena *ser / estar* en del Ps. Dionisio al convertirla en *compenetrar*.

Para ilustrar esta necesaria compenetración recíproca de las personas divinas, la EF recurre a una imagen antropológica:

καὶ τὴν ἀνεκφοίτητον ἴδρυσιν ὡς Λόγος, σοφία καὶ δύναμις, καὶ ἀπαύγασμα / Observemos asimismo la inhabitación inseparable, en cuanto Verbo<sup>114</sup>, sabiduría y potencia<sup>115</sup>, además de esplendor<sup>116</sup>. Sin duda el Verbo existe en la mente (aún cuando me refiera al Verbo esencial), e igualmente la sabiduría, [del mismo modo] como existe la potencia en lo potente y el esplendor en la luz: habitan y brotan de modo inseparable de ellas<sup>117</sup>.

En el hombre no es posible imaginar un verbo mental separado de la mente que lo ha concebido. El Hijo es el Verbo del Padre, su Sabi-

duría, su Esplendor, con lo que el Hijo tiene su inhabitación (ἵδρυσις) en el Padre.

### b) *Cristología y Περιχώρησις*

En la EF, son más de diez los pasajes que se refieren a la περιχώρησις cristológica. Dos de ellos se refieren al origen de esta compenetración al usar la cadena περιχώρησις ἐκ:

Ἡ δὲ περιχώρησις οὐκ ἐκ τῆς σαρκός, ἀλλ' ἐκ τῆς θεότητος γέγονεν / No obstante esto, la compenetración ocurre a partir de la divinidad y no a partir de la carne porque es imposible que la carne penetre a través de la divinidad. Ἄλλ' ἡ θεία φύσις ἀπαξ περιχωροῦσα διὰ τῆς σαρκός ἔδωκε καὶ τῇ σαρκὶ τὴν πρὸς αὐτὴν ἄρρητον περιχώρησιν, ἣν δὴ ἔνωσιν λέγομεν / En cambio, la naturaleza divina, una vez que hubo penetrado a través de la carne, dio a la carne la inefable compenetración para con la naturaleza divina, a la cual llamamos unión<sup>118</sup>.

Es significativo que en este pasaje se identifica la περιχώρησις con la unión hipostática. Sobre esto regresaremos más adelante. Además, de modo explícito se establece que en Cristo esta περιχώρησις se origina exclusivamente a partir de la divinidad (περιχώρησις ἐκ τῆς θεότητος γέγονεν). Es evidente que la carne no tiene poder para alcanzar y penetrar la naturaleza divina. Aquí y en el siguiente pasaje nos encontramos con la cadena περιχωρέω διὰ:

Ἴστέον δὲ, ὥς, εἰ καὶ περιχωρεῖν ἐν ἀλλήλαις τὰς τοῦ κυρίου φύσεις φάμεν, ἀλλ' οἶδαμεν, ὥς ἐκ τῆς θείας φύσεως ἡ περιχώρησις γέγονεν· αὕτη μὲν γὰρ διὰ πάντων διήκει, καθὼς βούλεται, καὶ περιχωρεῖ, δι' αὐτῆς δὲ οὐδέν / Pero es de saberse que, aunque afirmamos que las naturalezas del Señor se compenetran una en otra, sin embargo, conocemos que es a partir de la naturaleza divina que se origina esta compenetración. Pues ésta atraviesa y penetra a través de todas las cosas, según lo desea; pero a través de ella, nada<sup>119</sup>. La divinidad hace partícipe a la carne de sus propias glorias, permaneciendo ella impasible y sin parte en las pasiones de la carne. Pues si el sol nos hace partícipes de sus propias energías, y permanece él sin parte en lo nuestro, cuánto más el Creador y Señor del sol<sup>120</sup>.

La cadena περιχωρέω διὰ indica una acción de la divinidad, figurada en la Sabiduría divina. Si la Sabiduría al penetrar con sutileza a través de todo, también lo ha creado todo, entonces la naturaleza di-

vina crea la carne al penetrarla, y la hace partícipe (μεταδίδωμι) de sus propiedades (aunque aquí el término es ἀρχήματα, *glorias*).

No debe pensarse, en cambio, que esta participación de propiedades entre las naturalezas de Cristo (la cual es implicada por la περιχώρησις) lleve a una confusión de éstas, o bien a una trasmutación o a una mezcla de una naturaleza en otra. Como en el caso de la unión de las Personas en la Trinidad, el concepto de περιχώρησις tiene también aquí un significado de unidad estable e inconfusa. La participación o comunicación de propiedades es lo que la EF llama *el modo del intercambio* (ὁ τῆς ἀντιδόσεως τρόπος). Sin embargo, el sujeto que actúa tanto en una como en otra naturaleza es el Verbo, y no alguna de las naturalezas:

El Verbo se apropió de la humanidad, pues suyo es aquello que pertenece a su santa carne: Ο Λόγος μεταδιδοῖ τῇ σαρκὶ τῶν ἰδίων κατὰ τὸν τῆς ἀντιδόσεως τρόπον διὰ τὴν εἰς ἄλληλα τὸν μερῶν περιχώρησιν καὶ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν / Así pues, el Verbo hace partícipe a la carne de sus propiedades, según el modo de intercambio, a través de la compenetración de unas partes a otras, y a través de la unión hipostática. En efecto, era uno y el mismo aquél que siendo a la vez divino y humano «obra en cada forma en comunión con la otra»<sup>121</sup>. Por lo tanto, se dice en verdad que el Señor de la Gloria fue crucificado<sup>122</sup>; sin embargo, no padeció su naturaleza divina. También se confiesa que el Hijo del hombre estaba en el cielo antes de la pasión<sup>123</sup>, como dijo el mismo Señor<sup>124</sup>.

Así pues, las naturalezas divina y humana permanecen distintas y diferenciadas una de otra, pero en la persona del Verbo se puede predicar una y otra, y los atributos de ambas. Por esto, la unión hipostática (o περιχώρησις) es real. Una vez efectuada, el Verbo obra siempre en una naturaleza conjuntamente y en armonía con la otra. Si ocurriera una confusión o una mezcla de naturalezas o de sus propiedades, se originaría una naturaleza distinta, diferente de las dos simples con las que ha sido compuesta. La EF define en otro pasaje este modo de intercambio el cual es implicado necesariamente por la περιχώρησις:

Καὶ οὗτος ἐστὶν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν / Y este es el *modo del intercambio*: cada naturaleza intercambia con la otra las propiedades a través de la identidad de hipóstasis, y a través de la *compenetración* de una a otra. Según esto, podemos decir sobre Cristo: *Este Dios nuestro fue visto en la tie-*

*rra y conversó con los hombres*<sup>125</sup>. También, este hombre es increado, impasible e incircunscripto<sup>126</sup>.

Así pues, las naturalezas tienen como sujeto a la misma persona (*identidad de hipóstasis*) en la que se unen sin confusión (*compenetración de una a otra*). Vemos además que el hombre Cristo participa también de los atributos negativos de la divinidad (*increado, impasible, no-circunscripto*), una de cuyas características es el no ser participables por las criaturas. No quiere decir esto que su naturaleza humana sea increada, o impasible o incircunscripta (error que el Damasceno condenará en la EF<sup>127</sup>), sino que la hipóstasis de este hombre es increada, impasible e incircunscripta.

En la EF, como ya hemos señalado, esta participación recíproca que cada naturaleza tiene en las propiedades de la otra se debe a la unión de naturalezas en la persona del Verbo, y no a una confusión o mezcla de éstas. En otro pasaje de la EF esto resulta más explícito:

Sin embargo, afirmamos que se conservan las dos naturalezas también después de la unión en la única hipóstasis compuesta, es decir, estas naturalezas y sus atributos naturales existen en verdad en el único Cristo. Ciertamente están unidas sin confusión y se diferencian. También se enumeran de modo indivisible. Lo mismo que las tres hipóstasis de la santa Trinidad están unidas sin confusión, se distinguen y también se enumeran de modo indivisible. El número no produce en éstas ni división, ni separación, ni enajenación, ni dispersión (pues reconocemos un único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo). Del mismo modo también están unidas las naturalezas de Cristo, pero unidas sin confusión. Καὶ εἰ ἐν ἀλλήλαις περιχωροῦσιν, ἀλλὰ τὴν εἰς ἀλλήλας τροπὴν τε καὶ μεταβολὴν οὐ προσίενται / Si bien se compenetran una en otra; sin embargo no aceptan ni el convertirse ni el cambiarse de una a otra. En efecto, cada una guarda inmutable la propiedad natural de sí misma<sup>128</sup>.

Es significativo que la EF use en el anterior pasaje el ejemplo de la unión de personas en la Trinidad para ilustrar la unión de naturalezas en la persona del Verbo. Esta es una de las innovaciones que la EF explota con mayor fortuna. Además, en este pasaje podemos observar que la cadena con la que περιχώρησις se combina, ha cambiado. Ya no se trata de περιχωρέω εἰς ἀλλήλας sino de περιχωρέω ἐν ἀλλήλαις, como en el caso de la Trinidad. Este cambio de cadena pone un énfasis mayor en la inmutabilidad de las naturalezas, pues éstas permanecen distintas y sin confusión después de la unión (o περιχώρησις), porque seguidamente se niega el cambio o transmutación de una na-



turaliza a otra (τὴν εἰς ἀλλήλας τροπὴν τε καὶ μεταβολὴν οὐ προσίενται). También, con la preposición ἐν se implica la estabilidad de la unión hipostática, pues la cadena que usa la preposición εἰς significa más bien un cierto cambio y mutación.

La EF insiste en que esta περιχώρησις-compenetración no sólo no lleva a una confusión de naturalezas, sino que también las características de estas naturalezas permanecen distintas:

Ἡνωμένοι γὰρ καθ' ὑπόστασιν καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσαι ἀσυγχύτως ἦνονται, τὴν οἰκείαν ἐκάστη φυσικὴν διαφορὰν διασώζουσα / Sin duda se unen de modo inconfuso por unirse hipostáticamente y por tener la compenetración de una en otra, con lo que cada una conserva la diferencia natural propia<sup>129</sup>.

Recordemos que una naturaleza se reconoce por su actividad (ἐνέργεια), que es única y característica para cada naturaleza, y por sus propiedades (τὰ ἴδια). Si las naturalezas intercambiaran de hecho estas actividades y propiedades, y no según aquel cierto modo de intercambio en la hipóstasis que mencionamos, o bien, si perdiesen alguna de estas propiedades, entonces, las naturalezas cambiarían y se trataría de una mezcla confusa de naturalezas y no de una περιχώρησις-compenetración:

Ταῦτα γὰρ οὐ κατὰ μεταβολὴν φύσεως, ἀλλὰ κατὰ τὴν οἰκονομικὴν ἔνωσιν, τὴν καθ' ὑπόστασιν λέγω, καθ' ἣν ἀδιασπástως τῷ Θεῷ Λόγῳ ἦνεται, καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις τῶν φύσεων περιχώρησιν / Esto ocurre no por la transformación de la naturaleza, sino por la unión económica (me refiero a aquella según la hipóstasis), por la cual [la carne] se une inseparablemente al Verbo de Dios, y por la *compenetración* recíproca de las naturalezas, como dijimos en la ignición del hierro. Así como confesamos que la encarnación ocurrió sin transformación ni cambio, así también opinamos que ocurrió la divinización de la carne... En verdad, tampoco la carne divinizada cambió la propia naturaleza, ni las propiedades naturales de ésta. En efecto, después de la unión han permanecido inconfusas las naturalezas y las propiedades de éstas se mantienen sin mutilaciones<sup>130</sup>.

Aquí el Damasceno no hace sino sacar las consecuencias, a la luz de Calcedonia, de las palabras de su teólogo preferido, Gregorio de Nacianzo, al que había citado inmediatamente antes: «De los cuales, uno divinizó, y otro fue divinizado», y «me animo a decir, fue hecho igual a Dios»<sup>131</sup> y «se hizo hombre quien ungió, y Dios, el que era ungió»<sup>132</sup>. Gregorio habla aquí de dos sujetos por motivos puramente

de exposición, pues el sujeto es único: el Verbo de Dios hecho hombre. El Damasceno, con un lenguaje más desarrollado y exacto, puede enunciar la doctrina con claridad meridiana: son las naturalezas, divina y humana, las que se han *compenetrado* en un único sujeto.

α) La actividad teándrica (divino-humana) de Cristo

Armado con esta herramienta positiva para describir la unión hipostática, la EF (que en esta explicación sigue a Máximo) puede dar una interpretación ortodoxa a la actividad teándrica de Cristo, que fue postulada por Dionisio. Tal como la enuncia Dionisio en su carta 4, este nuevo tipo de actividad podría ser entendido de modo monofisita. Si una naturaleza se revela por su actividad, una actividad *teándrica* (divino-humana) implicaría una única naturaleza en Cristo, diferente tanto de la humanidad como de la divinidad:

El bienaventurado Dionisio no destruye las actividades de las naturalezas al afirmar cierta nueva actividad teándrica (divino-humana) en Cristo mientras habitó con nosotros<sup>133</sup>. Ésta es una única actividad producida a partir de las actividades humana y divina. Sin duda, de este modo también podríamos afirmar una nueva naturaleza producida a partir de la divina y de la humana, pues de quienes la actividad es una, también la esencia de éstos será una, según los santos Padres. En cambio, Dionisio quería mostrar el modo nuevo e inefable de la manifestación de las energías naturales de Cristo que necesariamente ocurre (τῷ ἀπορρήτῳ τρόπῳ τῆς εἰς ἄλληλα τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχώρησεως προσφόρως) por el modo inefable de la compenetración de una a otra de las naturalezas de Cristo. También quería mostrar su extraña y maravillosa vida en cuanto hombre, la cual era desconocida por la naturaleza de los seres, así como el modo del intercambio conforme a la inefable unión<sup>134</sup>. Porque no afirmamos que las actividades hayan estado separadas, ni tampoco que las naturalezas actuaran separadamente, sino que cada una ha obrado lo que poseía como propio conjuntamente con la participación de la otra. Porque ni lo humano ha obrado humanamente (pues no era un hombre inerte) ni tampoco lo divino como Dios solamente (pues no era un Dios desnudo), sino que era Dios y hombre igualmente<sup>135</sup>.

Esta actividad teándrica ocurre por el *modo de la compenetración*, y da a conocer *el modo del intercambio*. Es decir, esta actividad es una expresión de la existencia real de las dos naturalezas en la única persona de Cristo. Ya que Cristo realmente es Dios y hombre, actúa siempre como Dios y como hombre, y no separadamente unas veces con una naturaleza y otras con otra.

Sin embargo, no se trata de una naturaleza compuesta a partir de dos naturalezas simples, sino de una única persona que existe y actúa conjuntamente en dos naturalezas *compenetradas* entre sí:

Sin embargo, no en cuanto dos naturalezas se hayan transformado en una naturaleza compuesta (pues es imposible que ocurran juntamente los contrarios naturales en una naturaleza) ἀλλ' ὡς τῶν δύο φύσεων καθ' ὑπόστασιν ἐνωθειῶν καὶ τὴν εἰς ἀλλήλας περιχώρησιν ἀσύγχυτον καὶ ἀμετάβλητον ἔχουσῶν / sino en cuanto se han unido dos naturalezas en una hipóstasis, que poseen una compenetración recíproca de modo inconfuso e inmutable<sup>136</sup>.

No obstante esto, una única actividad en Cristo podría dar lugar también a una interpretación monotelista: dos naturalezas, pero una única voluntad en Cristo. A este problema responde también la EF:

“Ὡσπερ γὰρ τὰς φύσεις ἠνωμένας γινώσκουμεν καὶ τὴν ἐν ἀλλήλας ἐχούσας περιχώρησιν καὶ τὴν τούτων διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα, ἀλλὰ καὶ ἀριθμοῦμεν καὶ ἀδιαίρετους αὐτὰς γινώσκουμεν / En efecto, del mismo modo que conocemos las naturalezas unidas (y la compenetración que tienen una en otra, y no negamos la diferencia entre éstas, sino que las numeramos y las sabemos indivisibles), de este modo también conocemos la conjunción de las voluntades y de las actividades, reconocemos también su diferencia, y aunque las numeramos, no introducimos ninguna división<sup>137</sup>.

Es evidente, pues, que si Cristo es Dios y hombre ha de actuar tanto como Dios y como hombre: posee la actividad de cada una de estas dos naturalezas. Quiere como Dios y quiere como hombre. Piensa como Dios y piensa como hombre. Es libre como Dios y es libre como hombre. Pero no de modo separado y antagónico, sino que Cristo es y actúa en ambas naturalezas de modo conjunto y armónico. En varios lugares la EF enuncia esta realidad de un modo gráfico: Cristo no es ni un hombre inerte ni un Dios desnudo, sino que es igualmente Dios y hombre.

Διὰ γὰρ τῆς ἐνώσεως δηλοῦται, τί ἔσχεν ἐκάτερον ἐκ τῆς τοῦ συνυφαστώτος αὐστῶ ἀρμογῆς καὶ περιχωρήσεως / En efecto, a través de la unión resulta evidente lo que tuvo cada naturaleza a partir de la armonía y de la *compenetración* con la otra, que coexistía consigo. A causa de la unión hipostática se dice que la carne fue divinizada, se hizo Dios y, por el Verbo, igual a Dios. Asimismo, se dice que Dios Verbo se encarnó, se hizo hombre, por lo que es llamado criatura y aún el último<sup>138</sup>.

### C. CONCLUSIÓN

Así pues, la περιχώρησις cristológica significaría que la unión de las naturalezas divina y humana en la persona del Verbo se realiza como una compenetración total y estable de estas naturalezas sin confusión ni cambio en ellas. Por otra parte, la περιχώρησις trinitaria es una aplicación de este concepto cristológico: describe el modo de la unión de las tres Personas divinas, que están unas en otras sin confusión y se distinguen incesantemente.

Sin embargo, en la EF el concepto de περιχώρησις cristológica ha perdido parte de su utilidad, ya que se afirma que es sinónimo de unión hipostática<sup>139</sup>. Este concepto en Máximo, entendido como el modo de la unión, es más fértil. Si los conceptos de unión hipostática y περιχώρησις son equivalentes, entonces se hace superfluo afirmar que la περιχώρησις proviene únicamente de la divinidad, ya que la humanidad de Cristo no existía antes de la unión hipostática, y esta unión es ciertamente una empresa que solamente la divinidad puede haber realizado. De ser sinónimos sin más, el concepto de περιχώρησις no puede ser entendido como una compenetración recíproca. La humanidad de Cristo no subsiste separada de la persona del Verbo, ni existió con anterioridad a la unión hipostática. Como concepto cristológico es más útil el que expone Máximo: la περιχώρησις indica *el modo de hacerse* la unión hipostática. En este caso, una vez efectuada la unión hipostática de naturalezas a partir de la divinidad, entonces, en la persona del Verbo se compenetrán recíprocamente ambas naturalezas, la divina y la humana. Por supuesto, no indicamos aquí una sucesión temporal entre unión y compenetración de las naturalezas, sino metafísica.

En todo caso, aún en su variante cristológica, el concepto de περιχώρησις en la EF se diferencia del de unión (ένώσις) en un aspecto: es una unión matizada, puesto que la περιχώρησις implica una unión estable (indivisible) de las partes, pero sin confusión de estas partes (inconfusa) ni de sus propiedades (inmutable). La περιχώρησις, como hemos indicado, es una contribución de la teología afirmativa a Calcedonia (a. 451).

Respecto a las cadenas más usadas (περιχώρησις έν y περιχώρησις εἰς) hemos constatado que mientras la primera cadena es la única usada en el contexto trinitario, en el contexto cristológico, en cambio, se usan ambas. Esto se debe a que el concepto de περιχώρησις cristológica no puede ser descrito sin más como un concepto dinámi-

co que implique un cambio y transformación completa de los elementos que se compenetran.

Definitivamente, en la *compenetración* cristológica algo cambia: la hipóstasis del Verbo se hace compuesta. Pero al mismo tiempo, algo permanece lo que era: las naturalezas divina y humana no sufren cambio ni composición. Esta posesión permanente de las características de ambas naturalezas por parte de la hipóstasis del Verbo se indica mejor a través de la cadena *περιχώρησις ἐν*, como hemos visto<sup>140</sup>. Por otra parte, la *περιχώρησις* referida al misterio de la Trinidad busca describir aquella compenetración eterna y completa de las personas divinas de unas en otras. Ya que no podemos hablar de ningún cambio en la esencia divina, la cadena *περιχώρησις ἐν* es suficiente para describir esta inhabitación permanente. Así pues, sostenemos que en el conjunto de la obra del Damasceno (EF incluida) la *περιχώρησις* trinitaria se refiere al modo como ocurre la unidad divina de personas.

En nuestra exposición se observa sin dificultad el cambio total de significado que sufre el concepto bajo el término de *περιχώρησις*. Máximo y Juan Damasceno usan este término para designar un concepto teológico diverso del concepto que corría en el griego clásico. Por esto es poco productivo explicar etimológicamente el concepto teológico a partir de las raíces del término. Además, por lo menos para el Damasceno, este concepto tiene un origen bíblico (Sb 7, 24b; Jn 14, 11). Sin embargo hemos de anotar que algunos autores están en franco desacuerdo con esta interpretación de los testimonios semánticos, y proponen más bien una evolución del concepto. Para Disandro, por ejemplo, la *περιχώρησις* en los Padres designa el mismo concepto que en Anaxágoras: un proceso de revolución-rotación por el cual los términos contradictorios entran en relación unos con otros (los pares mente-caos en Anaxágoras y divinidad-humanidad en los Padres)<sup>141</sup>. En el Damasceno y en los textos patrísticos que hemos recogido no encontramos indicios a favor de esta mecánica (propia más bien de la dialéctica de Hegel). Tampoco tendría muchas posibilidades de funcionar, porque (por lo menos en el sistema lógico de Aristóteles y Porfirio que se manejaba en ese entonces) las naturalezas divina y humana no son términos diametralmente opuestos, sino simplemente contrarios (las naturalezas diferentes siempre son contrarias entre sí).

Entendida como una compenetración estable de las partes sin confusión entre éstas, la *περιχώρησις* es un concepto muy parecido al que postularon los filósofos estoicos bajo el término *κράσις*. Sin

embargo, este término permaneció siempre equívoco, debido a que el concepto de mezcla, entendido como una unión confusa, es más obvio que el concepto de una unión inconfusa e inseparable, concepto que ahora es cubierto bajo el término de περιχώρησις-compenetración.

Precisamente por este matiz de inseparabilidad inconfusa, es estéril invocar el concepto de περιχώρησις para postular una mezcla confusa de partes, tanto en cuestiones cristológicas, como en cuestiones de fe. La περιχώρησις resulta ser más bien todo lo contrario. La interpretación de la περιχώρησις como una mezcla confusa es posible sólo debido a una comparación superficial de términos, sin detenerse en los conceptos, ni en las imágenes que los explican.

Recordemos que al inicio de este capítulo citamos un extenso pasaje de la Dialéctica donde se rechaza explícitamente la interpretación de la unión hipostática como una κράσις-mezcla, aunque el Damasceno reconoce allí mismo que algunos Padres han usado el término κράσις para describir la unión de naturalezas en Cristo. En todo caso las imágenes y paralelos bíblicos que usa la EF para ilustrar los conceptos de περιχώρησις cristológica y trinitaria no permiten la interpretación de περιχώρησις en el sentido llano de κράσις-mezcla confusa. Esto es así, porque, como ya indicamos, la περιχώρησις es otra forma de describir la unidad recíproca de las personas divinas. La περιχώρησις en el Damasceno se opone a la *confusión*.

Lo mismo debemos de decir de los términos concretos, pues la EF se aleja de los usos de Gregorio Nacianceno (al que hace referencia constantemente, por otra parte) y parte, más bien, de los modos de expresarse del Ps. Dionisio. Además, la EF contrapone explícitamente el concepto de *compenetración* al de mezcla: [las Personas divinas] *poseen la compenetración de unas en otras sin ninguna fusión ni mezcla*<sup>142</sup>.

Por último, debemos de indicar nuevamente que para el Damasceno tanto la περιχώρησις cristológica como la trinitaria están relacionadas con textos bíblicos (Sb 7, 24b y Jn 14, 11 respectivamente). En los autores contemporáneos que hemos consultado se da por descontado que περιχώρησις es únicamente un concepto filosófico de origen estoico, con lo que no se han indicado convenientemente estas relaciones con el AT y el NT de un modo estructural como lo hemos hecho nosotros.

Podemos decir que la imagen bíblica de Sb 7, 24b (la Sabiduría que se difunde con sutilidad a través de todo debido a su pureza) sirve de base al concepto de περιχώρησις en la EF (que en este pasaje

## NOTAS

1. Para la influencia del Ps. Cirilo de Alejandría en la *Expositio Fidei* ver: J DE GUIBERT, *Une source de saint Jean Damascène, De fide orthodoxa*, en RSR 3 (1912) 356-368; B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Une traité anonyme de la sainte Trinité*, en RSR 49 (1961) 188-211; 386-405; G.L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London <sup>2</sup>1969, p. 263.
2. El modo de citar es el siguiente: la *Expositio Fidei* es abreviada como EF, sigue después el número de capítulo (de 1 a 100) y el número de línea dentro del capítulo. La abreviatura «K. II», significa que corresponde al segundo volumen de la edición crítica dirigida por B. Kotter de las obras del Damasceno, y termina la cita con el número de página dentro de ese volumen. Así pues, EF 8, l. 2-8: K. II, p. 18, nos refiere a las líneas 2 a 8 del capítulo ocho de la EF que se encuentra en página 18 del vol. II de la edición del Kotter. Las restantes obras del Damasceno se citan en modo similar, pero se da el nombre del autor y no se abrevia el título.
3. H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (Mass.) <sup>2</sup>1964, p. 314.
4. Al decir que Dios es uno afirmamos dos cosas, su unidad y su unicidad. Por esto en la EF se afirma la simplicidad última de Dios de modo inequívoco enunciando que Dios es uno y único (εἰς καὶ μόνος). El concepto de unidad se opone a divisibilidad, mientras que el de unicidad se opone a multiplicidad.
5. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, V, 6.
6. El Damasceno habla explícitamente de la imposibilidad de conocer la esencia divina en la *Expositio Fidei*: así pues, el primer nombre [el que es] se refiere a que [Dios] existe, y no indica su esencia (EF 9, l. 21-22: K. II, p. 32) y la divinidad es completamente incomprendible e innominable. Por lo tanto, al desconocer su esencia, no buscaremos un nombre a partir de ésta (EF 12b, l. 1-2: K. II, p. 35).
7. Cfr. G.L. PRESTIGE, *o.c.*, p. 222.
8. ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Lettres a Sérapion*, 2, 5 b-c: SC 15, 154. «Los Padres en el Sínodo de Nicea confesaron que el Hijo es consustancial y a partir de la sustancia del Padre, pues es evidente que una sustancia creada no podrá decir: *todo cuanto tiene el Padre es mío* (Jn 14, 10). En efecto, al tener principio su existencia, no poseerá el ser, ni el existir de modo eterno. Pero el Hijo posee todas estas cosas. Asimismo, todo lo que hemos dicho que es del Padre, es también del Hijo. Entonces, es necesario que la sustancia del Hijo no sea creada, sino consustancial al Padre. (ἄλλως τὸ καὶ κατὰ τοῦτο οὐκ ἂν εἶη κτιστὴ οὐσία, δεκτικὴ τῶν ἰδίων τοῦ Θεοῦ. Ἰδίᾳ δὲ αὐτοῦ ἐστίν, ἐξ ὧν γινώσκεται ὁ Θεός, οἶον τὸ παντοκράτωρ, τὸ ὄν, τὸ ἀναλλοίωτον, καὶ τὰ ἕτερα τὰ προειρημένα). Dicho de otro modo, el Hijo no puede ser una sustancia creada, pues es capaz de las propiedades de Dios. Las propiedades por las que se reconoce Dios son, por ejemplo, el ser Todopoderoso, *El que es*, inmutable y las otras que hemos dicho».

9. Jn 14, 10.
10. S. Atanasio no usa la expresión *atributos*, sino *propiedades* (ἰδιᾶ). El término *propiedades* será usado por los Padres posteriores a Atanasio para referirse a las características personales de cada una de las tres hipóstasis divinas y no a las características comunes a las tres personas divinas, que serán llamadas *atributos*. En el tiempo de Atanasio la terminología era fluctuante todavía.
11. JUAN DAMASCENO, *De natura composita contra acephalos*, 4, l. 10-14: K. IV, pp. 412s.
12. EF 8, l. 217-220: K. II, p. 27.
13. JUAN DAMASCENO, *Dialectica*, 65, l. 98-112: K. I, pp. 135-136.
14. En las siguientes exposiciones lexicográficas usamos los diccionarios de H.G. LIDDELL y R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961; M.A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 1933; L. ROCCI, *Vocabolario Greco Italiano*, Città di Castello (PG) 1995; H. STEPHANO, *Thesaurus Græca Lingue*, Paris 1829.
15. ESQUILO, *Persæ*, 384.
16. En el griego homérico χωρέω (intrans.) se construía sin preposición y con genitivo de cosa o lugar, o bien con dativo de persona, y significaba *hacer lugar o retirarse*. Sin embargo, es el griego pos-homérico el que nos interesa aquí.
17. E.A. LLORACH, *Gramática Estructural*, Madrid 1984, p. 30.
18. SÓFOCLES, *Trachiniae*, 333.
19. *Ibid.*, 960.
20. EURÍPIDES, *Ion*, 1168.
21. CLEMENTE ROMANO, *Epistula Clementis ad Corinthios*, 47, 7.
22. JENOFONTE, *Anabasis*, 4, 2, 28.
23. PLUTARCO, *Romulus*, 19.
24. JENOFONTE, *Cyropædia*, 7. 5. 16.
25. EURÍPIDES, *Medea*, 410.
26. TUCÍDIDES HISTÓRICO, *La guerra del Peloponeso*, 1, 69.
27. ESQUILO, *Septem contra Thebas*, 476.
28. EUSEBIO DE CESAREA, *Demonstratio evangelica*, 4, 13: PG 22, 285B.
29. Podemos concebir la cadena como un molde *horizontal* del texto. El paradigma, que se refiere a todo el sistema y no sólo al texto, crece *verticalmente* según se añaden otras cadenas.
30. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio*, 28, 8: SC 250, 114-118. διὰ πάντων ἦκειν καὶ πληροῦν τὰ πάντα Θεὸν / Dios penetra a través de todo y todo lo llena.
31. CORNUTO FILÓSOFO, *De natura deorum*, II.
32. Para la diferencia aspectual entre *verbo simple* / *verbo compuesto con preverbio* ver: F.R. ADRADOS, *Nueva sintaxis del griego antiguo*, Madrid 1992, pp. 442-449.
33. También existe el verbo compuesto ἐγχωρέω (permitir/admitir).
34. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentarius in Ioanem*, 1, 3 (4. 29B).
35. La Biblia de Jerusalén (Jn 8, 37) traduce aquí este χωρεῖ ἐν ὑμῖν por *prende en vosotros*. La Vulgata Sixto-Clementina tradujo mejor: *capit in vobis*.
36. EF 8, l. 253-255, 262-264: K. II, p. 29: «Así, tampoco podemos hablar de una división local en la divinidad incircunscrita, como se da en nosotros, porque las hipóstasis existen unas en otras, no como si se confundiesen, sino como quienes se poseen, según las palabras del Señor: *Yo estoy en el Padre, y el Padre en mí* (Jn 14, 10)... En efecto, como decíamos, las hipóstasis divinas se unen no como si se confundiesen, sino en cuanto se contienen unas a otras. Poseen la compenetración de unas en otras sin ninguna fusión ni mezcla».



37. Cfr. 1Co 13, 12: *porque ahora vemos por medio de un espejo, en enigma...* Ps.-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, 1, 4: PG 3, 592 C. En palabras de Dionisio, «al presente nos valemos de símbolos para entender, en cuanto nos es dado, las realidades divinas. Mediante ellos, según nuestra capacidad nos elevamos a la verdad una y desnuda. Entonces, abandonaremos las imágenes que tenemos de lo divino». El Damasceno en la EF sigue de cerca al Ps.-Dionisio al tratar sobre las limitaciones del conocimiento humano. EF 2, l. 6-9: K. II, p. 8. «Sin duda no es posible explicar convenientemente muchas cosas sobre Dios, puesto que las comprendemos de modo oscuro. Pero por las cosas a nuestro alcance estamos obligados a hablar sobre Dios». Para este tema ver, L.F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, pp. 391-433.
38. B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, Ettal 1956, pp. 112-113, nota 52: «Der Begriff περιχώρησις nun geht auf stoische Auffassungen zurück. Das ergibt sich aus dem Folgenden. Das Bild vom durchglühten Feuer wurde von den Stoikern als Vergleich für die Einigung von Leib und Seele herangezogen. Es sollte damit gesagt werden, daß die Seele ganz durch den Leib hindurchgehe, doch unter Wahrung der eigenen Wessenheit».
39. H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (Mass.) 1964, pp. 418-421.
40. P. STEMMER, *Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs*, en ABG 27 (1983) 11-13.
41. JUAN DAMASCENO, *Dialectica*, 65, l. 98-112: K. I, pp. 135-136.
42. EF 63, 45-48: K. II, p. 162. El Damasceno cita aquí a MÁXIMO CONFESOR, *Disputatio cum Pyrrho*: PG 91, 341 B 4-10, quien a su vez trata de dar un sentido ortodoxo a la expresión «única actividad teándrica» del Ps.-DIONISIO (*Epist. IV*, PG 3, 1072 C): «Aunque decimos que es una la acción de cortar y otra distinta la acción de quemar (ya que son propiedades de una y otra naturaleza, del fuego es el quemar y del hierro es el cortar); sin embargo, afirmamos que es una y la misma la combustión cortante y el corte ardiente de la espada incandescente. De este mismo modo también afirmamos una única actividad teándrica de Cristo».
43. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De mixtione* 217, 9-10. Para Stemmer estas expresiones «sind Formulierungen, die sich häufig finden. Σώμα διὰ σώματος χωρεῖν wurde zur Kurzformel, auf die man die Lehre von der κράσις δι' ὅλον später gerne zusammenzog». STEMMER, *o.c.*, p. 13.
44. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De mixtione* 216, 28-31.
45. EF 4, l. 9-10: K. II, p. 12: ἀδύνατον σώμα διὰ σώματος διήκειν / es imposible que un cuerpo penetre a través de otro cuerpo. Cfr. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 28, 7-8: SC 250, 112-114.
46. STUDER, *o.c.*, p. 113. Studer establece una relación del Damasceno con conceptos neoplatónicos recibidos a través del Ps. Dionisio. «Doch ist es kein rein stoische Begriff mehr. Vielmehr müssen auch neuplatonische Einflüsse berücksichtigt werden. Wenn die Neuplatoniker davon sprechen, daß die Seele durch alles hindurchgeht (διήκει oder χωρεῖ), dann ist ihnen neben der Unvermischtheit vor allem wichtig, daß die Durchdringung von der Seele ausgeht, die sie zudem nicht als Körper auffassen, wie es die Stoiker tun... Besonders stark zeigt sich der neuplatonische Einfluß auf die trinitarische Perichorese in EF 14, l. 11s. (K. II, p. 42), wo sich auffallende Parallelen zu Ps. Dionys finden, so die Begriffe μονή und ἴδρυσις bei Ps. Dionys spielt der neuplatonische Gedanke von der Einigung der Wesen bekanntlich eine große Rolle».
47. EF 14, l. 11-14: K. II, p. 42: «existe una permanencia (μονή) y una inhabitación (ἴδρυσις) de unas en otras hipóstasis, porque las hipóstasis divinas son continuas e indivisibles unas de otras, y tienen una compenetración (πριχώρησις) sin confusión de unas en otras».

48. PS. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 2, 4: PG 3, 641 A: «Más allá de toda afirmación y negación. Morada (μονή) y Fundamento (ἱδρυσις), si se puede decir esto, de las personas divinas, que son fuente de unicidad por cuanto están, sin que se confundan las propias diferencias, supraesencialmente unidas en todo».
49. EF 51, l. 58-60: K. II, p. 126.
50. El Damasceno, sin embargo, no incluye a la *Sabiduría de Salomón* dentro del canon del AT: *Pero los libros del Panáretos, o sea la Sabiduría de Salomón, y la Sabiduría de Jesús (la cual expuso en hebreo el padre de Sirac) son libros perfectos y bellos, pero no se cuentan, ni tampoco se depositaron en el Arca.* (EF 90, l. 68-71: K. II, p. 211). En el elenco de los libros del AT el Damasceno sigue a EPIFANIO (*De mensuris et ponderibus*, 4: PG 43, 244 A 6-C 13). Sorprende que en la EF no se siga ni el orden ni el elenco dado por el Sínodo Quinisexto (a. 692) para el AT, que sin embargo se cita para los libros del NT.
51. Ésta también es la opinión de Stemmer: «Die Abkunft des Perichoresekonzepts aus der Naturphilosophie ist trotz vielfältiger verfremder Osmosen, die die stoische Lehre vor allem durch den Neuplatonismus erfahren hat». STEMMER, *o.c.*, p. 25.
52. NEMESIO DE EMESA, *De natura hominis*, 4: MORANI, p. 43s. Ocurre una expresión similar en Nemesio: ἡ καθαρῶς ἀσώματος φύσις χωρὶ ἀκωλύτως μὲν διὰ πάντων, δι' αὐτῆς δὲ οὐδὲν / «la naturaleza incorporeal y pura (esto es, la naturaleza divina) se extiende libremente a través de todo, en cambio, nada (se extiende) a través de ella».
53. Cfr. EF 44, l. 14-16; K. II, pp. 103-104. El mal es el *apartarse* del bien.
54. Cfr. EF 43, l. 45: K. II, p. 101. Alguna vez Dios *deja* que alguien caiga en una acción vergonzosa, para corrección de otra pasión peor.
55. Cfr. EF 43, l. 26: K. II, p. 101. Dios *permite* el mal, pero no lo quiere.
56. EF 4, l. 9-10: K. II, p. 12: ἀδύνατον γὰρ σῶμα διὰ σωματῶν διήκειν / es imposible que un cuerpo penetre a través de otro cuerpo.
57. Entre ambos términos latinos existe una diferencia. *Circuminedere* con *c* indicaría un movimiento alrededor de algo, mientras que *circuminsedere* con *s* quiere denotar el ser o estar alrededor de algo.
58. CONCILIO DE CALCEDONIA (a. 451), DS 302: «Se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo único en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; la diferencia de naturalezas en ningún modo que suprimida por la unión».
59. En castellano podríamos mencionar como ejemplo *correr* (intrans.) y *recorrer* (trans.).
60. STEMMER, *o.c.*, p. 11. Después de recorrer los testimonios del griego clásico que hemos citado, Stemmer concluye: «Die Verwendungsweisen des Verbs liegen nicht weiter auseinander, als dies bei Komposita üblich ist. Der Knoten, der die verschiedenen Verwendungen zusammenhält, ist die Vorstellung eines Sich-Bewegens; περιχωρεῖν ist ein Bewegungsverb».
61. ANAXÁGORAS, *Fragments* 12, en D. LANZA (tr.), *Anassagora, testimonianze e frammenti*, Firenze 1966, pp. 220-233.
62. HERODOTO, *Historia* 1, 210.
63. DIÓGENES LAERCIO, *De clarorum philosophorum vitis* 1, 44.
64. PLUTARCO, *Pompeius* 7.
65. C.A. DISANDRO, *Historia semántica de la perikhóresis*, en StPatr 15 (1984) 442-447. Es de otra opinión, pues ve un significado común de fondo en todo el espectro del griego antiguo. Por otra parte, Disandro no estudia las cadenas, sino los equivalentes castellanos.
66. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 18, 42: PG 35, 1041 A 2-9.
67. ID., *Oratio* 22, 4: SC 270, 226.

68. ID., *Epistula* 101, 31: SC 208, 48.
69. G.L. PRESTIGE, *περιχωρέω and περιχώρησις in the Fathers*, en JTS 29 (1928) 242-243. «It will be observed that Gregory does not expressly apply the term περιχωρέω to the natures of Christ, but to the descriptive titles which he derived from those natures».
70. STEMMER, *o.c.*, p. 16. «Die Naturen und ihre Benennungen vermischen sich und durchdringen sich gegenseitig auf Grund des Zusammenwachsens. Die Formulierung läßt die Frage zu, was Subjekt von περιχωροῦσων ist: φύσεις, κλήσεις oder beides? Obwohl es hart ist, zu sagen, daß Benennungen sich durchdringen und zusammenwachsen, ist wohl die am wenigsten aufwendige Lesart, περιχωροῦσων wie kirnamevwn auf beide Subjekte zu beziehen». Es de otra opinión, y sostiene que los verbos se refieren a ambos sujetos.
71. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De mixtione*, 217, 31s.
72. En el pasaje que hemos citado al principio (JUAN DAMASCENO, *Dialectica*, 65, l. 98-112: K. I, pp. 135-136), el Damasceno afirma que en Cristo no ocurre una mezcla (κράσις) de naturalezas, ni éstas se confunden, sino que se unen (ἔνωσις) en una cohesión (συμφύσις).
73. STEMMER, *o.c.*, p. 17. «Daß Gregor nicht nur von den Naturen, sondern auch ihren Benennungen spricht, macht die Rückbindung der christologischen Theorie an ihren Ursprung, die neutestamentlichen Schriften, deutlich. Es war für die altkirchliche Schriftauslegung von Anfang an eine Schwierigkeit, daß im Neuen Testament dem Sohn Gottes Prädikate menschlicher Unvollkommenheit und dem Menschen Jesus Attribute göttlicher Herrlichkeit zugesprochen werden... Die Idee eines Sich-Durchdringens der Naturen bietet hier eine Lösung».
74. EF 91, l. 123-128: K. II, pp. 216-217.
75. Los Padres anteriores al Concilio de Calcedonia (a. 451) en ocasiones describen la unión hipostática como una mezcla, pero siempre precisan que esta mezcla no implica una confusión. Probablemente tomaban como base el citado concepto estoico de mezcla que precisamente no conlleva una confusión sino la conservación de las propiedades de las cosas que se mezclan. En todo caso, el Concilio de Calcedonia, a través del adverbio ἀσύγχυτως, se refiere al concepto ordinario de mezcla entendida como una confusión de los miembros que se mezclan. A partir de Calcedonia no es posible usar el término *mezcla* para referirse a la unión hipostática. Sobre este tema, J.R. BOUCHET, *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse*, en RThom 68 (1968) 533-582.
76. J.P. EGAN, *Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen's Oration 31.14*, en StPatr 27 (1993) 21-28.
77. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 31, 14: SC 250, 302-304.
78. MACARIO EGIPCIO, *De patientia et discretione*: PG 34, 869 A. Sobre la nueva postura de la crítica respecto a las obras de san Macario ver la introducción a MACARIO, *Les homélies spirituelles*, P. DESEILLE (ed.), Abbaye de Bellefontaine 1984.
79. STEMMER, *o.c.*, p. 17. «Gregor von Agrigent verwendet das Wort ein einziges Mal in nicht-christologischen Kontext in Sinne von "Zugehen auf"».
80. GREGORIO DE AGRIGENTO, *Explanatio super Ecclesiasten* 2, 1: PG 98, 808 B.
81. TEODORO DE RAITHU, *De sectis*, 7: PG 86, 1240-1252.
82. Sobre el concepto de περιχώρησις en Máximo Confesor ver: A. DENEFFE, *Perichoresis, circumincesso, circumincesso. Eine terminologische Untersuchung*, en ZKTh 47 (1923) 501s.; G.L. PRESTIGE, *περιχωρέω and περιχώρησις in the Fathers*, en JTS 29 (1928) 243, 245-248; ID., *God in Patristic Thought*, London 1969, pp. 292s.; J.M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur*, Paris 1976, 136s.; V. LOSSKY, *Teología Mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona 1982, pp. 107s.

83. MÁXIMO CONFESOR, *Scholia in* [Dion. Ar.] *epistulas* 4, 8: PG 4, 528.
84. ID., *Ambiguum liber* 112 b D: PG 91, 1053 B.
85. STEMMER, *o.c.*, p. 21. Según Stemmer, en Máximo Confesor la *περιχώρησις* cristológica «ist die Verschiedenheit und Einheit vermittelnde Art der Vereinigung». Y el significado que tiene es el de «Sich-gegenseitig-und-vollständig-Durchdringen».
86. MÁXIMO CONFESOR, *Disputatio cum Pyrrho* 187 A: PG 91, 337 C.
87. ID., *Questiones ad Thalassium*: PG 90, 608 D.
88. C.A. DISANDRO, *Historia semántica de la perikhóresis*, en *StPatr* 15 (1984) 445. «San Máximo elabora las fórmulas cristológicas definitivas, inspirándose en san Gregorio el Teólogo, y abre la vía, inexplorada, de una concepción *perikhorética* de la fe. Según este pasaje, la Fe es *la perichóresis de lo que se tiene creído se establece como el retorno hacia el propio principio conforme al objeto de los que han creído*. Por la fe inhabitamos nosotros el misterio Trinitario-Teándrico». Pensamos que esta vía ya ha sido explorada, y mucho, por la mística cristiana, aunque ciertamente la teología espiritual no usa el término *περιχώρησις*. En todo caso se refiere aquí a la unión del alma creyente por la fe con Dios, el objeto de la fe. Para este tema ver: K. WOJTYLA, *La fe según san Juan de la Cruz*, Madrid <sup>3</sup>1980 y J.P. TORREBIARTE, *La unión por la fe en la Novo Milennio ineunte: fuentes patristicas*, en A.M. PASCUAL y J.M. ÁVILA CHAY (eds.), *Actas del III Simposio Teológico del Seminario Mayor de Sololá-Chimaltenango*, Sololá 2002, en imprenta.
89. EF 8, l. 265-267: K. II, p. 29, «La divinidad es indivisible entre aquellas cosas que sean divisibles, y por decirlo en pocas palabras, la divinidad es una como una es la combinación y unión de la luz en tres soles que se poseen mutuamente sin separación».
90. EF 51, l. 60-63: K. II, p. 126, «La divinidad hace partícipe a la carne de sus propias glorias, permaneciendo ella impasible y sin parte en las pasiones de la carne. Pues, si el sol nos hace partícipes de sus propias energías y permanece él sin parte en lo nuestro, cuanto más el Creador y Señor del sol».
91. EF 51, l. 57-59: K. II, p. 126, «Aunque afirmamos que las naturalezas del Señor se compenetran una en otra, sin embargo conocemos que es a través de la naturaleza divina como se origina esta compenetración (*περιχώρησις*). Pues la naturaleza divina atraviesa y penetra todas las cosas, según lo desea, pero a través de ella, nada»; cfr. Sb 7, 24b.
92. EF 8, l. 262-264: K. II, p. 29; Ps.-CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De Trinitate* 10: PG 77, 1141 A.
93. Ps.-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 2, 4: PG 3, 641 A. Sin embargo, la referencia en el Kottter es demasiado genérica: PG 3, 640 D-640 B.
94. Cfr. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 20, 7: SC 270, 70.
95. El pasaje entre corchetes [ ] se encuentra solamente en un manuscrito.
96. EF 8, l. 265-274: K. II, p. 29s.; cfr. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 31, 14: SC 250, 302-304.
97. EGAN, *o.c.*, en *StPatr* 27 (1993) 22.
98. Ps.-DIONISIO AREOPAGITA, *o.c.*, 2, 4: PG 3, 641 A-B.
99. EF 8, l. 254-255: K. II, p. 29, «*εν ἀλλήλαις γὰρ αἱ ὑποστάσεις εἰσιν*».
100. EF 14, l. 11-14: K. II, p. 42; cfr. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 42, 15: SC 384, 82.
101. Ps.-DIONISIO AREOPAGITA, *o.c.*, 2, 4: PG 3, 641 A. La traducción es nuestra. Este paralelo no lo menciona Kottter en la edición crítica de la EF, sino Lilla. Ver S. LILLA, *Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita*, en *Aum* 13 (1973) 622.
102. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 42, 15: SC 384, 82.
103. G.L. PRESTIGE, *περιχωρέω and περιχώρησις in the Fathers*, en *JThS* (1928) 249.

104. C.A. DISANDRO, *Historia semántica de la perikhóresis*, en StPatr 15 (1984) 445.
105. P. STEMMER, *Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffes*, en ABG 27 (1983) 25. «Johannes gebraucht in allen trinitätstheologischen Verwendungen die Präposition εν und spricht damit von dem Resultat des Sich-Durchdringens, dem gegenseitigen Durchdringensein».
106. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 20, 7: SC 270, 70.
107. EF 14, 14-18: K. II, p. 42.
108. Los otros elementos de la unidad divina de personas son la unicidad de naturaleza, que se refiere también a que éstas son indivisibles, y el modo de existencia de las Personas divinas (las propiedades hipostáticas) que se refiere a su unidad sin confusión ni cambio de unas a otras.
109. STEMMER, *o.c.*, 25-26. «Besonders deutlich wird dieses statische Konzept, wenn er unter neuplatonischem Einfluß statt von Perichorese vom Ineinander-Bleiben, vom Ineinander-Wohnen (μονή, ἴδρυσις) der Hypostaten spricht».
110. EF 91, l. 11-16: K. II, p. 212; Jn 14, 11.
111. EF 8, l. 253-256: K. II, p. 29; Jn 14, 11.
112. Cfr. C. GARCÍA ANDRADE, *Los atributos divinos a la luz de la Trinidad*, en «Comunio» 22 (2000) 146. Este autor también concibe la περιχώρεσις como un ser/estar en de modo inconfuso e inseparable. A partir del amor intratrinitario de las presonas divinas, afirma que es posible perfilar la perichóresis trinitaria «porque el mutuo estar las personas divinas unas en otras sin confusión ni separación se debe a que están unas en otras pero como don de amor que se anula, para que el otro exista. De forma que no sólo los tres son la única esencia, sino que también cada uno es totalmente la única esencia... De este modo, la distinción personal en la Trinidad (que se gún el modo clásico se formulaba *el Padre no es el Hijo ni el Espíritu*) revela un fundamento óntico-relacional impensado: el Padre no es el Hijo porque se niega a sí mismo, se da a sí mismo... para que el Hijo sea». Ciertamente, ésta es una lectura sugerente de la περιχώρησις trinitaria. Sin embargo, para ser fieles a las palabras del Damasceno, no podemos concebir la Trinidad como una donación-muerte del modo de ser personal de Dios. El Damasceno habla en cambio de una posesión mutua (ἔχασθαι ἀλλήλων), de una inhabitación (μονή) y permanencia (ἴδρυσις) de una persona en las otras. El amor intratrinitario no es pérdida del modo de ser personal (*el Hijo siempre ha estado en el Padre*, cfr. EF 8, l. 96-103: K. II, p. 22), sino riqueza mutua.
113. EF 5, l. 22-23: K. II, p. 14. Sto. Tomás de Aquino no menciona este argumento en favor de la unidad divina (cfr. STh 1 q. 11 a. 3 ad c.; CG 1 c. 42).
114. Jn 1, 1. 14.
115. 1 Co 1, 24.
116. Hb 1, 3.
117. EF 91, l. 12-16: K. II, p. 212.
118. EF 91, l. 59-63: K. II, p. 214.
119. Cfr. Sb 7, 24b.
120. EF 51, l. 58-63: K. II, p. 126.
121. LEÓN MAGNO, *Epistula* 28, 4: DS 294. Ésta es la única cita de un Padre occidental que reporta la EF, la cual se encuentra incluida en las actas del Concilio de Calcedonia (a. 451).
122. Cfr. 1 Co 2, 8.
123. Jn 3, 13.
124. EF 47, 75-82: K. II, p. 115.
125. Ba 3, 38.

126. EF 48, l. 38-42: K. II, pp. 117s.; Ps.-CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De Trinitate* 27: PG 77, 1172 D 7-10.
127. EF 70, l. 2-9: K. II, p. 169, «En efecto, el Verbo mismo de Dios soportó todo en la carne y permaneció impassible la naturaleza de la única divinidad impassible. Sin duda, padeció el único Cristo, compuesto por la divinidad y la humanidad; el que existe en la divinidad y en la humanidad. Pero, por un parte padeció lo pasible, en cuanto le corresponde naturalmente padecer, por otra, no padeció conjuntamente lo impassible. Si bien el alma es pasible, cuando el cuerpo es cortado, ella no es cortada, aunque comparte el dolor y padece conjuntamente con el cuerpo. En cambio, la divinidad, que es impassible, no padece juntamente con el cuerpo».
128. EF 49, l. 18-23: K. II, pp. 118s.; cfr. LEONCIO DE BIZANCIO, *Adversus argumenta Severi*: PG 86, 1920-1925; BASILIO DE CESAREA, *Liber de Spiritu sancto* 17, 41s.: SC 17, 184s.
129. EF 52, l. 20-22: K. II, p. 127; cfr. TEODORO DE RAITHU, *De sectis* 7: PG 86, 1240-1252.
130. EF 61, l. 7-16: K. II, p. 155s.
131. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 38, 13: SC 358, 134; *Oratio* 45, 13: PG 36, 641 A 2s.
132. ID., *Oratio* 30, 21: SC 250, 272.
133. Ps.-DIONISIO AREOPAGITA, *Epistula* 4: PG 3, 1072 C 4s. [Cristo] *no hacía las maravillas de Dios como si fuese únicamente Dios, ni realizaba los quehaceres del hombre como si fuese meramente hombre. Antes bien, por ser Dios-hombre ha ejecutado algo nuevo entre los hombres: la actividad teándrica* [divino-humana].
134. MÁXIMO CONFESOR, *Disputatio cum Pyrrho*: PG 91, 345 C 6-348 A 2. También en su *Opúsculo* 7 afirma, «La fórmula *divino-humana* con que, acertadamente, designa ese maestro [Dionisio] la operación de Cristo indica, a todas luces, mediante una perifrasis la duplicidad de operaciones de quien es doble por naturaleza. La expresión *operación divina y humana* resulta de enunciar unidos en uno solo los términos que significan las dos operaciones distintas. Por eso, aunque se trate de una perícopa en singular, no se pretende con ella indicar numéricamente las operaciones, sino establecer la unión que entre ellas se da». MÁXIMO CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, Madrid 1990, p. 32.
135. EF 63, l. 2-17: K. II, pp. 160s.
136. EF 91, l. 56-59: K. II, p. 214.
137. EF 59, l. 45-49: K. II, p. 146; cfr. ANASTASIO DE ANTIOQUÍA, *Fragmenta varia*: PG 94, 1049 B / D.
138. EF 91, l. 51-55: K. II, p. 214; cfr. Ap 1, 17.
139. EF 91, l. 62-63: K. II, p. 214, «así pues, la naturaleza divina, una vez que hubo impregnado la carne, dio a la carne la inefable *compenetración* para con la naturaleza divina, a la cual llamamos unión».
140. STEMMER, *o.c.*, p. 26. Es de otra opinión. Para este autor, el uso de la cadena *περιχώρησις ἐν* en el ámbito cristológico muestra el resultado de la compenetración, y no el cambio. «Auch in der Christologie spricht Johannes von *περιχώρησις ἐν ἀλλήλαις*. Er setzt hier doch einen Akzent anders als seine Vorgänger, indem er stärker das Ergebnis als die Bewegung des *περιχωρεῖν* betont».
141. DISANDRO, *o.c.*, en StPatr 15 (1984) 445-447.
142. EF 8, l. 263s: K. II, p. 29. Aunque aquí el término que traducimos por *mezcla* no es *κράσις*, sino *σύμφυσις*.

## ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN .....	11
ÍNDICE DE LA TESIS .....	15
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	19
ABREVIATURAS DE LA TESIS .....	25
EL CONCEPTO DE Περιχώρησις EN LA <i>EXPOSITIO FIDEI</i> DE SAN JUAN DAMASCENO .....	27
A. EL VERBO χωρέω .....	30
1. Estructuras en el griego clásico .....	30
2. Estructuras en el griego bíblico .....	32
B. EN TORNO A LA Περιχώρησις .....	33
1. La imagen .....	33
2. El término .....	37
3. El concepto .....	38
a. Estructuras en el griego antiguo .....	39
b. Estructuras en el griego patristico .....	40
α. Gregorio Nacianceno (m. 390) .....	40
β. Macario Egipcio (m. 390) .....	44
γ. Gregorio de Agrigento (m. 592) .....	44
δ. Teodoro de Raithu (s. VII) .....	45
ε. Máximo Confesor (m. 662) .....	46
4. Juan Damasceno (Ps. Cirilo Alejandrino) .....	48
a. Trinidad y Περιχώρησις .....	48
b. Cristología y Περιχώρησις .....	54
α. La actividad teándrica (divino-humana) de Cristo .....	58
C. CONCLUSIÓN .....	60
NOTAS .....	65
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	73