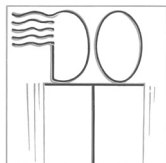


NEOPLATONISMO Y TEO-LOGÍA
EL SIGLO IV

Diccionario Dinámico de Ontología Trinitaria



DIRECTOR

Piero Coda

COMITÉ CIENTÍFICO

Alejandro Bertolini (Argentina)

Antonio Bergamo (Italia)

Tommaso Bertolasi (Italia)

Raúl Buffo (Argentina)

Joan Cabó Rodríguez (España)

Francesco De Nigris (Italia)

Carlos García Andrade (España)

José Daniel López (Argentina)

Tomás J. Marín Mena (España)

Giulio Maspero (Italia)

Mauro Mantovani (Italia)

Jesús Morán Cepedano (España)

César Redondo Martínez (Coordinador, España)

Ignacio Rojas Gálvez (España)

Noemí Sanches (Paraguay)

Gonzalo Zarazaga (Argentina)

SECRETARÍA EDITORIAL Y DE REDACCIÓN

Aurelio Romero Muñoz

P. Coda, M. Donà, G. Maspero, J. Milbank

I. Vigorelli – V. Limone – R. Buffo (coord.)

Neoplatonismo y teo-logía

El siglo IV

Prólogo de Eloy Bueno de la Fuente

1ª edición: julio de 2026

© 2026, Editorial Ciudad Nueva
José Picón, 28 - 28028 Madrid
www.ciudadnueva.es

© Asociación Trialogo

Traductores:
César Redondo y Raúl Buffo

Edición:
Aurelio Romero

Los *logos* del Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria y de la Asociación Trialogon de Ezio Bartocci.

Diseño de cubierta y maquetación:
Antonio Santos

I.S.B.N.: 978-84-9715-698-1

Prólogo

Ontología trinitaria: un legado y un programa

Eloy Bueno de la Fuente

El siglo IV ofrece una atalaya magnífica para captar y verificar el despliegue y la inserción de la novedad cristiana en el ámbito del pensamiento humano. La revelación cristiana, desde su propio *logos*, no podía mantenerse aislada o al margen del *logos* humano: tenía que ser confesada, celebrada, testimoniada, y también pensada. Los catequistas que la comunicaban y transmitían, los apologistas que la defendían de sospechas y acusaciones, los doctores que la profundizaban y buscaban su coherencia en medio de debates inevitables, no podían eludir el encuentro entre el *logos* propio de la revelación y el *logos* de la sabiduría mundana.

El siglo IV ocupa un lugar esencial en este proceso, porque es el momento en el que la novedad de la revelación se explicita de un modo más consciente. La realidad y la doctrina de la Trinidad (a la luz de la figura histórica de Jesucristo) se hace presente en toda su intensidad y su fuerza de futuro. Por eso los concilios de Nicea y de Constantinopla se integran en la memoria y en la autoconciencia cristiana de modo indisoluble. El siglo siguiente los concilios de Éfeso y de Calcedonia redondean este proceso y este desarrollo desde las derivaciones e implicaciones cristológicas.

Los concilios y las fórmulas de fe no deben ser considerados de modo abstracto y aislado. La realidad de un Dios Trinidad, novedad desvelada gracias al hombre Jesús de Nazaret, no solo suscitó sorpresa y rechazo, sino que —precisamente por eso— provocó y alentó un despliegue y un esfuerzo intelectual en muchos niveles y direcciones.

HACIA UNA *EPISTEME* CRISTIANA

La Trinidad condensa lo más específico y genuino cristiano, algo verdaderamente nuevo (que por ello podía parecer un escándalo para la «sana razón») que sintetiza y expresa *la diferencia cristiana*, porque incluye una doble paradoja, la cristológica y trinitaria, que se incluyen y se fecundan: a) a un ser humano se atribuye la condición divina en sentido estricto; b) en Dios existen la unidad y la trinidad con el mismo rango ontológico. Esta revolución en la idea de Dios (y consiguientemente del ser humano) significa rozar las fronteras de lo pensable. Pero precisamente ahí –significativamente– resuenan los enigmas o aporías que suscitaron y alentaron el origen del pensar filosófico en Grecia (la tensión entre lo immanente lo trascendente, entre la unidad y las diferencias): de Jesús se afirmaba *a la vez* la dualidad de naturalezas en la unidad de persona, y de Dios se afirmaba *a la vez* la trinidad de personas en la unidad de sustancia o naturaleza. ¿Es posible (en el *novum* cristiano) reconciliar aquello que se escapaba al *logos* filosófico?, ¿es posible pensar que la (aparente) contradicción sea en realidad una paradoja capaz de salvaguardar la complejidad de lo real y el dinamismo del pensar?¹

En estos interrogantes se insinúa que la novedad cristiana puede enriquecer el pensamiento humano y que por ello es capaz de actuar como protagonista en la siempre necesaria reforma del *logos* humano. Ello será posible si se entiende como una *episteme* original y originaria, consciente de su fecundidad, que se sitúa a un nivel previo a distinciones posteriores entre filosofía y teología, y más allá del permanente debate sobre la (posible) helenización del cristianismo. Desde esa perspectiva es comprensible que significativos autores de la antigüedad cristiana, a la luz de su experiencia, pudieran afirmar de modo espontáneo y natural que el cristianismo era la verdadera filosofía o la verdadera gnosis.

¹ E. BUENO DE LA FUENTE, *La diferencia cristiana: la paradoja de las paradojas*, Monte Carmelo/Fonte, Burgos 2025.

El sentido de lo que está en juego solo puede ser captado por quien es capaz de penetrar en el aliento de un esfuerzo intelectual inmenso, de un laboratorio conceptual y metafórico, que acompaña los debates que ocuparon a las mentes más brillantes de la época, a los creyentes más comprometidos con el sentido de la novedad cristiana. En aquellos itinerarios intelectuales, en sus precisiones conceptuales y terminológicas, se manifiesta *un modo nuevo y original de pensar*, que debe ser salvaguardado en beneficio de la inteligencia humana en su permanente e inacabable diálogo con la realidad. En ese horizonte analizar la evolución de categorías como *hipóstasis*, *prósopon*, *perichóresis*, *physis*, *ousía*, *homoousios*... resulta una tarea fascinante y admirable, pues la realidad (sobre todo si es tan novedosa e imprevisible) necesita tiempo, esfuerzo, y tanteos, para desvelarse como *logos*, con una dignidad no menor que la del *logos* filosófico. Ello resulta aún más sorprendente si constatamos que la Iglesia nunca cedió a soluciones acomodaticias, sino que asumió la vía más difícil para la «sana» razón: debía salvaguardar un tesoro en beneficio de la humanidad.

La Trinidad no debe ser considerada simplemente como un objeto o un tema que pudiera ser considerado aisladamente, como un ente entre otros. Dado que es el centro y el núcleo de la revelación, posee un mayor alcance, como *clave de una episteme*, de un modo distinto y peculiar de mirar la realidad, capaz de articular y de dar sentido al conjunto de lo que existe. Es lógico por ello que provocara un cambio radical en la ontología clásica. Y por ello era de esperar que hubiera provocado igualmente efectos históricos decisivos y perceptibles.

En este punto sin embargo debemos constatar un desajuste entre la potencialidad del *novum* que pugnaba por hacerse presente y sus realizaciones efectivas en la civilización humana. Se abrían sin duda numerosos caminos para ser recorridos. Muchos de ellos quedaron como un futuro posible, pero de hecho no consumado. Por ello, visto en perspectiva histórica, lo logrado en el siglo IV debe ser recuperado y revitalizado no solo para salvaguardar y reformar el pensar humano sino también el mismo pensar cristiano.

UN (POSIBLE) FUTURO QUE DEBE SER RECUPERADO

La memoria eclesial contiene tesoros aún por desarrollar. Los efectos históricos de aquella odisea del siglo IV muestran sus limitaciones (y por ello la necesidad de revitalizar su potencialidad) desde un doble punto de vista.

Signo y síntoma de lo que decimos lo ofrece lo sucedido con la categoría *persona* (producto de la idea bíblica de creación y de las precisiones sobre *prósopon* e *hypóstasis* en su relación con *physis* o *ousía*). La noción de persona puede ser considerada como la aportación más decisiva (por sus repercusiones históricas) de la revelación, pues ha marcado el devenir de una civilización: la categoría persona ha aportado contenido y significado al ser humano (y al humanismo) hasta el punto de convertirlos en sinónimos. La transcendencia de esta influencia y de estos efectos se capta en toda su importancia cuando observamos que persona y ser humano se separan, lo cual sin duda da origen a otro tipo de civilización, antihumanista o posthumanista. La episteme trinitaria debe aparecer por tanto como una necesidad histórica.

a) Desde el punto de vista filosófico y cultural, es decir, visto «desde fuera», desde los efectos históricos, merece ser pensado el juicio de Max Scheler: reconoce que el cristianismo ha introducido tales nociones fundamentales, pero «ha fracasado casi incomprensiblemente en la elaboración *intelectual y filosófica* de esa singular evolución del espíritu humano... Nunca se ha logrado una teoría filosófica del mundo y de la vida que haya nacido originaria y espontáneamente de la experiencia cristiana. En este sentido no existe ni existió nunca una filosofía cristiana»².

En la misma época K. Heim defendía la necesidad de recuperar la noción de persona, de cara a un segundo renacimiento en el pensamiento europeo, que desborde las limitaciones de la filosofía mo-

² M. SCHELER, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Francke Verlag, Bern 1962, p. 87.

terna, como gesto de rebelión de la persona frente a todo aquello que la amenaza³. Esta necesidad se ha vuelto aún más actual cuando la persona se diluye en el posthumanismo, con voluntad de generar otro modelo de civilización⁴. La *episteme* no se reduce a un conjunto de ideas sino a la configuración de un mundo, o de un estilo de vida que afecta a todas las dimensiones de la existencia humana y de las relaciones entre los seres humanos. ¿Puede haber afirmación mayor de la dignidad humana (y fuente mayor de esperanza) que decir que el Hijo de Dios ha protagonizado desde dentro una biografía humana?

b) Desde el interior de la historia cristiana llama la atención el hecho de que la novedad cristiana (la Trinidad cristiana a la luz de la historia de Jesucristo) no solo se retiró del espacio público para recluirse en sus propios ámbitos, sino que en el seno mismo de la Iglesia, la Trinidad perdió consistencia y repercusión, alejándose de la experiencia real de los creyentes.

Esto desvela una laguna o un desajuste en la conciencia cristiana, provocando un evidente empobrecimiento: teóricamente se afirma la centralidad y la prioridad de la Trinidad, pero en la práctica resulta irrelevante e incluso prescindible (parecería suficiente hablar de Dios, sin sentir la necesidad de designarlo como Trinidad con referencia expresa a su acción en la historia). Este proceso ha llevado a significativos teólogos del siglo XX a denunciar que la fe y la espiritualidad de muchos cristianos se encontraban en una actitud pretrinitaria.

La toma de conciencia de este hecho ha provocado como reacción un florecimiento de la reflexión trinitaria. Ello ha ido unido al redescubrimiento del sentido teológico de la resurrección de Jesús y del acontecimiento pascual. De este modo se ha revalorizado la

³ K. HEIM, *Glauben und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung*, Furche Verlag, Berlin 1931, p. 405.

⁴ E. BUENO DE LA FUENTE, *La revolución antropológica. ¿Más allá del humanismo?*, Fonte/Monte Carmelo, Burgos 2020.

peculiaridad de la diferencia cristiana como acontecimiento trinitario-pascual⁵. La reflexión sobre lo acontecido en el siglo IV puede servir de estímulo para visitar la *episteme* cristiana en su raíz más genuina y desplegar armoniosamente la dimensión intelectual, las repercusiones sociales, la sistematización teológica, la vida pastoral y la espiritualidad. Desde este presupuesto se revitalizará la teología cristiana, se estará en condiciones de contribuir a la reforma del pensamiento humano, y se dará una figura más atractiva y luminosa al cristiano y a lo cristiano.

EN EL ORIGEN DEL PENSAR:
LA BÚSQUEDA DE UNA FILOSOFÍA PRIMERA

La Trinidad, según hemos dicho, está llamada a configurar una *episteme* típicamente cristiana. Para captar su hondura y su alcance podemos recurrir a la analogía con lo intentado por Aristóteles en el alborear de la filosofía. Se trata de acceder a lo más originario, al momento de la aurora, allí donde todo comienza, donde todavía no se han desarrollado conceptualizaciones que empobrecen y distorsionan, allí donde surge la luz, donde irrumpe el *logos* y el ser, el don y la manifestación

Aristóteles, heredero de una tradición que le precede, de la aspiración a un *arché* que se insinúa entre aporías, y ante los problemas que se iban multiplicando en su experiencia histórica, se sintió atraído por *la ciencia que buscamos* («zetoumene episteme»⁶); será una filosofía primera y una sabiduría, sostenida y alimentada por la admiración, por el asombro.

Ello nos sitúa en un nivel previo a conceptualizaciones posteriores y a interpretaciones ulteriores de su filosofía. Lo decisivo y paradigmático de Aristóteles es la búsqueda/encuentro de la aurora, cuando

⁵ ID., *La Pascua del Resucitado. El tesoro de la alegría del mundo*, Monte Carmelo, Burgos 2016.

⁶ *Met.* I, 2, 982-983.

aparece y brilla la novedad antropológica (cuando irrumpe la perspectiva de la primera persona), la alteridad y la diferencia, el dinamismo del *logos* y el horizonte de la inteligibilidad, el despliegue de los transcendentales (la verdad, el bien, la belleza), el diálogo y la comunicación.... Y en último término (como veremos) la donación y la dialéctica que contiene en su seno. Esa ciencia buscada recibirá designaciones y articulaciones diversas, ninguna de las cuales debería olvidar ese origen, para no ocultar o relegar la inmensa riqueza de lo que se hace presente y se ofrece en lo primero, en lo originario.

Signo de esa validez permanente del proyecto de Aristóteles es la reacción que se produce cuando el desarrollo del *logos* y del pensar desemboca en conclusiones estrechas, sesgadas, simplificadoras, unilaterales, cuando se despierta la nostalgia por las dimensiones que se pierden, cuando se siente la herida de lo que falta, cuando la mirada se focaliza en lo superficial, relegando el «más» que se insinúa siempre en lo visible.

En esos momentos de encrucijada surgen voces que reclaman una alternativa, un *nuevo pensamiento* (es decir, iniciar de nuevo), para devolver frescura o fiabilidad a la difícil e incansable tarea de pensar. El paso del siglo XIX al siglo XX nos sitúa en ese escenario, del que destacamos un doble dinamismo.

Ejemplo paradigmático lo ofrece la fenomenología tal como fue buscada y pensada por Husserl (y en cierta medida por Heidegger). Frente al empobrecimiento que detectaban en el pensamiento de la época (por la amenaza del positivismo) buscaban una *Urwissenschaft* que permitiera acceder a lo realmente primero y originario. Lo significativo a nuestro juicio es que uno y otro topan con la *Gegebenheit*⁷, con la donación, con el hecho originario del don (respecto al cual no se puede ir más atrás). Pero no menos significativo es el hecho de que el dinamismo de la *Gegebenheit* queda bloqueado porque la *Bewusstsein* en Husserl o el *Da-sein* en Heidegger impiden que se

⁷ V. TERCIC, *La dimensione dell'es gibt nell'ontologia di Martin Heidegger*, PUG, Roma 2006.

despliegue su fecundidad. No obstante, ese esfuerzo constituye un hito histórico, es síntoma de una necesidad epocal, de una nostalgia que no se apaga.

En el momento en el que Heidegger está buscando su propio camino respecto a Husserl (también con el estímulo de Aristóteles) resuenan otras voces que claman por un pensamiento nuevo, frente al pensamiento viejo que debe ser superado. De modo prácticamente simultáneo reivindican esa necesidad Rosenzweig, Buber, Ebner. En la misma línea se orientarán los «herejes de la fenomenología»⁸ (Lévinas, Marion, Zubiri, Henry), que intentan romper el «viejo» pensamiento, recuperando (paradójicamente) una «pasividad» radical que permita acoger con mayor fidelidad la hondura y la amplitud de lo que se ofrece desde lo originario (en la *Gegebenheit*).

No es baladí el hecho de que los protagonistas de esta alternativa están inspirados no solo por la tradición del pensar nacido en Grecia, sino por la tradición bíblica. No puede extrañar por ello que este proceso intelectual y existencial fuera calificado como cripto-teología con la pretensión de desvalorizarlo⁹. Esta acusación sin embargo no puede ocultar un prejuicio no confesado: al clasificar el saber en filosófico y científico, excluía como ilegítimo todo aquello que pudiera ser catalogado como teología o revelación. Con ello sin embargo se empobrece la inteligencia y se estrecha la experiencia y la realidad. Lo logrado en el siglo IV resulta por ello más iluminador para enriquecer ese pensar que se autolimita y por ello (de algún modo) se suicida. El pensar que brota de la revelación y de su *episteme* encuentra así motivos para su autoestima y su dignidad, sin complejos ante cualquier ideología que se pretende dominante (y totalitaria).

⁸ P. RICOEUR, «Sur la phénoméologie», *Esprit* 21 (1953), p. 836.

⁹ D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Combas 1991.

LA DONACIÓN ORIGINARIA EN SU DIALÉCTICA ÍNTIMA

La donación, evidencia originaria, abre un interrogante que no debe ser cerrado en falso: ¿no exige, supone o reclama la existencia de un donador? Este interrogante es susceptible de diversas respuestas, algunas de las cuales son suprimidas de antemano bajo la acusación de criptoteología. Plantea una cuestión última, más atrás de la cual no podemos acceder, que quedará siempre abierta como una fisura o una quiebra en cualquier pensamiento que se pretenda completo en lo meramente visible, excluyente de cualquier más allá.

Este interrogante enlaza con la cuestión filosófica fundamental y radical: ¿por qué existe el ser y no más bien la nada? El *logos* humano no puede situarse en el punto previo a la encrucijada, pero por su misma naturaleza estará siempre medido por un criterio permanente: ¿qué respuesta tiene más capacidad explicativa: la que afirma un ser personal como donador o la que no reconoce más que un abismo anónimo e impersonal? En esta encrucijada se propone la revelación bíblica (y la reflexión teológica que se consume en el siglo IV) como posibilidad y como *partenaire* en el diálogo humano universal. En su novedad irrumpe como salvaguarda del dinamismo del *logos*, eludiendo el absurdo y el sinsentido. Por ello debe ser recuperada en toda su frescura y fecundidad.

La donación originaria encierra una dialéctica que rompe el imperio absoluto de lo Mismo, introduce el dinamismo de la inteligencia y permite reconocer en la existencia un existente que emerge en toda su precariedad y en toda su grandeza. Con razón pudo definir Herder al *homo sapiens* como el primer liberado de la creación, que rasga las cadenas de lo natural, del algoritmo, del proceso cósmico o cósmico... porque está constituido por algo irreducible a la naturaleza.

El hecho originario de la donación lleva a cruzar el umbral hacia el reino de lo personal (que desembocará en el amor). Dos indicios o perspectivas lo justifican y visibilizan: a) el destinatario de la donación debe atravesar la experiencia de la nada: él no puede arrogarse la pretensión desmesurada (e ilógica) de ser el origen y el principio, y por

ello no puede presentarse como autofundado; en consecuencia está vinculado a una alteridad que no puede dominar y que le desborda; b) hace brotar la novedad (que podemos llamar) antropológica, la perspectiva de la primera persona, siempre única e irrepetible, misterio (y no simplemente enigma) inaccesible desde fuera, desde lo meramente empírico.

El reino de la persona es el escenario de la historia, de la libertad y de la posibilidad. Además, como muestra la experiencia, desvela una dualidad interna al destinatario, que constituye su grandeza ya la vez la razón de su fragilidad. Es el presupuesto para el diálogo con la realidad, para que esta desvele todas sus riquezas, desde un más allá en lo visible, cargado de sorpresas porque en lo que se ofrece hay (*es gibt*) más de lo que directamente se muestra (es el tesoro del *logos* cristiano)¹⁰.

LA APORTACIÓN CRISTIANA: LA DONACIÓN ES ACONTECIMIENTO PERSONAL

La revelación cristiana afirma en el origen Alguien, que es denominado, confesado, celebrado y anunciado como Padre, Hijo y Espíritu Santo, la Trinidad que debe desvelar su singular carácter de realidad. La exégesis prosopográfica del texto bíblico desvelaba tres protagonistas, tres *quiénes*, sin cuya acción e interrelación el relato revelador y salvífico se hacían incomprensibles. El relato y el lenguaje, la narración y la palabra, contribuyen para que se manifieste lo que realmente se da y quién da, evitando que se pierda su riqueza, su inteligibilidad y su carácter peculiar de realidad.

Tarea fundamental y prioritaria era precisar y perfilar el carácter de realidad de esos tres nombres, de esos tres *quiénes*, salvaguardando el mismo rango o nivel ontológico. Ese esfuerzo exige una «transgresión metafórica», pero como servicio a mostrar en plenitud lo que

¹⁰ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, Grasset, París 2020.

se ofrece también al pensamiento. Los Tres son reconocidos como Personas.

El término tiene un pasado griego y romano, que será sometido a una resemantización y a una resignificación: desde el ámbito de la revelación y del dogma refluirá en el entramado social y cultural de nuestra civilización. Ese proceso será lento, enrevesado, difícil de captar por los no iniciados, por lo cual es aún más importante captar con precisión lo que lo motiva y lo que está en juego: buscar el modo adecuado de expresar la realidad que se desvela, de modo que sea fiel a la realidad, y se inserte de modo coherente en el conjunto del saber.

Desde nuestra perspectiva son dos los aspectos que interesa destacar, porque en ellos se pueden condensar la multitud de aspectos que deberían ser tenidos en cuenta y que nos permitirán acceder al núcleo y a la raíz de lo que podemos considerar filosofía primera.

El debate del concilio de Nicea, el núcleo de la cuestión dogmática, era ciertamente el carácter divino de Jesús, lo cual provocó una profundización (auténtica revolución) en la concepción del ser divino. El eje de la decisión conciliar se condensó en la fórmula *homoousios*. Es lógico que suscitara controversias múltiples en el proceso de recepción, porque resulta de difícil aceptación tanto por la filosofía helénica como por parte de la religión judía. El símbolo conciliar estaba desvelando una fecundidad insospechada en la intimidad de Dios, en su realidad eterna. Aquí radica la sorpresa de la novedad: Dios no podía ser considerado como un ser solitario, como una mónada sin relaciones, porque es comunión: el Padre no puede ser entendido sin otro, el Hijo. Con ello se desvela en Dios mismo un dinamismo que reclama ser pensado y ser nombrado. La dificultad del proceso se muestra desde los tanteos iniciales, cuando se emplearon indistintamente los términos *physis* y *prósopon*. Se abría un camino a recorrer, pero se había cruzado un umbral irreversible.

En ese camino se constató que era necesaria la reelaboración de las categorías desde las que se pensaba y se entendía la realidad. Para recoger la novedad resultaban estrechas las categorías recibidas del

aristotelismo. Era por tanto un desafío para la *episteme* dominante. Pero hubo autores con la osadía suficiente para introducir una inflexión arriesgada: la pluralidad en Dios (Padre, Hijo/*Logos*, Espíritu Santo) no veía respetada su identidad dentro de la alternativa sustancia y accidente¹¹. La invención intelectual se condensó en el recurso a la categoría *relación*, que a su vez debió ser conjugada con la herencia recibida de *prósopon* e *hipóstasis* (hasta acabar siendo identificados) para que pudiera brillar una dimensión de la realidad reprimida hasta ese momento, y sin la cual la experiencia de la realidad quedaría manca y recortada: la persona no puede ser entendida como individuo, como cosa, como ente aislado y autónomo, sino como protagonista del acto de amar.

En este itinerario se impone todo el alcance de la dialéctica naturaleza/persona (que apuntan a niveles ontológicos distintos, ambos necesarios y relacionados); la diferencia entre preguntar *quién* soy yo o *qué* soy yo hace ver la transcendencia de esa diferencia y las posibilidades que ofrece al *logos* en su diálogo con la realidad.

LO PECULIAR DE LA DIFERENCIA CRISTIANA:
LO ORIGINARIO ES EL ACTO DE AMAR

La Trinidad no solo pone de manifiesto que en el origen está la persona, sino que propone una adecuada comprensión de la persona: no debe ser entendida como una individualidad aislable, sino como comunicación, como reciprocidad, relación, dinamismo de entrega y de acogida, como diálogo en libertad gracias a las diferencias, a la consideración del otro como gracia y como don¹². La raíz y sentido de todo lo que existe se encuentra en un Dios Trinidad, tripersonal.

¹¹ E. BUENO DE LA FUENTE, «De la sustancia a la persona. Paradigma del encuentro de la filosofía y la teología», *Revista Española de Teología* 54 (1994), pp. 251-290.

¹² A.J. STEINBOCK, *No se trata del don. De la donación al amor*, Sígueme, Salamanca 2023.