

Credo in unam sanctam...

Una eclesiología ecuménica a través de la relación metafísica de constitución

(Credo in unam sanctam... An Ecumenical Ecclesiology through the Metaphysical Relation of Constitution)

ALEJANDRO ZAFEIROPOULOS

zafeiropoulosalejandro@gmail.com

A L., I., M.

y a M. Z.

Resumen: ¿La Iglesia de Cristo *es* la Iglesia católica romana? ¿Podría defenderse paralelamente que la Iglesia de Cristo *es* la Iglesia ortodoxa? Y, ¿se podría aceptar una respuesta positiva a estas dos primeras preguntas y afirmar que la Iglesia católica romana *no es* la Iglesia ortodoxa, y todo esto evitando tanto una contradicción lógica como metafísica? En el presente artículo se desea responder de manera positiva a cada una de estas preguntas, evitando la posible contradicción que dicha respuesta podría involucrar. Para esto y tomando como punto de partida las discusiones filosóficas y teológicas sobre la Trinidad dentro de la corriente analítica, presentaremos el bosquejo de una eclesiología ecuménica basada en la relación metafísica de constitución. Gracias a esta estrategia, se puede pensar una eclesiología universal capaz de explicar mejor, no la diversidad sino la unidad de la Iglesia de Cristo.

Palabras clave: Eclesiología Ecuménica, Teología Analítica, Relación de Constitución, Trinidad, Metafísica

Abstract: Is the Church of Christ the Roman Catholic Church? Could it be argued in parallel that the Church of Christ is the Orthodox Church? And could one accept a positive answer to these first two questions and still affirm that the Roman Catholic Church is not the Orthodox Church, and all this avoiding both a logical and a metaphysical contradiction? In this article I shall respond positively to each of these questions, avoiding the possible contradiction that such responses might involve. Taking as a starting point the philosophical and theological discussion of the Trinity within the analytical mainstream, I shall present the outline of an ecumenical ecclesiology based on the metaphysical relation of constitution. Thanks to this strategy, it is possible to think of a universal ecclesiology capable of explaining better not the diversity but the unity of the Church of Christ.

Keywords: Ecumenical Ecclesiology, Analytic Theology, Metaphysical Relation of Constitution, Trinity, Metaphysics

Introducción

En el Credo de los Apóstoles se reza: “*Credo in unum Deum... et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*”. De manera pragmática, dicha sentencia posee un significado diferente cuando es enunciada por creyentes de diferentes Iglesias, ya sea en Rusia, en España o en Inglaterra. La creencia, en algunos casos, parece estar determinada por el lugar o la persona que la pronuncia, algo que en realidad es y debería resultar bastante extraño tanto para el creyente como el teólogo (e incluso para el filósofo). Ahora bien, dentro del marco de este artículo, me propongo defender un sentido ecuménico de esta sentencia que podría ser compatible para diferentes creyentes en diferentes Iglesias, sin que por lo tanto esto induzca en contradicción.

Puede pensarse que esto es algo *supuesto* o *evidente*. Sin embargo, como se verá a continuación, lo que a menudo se considera como trivial posee algunas dificultades a las cuales tiene que enfrentarse. Por esta razón, mi objetivo consiste en desarrollar una ecclesiología que llamaré ecuménica (EE). La tesis consiste en mostrar que es posible creer en las proposiciones siguientes sin caer en contradicción, al mismo tiempo que se defiende que cuando los creyentes confiesan el Credo podrían creer igualmente en el conjunto de estas proposiciones:

1. La Iglesia católica romana (ICR) es la Iglesia que es una, santa, católica y apostólica (USCA).
2. La Iglesia ortodoxa (IO) es la Iglesia que es una, santa, católica y apostólica.
3. La Iglesia X (IX) es la Iglesia que es una, santa, católica y apostólica.
4. La Iglesia ortodoxa no es la Iglesia católica romana.
5. La Iglesia X no es la Iglesia católica romana.
6. La Iglesia ortodoxa no es la Iglesia X.

7. La Iglesia X no es la Iglesia ortodoxa.

Quisiera aclarar dos puntos. El primer punto es que el lector podría introducir otra confesión (e.g. “la Iglesia Anglicana”) y remplazar la variable X introducida en la proposición 3, por una Iglesia terrestre de su elección. Por cuestiones de simplicidad haré a menudo referencia a las Iglesias católica y ortodoxa. La pregunta de saber ¿cuál Iglesia terrestre? es una pregunta que dejaré de lado dentro del marco de este estudio. Se trataría indudablemente de otra cuestión *fundamentalmente* relacionada pero que implica responder a la pregunta metafísica ¿qué es una Iglesia terrestre? o ¿qué hace que una Iglesia terrestre sea una Iglesia terrestre?, es decir, investigar su esencia y determinar las condiciones de identidad de una Iglesia terrestre. Pero responder a esta pregunta sería claramente el objetivo de un nuevo artículo. Esto me permite introducir el segundo punto. Me centro en el presente estudio en responder a la pregunta ¿qué es la Iglesia de Cristo y cómo mantiene una relación con las otras entidades que la constituyen? Esto no me llevará, como podría deducirse, a afirmar que *todas* las Iglesias terrestres son la Iglesia de Cristo. Saber, ¿cuáles Iglesias terrestres constituyen la Iglesia de Cristo? no es realmente el objetivo que me he dado aquí. Ahora bien, me parece que la teoría que expongo aquí *podría* ser considerada como una ventana abierta para aquellos que creen en un pluralismo religioso (que como se acaba de decir, no se defiende aquí).

Aunque no pretendo rechazar los avances recientes realizados dentro de la eclesiología contemporánea dentro de un marco católico (Cf. *Lumen Gentium*, 8), aunque me parezca en algunos puntos problemática, pienso que, si el razonamiento aquí desarrollado es correcto evita aquellos errores de los que hablo. En efecto, dentro de la teología católica romana se insistió vigorosamente en que la Iglesia de Cristo (o USCA¹) *subsiste en* (*subsistit in*) la Iglesia católica romana, evitando la formulación (1). Sin embargo, no creo que exista dicho problema si se enuncia (2)–(7). El problema al cual me parece que el concilio del Vaticano II tuvo que hacer frente fue la exclusividad de (1), es decir a la *identificación absoluta* de la Iglesia Romana con la Iglesia USCA, lo que rotundamente es un problema. Pero me parece que la solución es igual de problemática ya que se tiende a relacionar sólo la ICR con la USCA, excluyendo así toda inclusión (algo que no me parece necesario, como espero demostrarlo a continuación). En otras palabras, el trabajo aquí desarrollado permitirá igualmente decir que la Iglesia de Cristo *subsiste en* varias Iglesias. Esto me parece ser un paso necesario e importante para realizar dentro del marco teológico, al mismo tiempo que constituye una clarificación para entender en qué sentido se puede entender el verbo “es” dentro de las proposiciones (1)–(6).

Si reducimos nuestra lista (1)–(6), por razones de simplicidad explicativa, esto es equivalente a decir:

¹ Considero la Iglesia, una, santa, católica y apostólica, como un perfecto sinónimo de “la Iglesia de Cristo”.

- I. $x=y$
- II. $z=y$
- III. $x\neq z$

Sin embargo, tanto (1)–(7) como (I)–(III) parecen implicar contradicción lógica. Esto quiere decir que si se acepta las reglas de la lógica, la identidad es una relación de equivalencia (simétrica, reflexiva y transitiva) que nos lleva a establecer una contradicción. Ahora bien, dichas proposiciones implican contradicción si y *solamente* se supone la identidad numérica, más sin embargo la identidad numérica no me parece estar implicada por los textos bíblicos, y aun menos haber sido el significado del Credo en el tiempo de los Apóstolos y los creyentes de los primeros siglos. Por lo tanto, mi objetivo consistirá en mostrar que es posible evitar la incompatibilidad o cualquier tipo de contradicción. Si la incompatibilidad es dejada de lado queda abierta la posibilidad de una *eclesiología ecuménica*, esta última comprendida como una eclesiología correspondiendo mejor a lo que fue en sus primeros tiempos y a lo que debería ser hoy en día. Es decir, una eclesiología hecha a la semejanza de la Trinidad y de su unidad².

1. El debate católico: una evolución del “es” a “subsiste en” y un regreso a la tradición

La importancia de la introducción de la expresión “subsiste en” durante el concilio del Vaticano II proviene del remplazo del verbo “es”, introducido tardíamente al interior de la teología católica³. Permítaseme citar aquí un aclarante pasaje de Bernard Dupuy testificando dicho evento, en su prefacio al *Journal du Concile* de Yves Congar:

Los teólogos alemanes y chilenos fueron en la misma dirección, evocando “una cierta unión en el Espíritu Santo que no sólo actúa en los católicos a través de sus dones y gracias, sino que también actúa en algunos otros [*chez d’autres*] para que todos los discípulos de Cristo sean incorporados en la Iglesia de la manera deseada por Cristo”. La perspectiva no es jurídica sino cristológica. Había llevado a la sustitución de la formulación original de 1962, “Sólo la Iglesia Católica es con todo derecho [*à bon droit*] Iglesia” (donde ya se había evitado el término *romano*), por la fórmula “la verdadera Iglesia *subsiste en* (*subsiste en* y no *es*, como lo había escrito *Mystici corporis Christi*) la Iglesia Católica”. Algunos habían visto esto como una actualización [*mise au point*] o incluso una crítica al pensamiento de Pío XII. Ahora bien, la tradición occidental siempre ha afirmado que la Iglesia va más allá de los límites de la única Iglesia en comunión con la Sede de Roma. Pero nunca ha hecho de esto una teoría. Siempre ha considerado a las Iglesias Orientales como Iglesias auténticas, incluso, como la Iglesia Siríaca Occidental o la Iglesia Asirio-Caldea, cuando se separaron de ella. El paso del

² Véase el capítulo II del libro de Yves Congar, *Chrétiens Désunis* (1937).

³ La introducción del verbo “*est*” es, como se verá a continuación con el texto de Dupuy, un paso más bien tardío dentro de la teología católica. Se trató más bien de una afirmación eclesial y dogmática (tanto en su sentido peyorativo como en su sentido propio).

est al subsistit in resultó así de gran experiencia ecuménica y de valor cristológico.
(Congar 2002, XIV)

Como Depuy deja claro, la formulación de 1962 limitaba la posibilidad de un ecumenismo al usarse el verbo “es”. Ahora bien, el verbo “es” no reflejaba otra tradición que existía igualmente dentro de la tradición católica y que permitía pensar las otras Iglesias como auténticas Iglesias de Cristo.

Sin duda fue esta la razón que llevó a la *Congregación por la doctrina de la fe* en su clarificación “*Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*” (2007) a señalar que, por primera vez en la historia, la Iglesia establecía una definición de sí misma:

Creemos que el mejor comentario que puede hacerse es decir que esta promulgación verdaderamente no cambia en nada la doctrina tradicional. Lo que Cristo quiere, lo queremos nosotros también. Lo que había. Permanece. Lo que la Iglesia ha enseñado a lo largo de los siglos, nosotros lo seguiremos enseñando. Solamente ahora se ha expresado lo que simplemente se vivía; se ha esclarecido lo que estaba incierto; ahora consigue una serena formulación lo que se meditaba, discutía y en parte era controvertido. (Q. 1, resp.)

Aunque la fórmula “*subsistit in*” no haya sido apreciada dentro del diálogo con las otras Iglesias, esta inclusión constituyó un paso afirmativo de su doctrina y la apertura a una teología propiamente ecuménica. Sin embargo, la dificultad que surgió es la siguiente:

Aunque se puede afirmar rectamente, según la doctrina católica, que la Iglesia de Cristo está presente y operante en las Iglesias y en las Comunidades eclesiales que aún no están en plena comunión con la Iglesia católica, gracias a los elementos de santificación y verdad presentes en ellas, el término “subsiste” es atribuido exclusivamente a la Iglesia católica, ya que se refiere precisamente a la nota de la unidad profesada en los símbolos de la fe (Creo en la Iglesia “una”); y esta Iglesia “una” subsiste en la Iglesia católica. (Q. 2, resp.)

La exclusividad, a pesar de la supresión del verbo “es”, es sin duda el problema que esconde el texto. Pero lo es aún más la explicación dada en esta respuesta. Frente a las dificultades que surgen por la afirmación no necesaria de una exclusividad, la respuesta aportada consiste en justificarla haciendo referencia a la afirmación de la unidad profesada en el símbolo de fe. El razonamiento que se puede reconstruir es, más o menos, del siguiente estilo:

La Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica romana.

El símbolo de fe profesa la unidad de la Iglesia.

∴ La Iglesia de Cristo subsiste exclusivamente en la Iglesia católica.

¿Pero cómo o de dónde se deduce la exclusividad? Afirmar la unidad profesada en el símbolo no permite apoyar dicha conclusión, y eso es lo que permite ver claramente lo que es supuesto, aunque no se deduzca o induzca de un razonamiento correcto.

El interés de la expresión “subsiste en” consiste entonces en que:

El uso de la expresión, que indica la plena identidad entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, no cambia la doctrina sobre la Iglesia. La verdadera razón por la cual ha sido usada es que expresa más claramente el hecho de que fuera de la Iglesia se encuentran ‘muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica’’. (Q. 3, resp.)

Se defiende así que el “subsiste en” se utiliza para hablar de una *plena identidad*. Por dicha razón, esta expresión es sinónima y podría ser remplazada por el verbo “es”, aunque la primera expresión, y por lo tanto contrariamente al verbo (i.e. “es”), deja una puerta abierta a una realidad de la Iglesia de Cristo que el verbo “es” no deja aparentemente entrever. Los trabajos de F. Grivec y P. S. Tromp, a comienzos del siglo XX iban en esta dirección. Este último fue de ese hecho uno de los defensores de la tesis que solo los católicos son miembros de la Iglesia de Cristo: “*Viatoribus, Corpus Christi mysticum est Ecclesia catholica Romana*” (citado por Congar 1970, 470). Pero, ¿debemos conformarnos con esta conclusión? ¿Se debe pensar que esta opción privilegiada al interior de la teología pre y post conciliar es correcta? Pienso que no lo es, pero alejarnos de esta tradición es, *prima facie*, problemático e incluso contradictorio. Por dicha razón, en lo que sigue me interesaré en retomar esta discusión, al mismo tiempo que elijo una nueva manera de tratar el problema, lo que espero permitirá resolver los problemas que surgieron dentro de dicha discusión.

2. En búsqueda de la una unidad

Como ya ha sido dicho, las proposiciones (1)–(7) implican contradicción si se piensa que se trata de una identidad numérica. Es decir, si se entiende el verbo “es” de las proposiciones (1)–(7) de tal manera. ¿Qué hacer? Los creyentes (ya sean teólogos o filósofos) podrían simplemente rechazar que la lógica o la metafísica tengan algo que ver con este asunto de la Iglesia invisible. Muchos dirían: “Vamos eres grotescamente racionalista, ¡esto se trata de fe!”. “¡Los misterios están más allá de la lógica!”.

Pero, ¿por qué un misterio debería implicar incompreensión? No hay ninguna respuesta que realmente apoye esta tesis a menudo admitida dentro del marco teológico. ¡No creemos porque es absurdo! Ahora bien, pienso que la teología puede ser entendida como una disciplina que busca *imaginar mejor la fe* (Arcadi 2017) y según esta manera de hacer la teología, la metafísica puede contribuir *fundamentalmente* en esta tarea. Así, si se rechaza ser pensionado y se toma en serio el trabajo del teólogo o del filósofo cristiano, se podría adoptar un *dialeteísmo* (i.e. considerar que A y \neg A son proposiciones verdaderas), que no me parece ser la marco opción para seguir o

aceptar, y considerar que existen algunas estrategias que muestran que la EE es posible.

En realidad, existen varias estrategias posibles, pero quisiera aquí centrarme en tres, más bien de carácter filosófico: 1) la estrategia Geach–van Inwagen⁴, 2) la estrategia Brower–Rea y 3) la estrategia constitucionalista. A continuación, me centraré en explicar brevemente las dos primeras⁵, y trataré enseguida la tercera opción que quisiera explorar y desarrollar aquí, siendo esta mi privilegiada. Por medio de este viaje a través de dichas teorías también deseo mostrar el interés latente dentro de estas para el desarrollo de una eclesiología capaz de aceptar y pensar la unidad, al mismo tiempo que se contempla la diversidad y la pluralidad de la Iglesia de Cristo.

La identidad relativa

Dentro de la época contemporánea, Peter Geach fue el primero en explorar la teoría de la identidad relativa (van Inwagen and Howard–Snyder 1998⁶) cuando enunció que la “identidad es siempre relativa a un término sortal” (Geach⁸ 1963, 1977). Por su parte, Peter van Inwagen quien ha sido uno de sus principales defensores, retoma la idea de Geach y reformula la tesis de la identidad relativa de la siguiente manera:

No existe tal relación como la identidad. Es decir, no hay ninguna relación *R* que sea a la vez universalmente reflexiva (todo—todo lo que sea—lleva *R* a sí mismo) e *implica indiscernibilidad* (si una cosa *x* y una cosa *y* están en *R*, entonces lo que es cierto de *x* es cierto de *y* y lo que es cierto de *y* es cierto de *x*). Hay, más bien una *multiplicidad* de relaciones *como* identidad, así las llamamos, relaciones expresadas por frases abiertas de la forma “*x* e *y* son la misma *N*” donde la letra ficticia ‘*N*’ indica la posición de un término sortal⁹. (Manuscrito)

Esta teoría aplicada a la doctrina de la Trinidad trata de evitar la incompatibilidad de las siguientes proposiciones:

α. El Padre es Dios;

⁴ Aunque también fue igualmente desarrollado por Martinich (1978).

⁵ Como el lector podrá darse cuenta se tratan de las dos estrategias empleadas dentro de la literatura analítica para hacer frente a la posible incompatibilidad metafísica y lógica implicada por la doctrina de la Trinidad.

⁶ A propósito de esta teoría en el Medio Evo, véase el trabajo reciente de Conn (2019).

⁷ “*identity is always relative to a sortal term.*”

⁸ Véase también: Amscombe y Geach (1961).

⁹ “*There is no such relation as identity. That is, there is no relation R that is both universally reflexive (everything—everything whatever—bears R to itself) and forces indiscernibility (if a thing x and a thing y stand in R, then whatever is true of x is true of y and whatever is true of y is true of x). There are, rather a multiplicity of identity-like relations, so to call them, relations expressed by open sentences of the form ‘x and y are the same N’ where the dummy letter ‘N’ indicates the position of a sortal term.*”

- β. El Hijo es Dios; y
 γ. El Padre no es el Hijo.

Ahora bien, este problema aplicado a la Trinidad es *mutatis mutandis* el mismo en cuanto a que se trata de pensar una eclesiología menos restrictiva. En efecto, la estrategia centrada sobre la identidad relativa nos permite considerar la compatibilidad entre las proposiciones (1–7).

El principio de la identidad de los indiscernibles es habitualmente enunciado de la siguiente manera:

$$\forall F(Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x=y$$

Esto quiere decir que si para cada propiedad F , x tiene F si y solamente si y tiene F , entonces x es idéntico a y ; o en pocas palabras, ¡Clark Kent es entonces idéntico a Superman! (cf. Hasker 2013, 120). Este principio presupone igualmente el príncipe de identidad de Joseph Butler ($x=x$). Lo contrario del principio implicaría la indiscernibilidad de los idénticos:

$$x=y \rightarrow \forall F (Fx \leftrightarrow Fy)$$

Si el verbo “es” de las proposiciones (1)–(7) es utilizado para designar una identidad absoluta, esto implica que todas las Iglesias tienen las mismas propiedades y que *son* totalmente idénticas; por lo tanto, *son* la misma. Por consiguiente, no deberían ser distinguibles. Esto conlleva una contradicción imposible de sobrepasar, a mi parecer.

En cuanto a la identidad relativa, esta se puede formular de la siguiente manera:

$$\exists F (a \neq b)$$

Como lo vimos anteriormente, la estrategia Geach–Inwagen consiste en afirmar que la identidad es relativa a un término sortal. Ejemplo: “ α es el mismo N que β ”; es decir “Benedicto es el *mismo hombre* que Francisco”¹⁰, donde N es un predicado de identidad relativa.

Si se sigue la identidad relativa, el término sortal “Iglesia” expresa, a mi parecer, la idea del término “ἐκκλησία” del Credo de Nicea–Constantinopla; una Iglesia más bien universal, la Iglesia de Cristo. Pero dejaré esto de lado. El caso es que se podría pensar que:

- (1’) La ICR es la *misma Iglesia* USCA;
 (2’) La IO es la *misma Iglesia* USCA; y
 (3’) La ICR no es la IO

¹⁰ Para una mejor descripción de la identidad relativa véase: van Inwagen y Howard-Snyder (2015).

Y no habría contradicción porque el término “Iglesia” en (1’) y (2’) es un término sortal.

La igualdad sin identidad

Pasemos a analizar las dos siguientes estrategias. Si la estrategia Geach–van Inwagen está enfocada en la identidad, las dos siguientes están más bien ligadas a la discusión metafísica de la constitución de la materia.

Ya en su artículo “*Sameness without Identity: An Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution*” de 1998, Michael C. Rea había propuesto una solución aristotélica a dicho problema. Este último consiste en entender, ¿cómo un objeto *a* y un objeto *b* pueden compartir las mismas partes y estar esencialmente relacionadas a dichas partes de diferentes maneras? Siguiendo este trabajo y las principales ideas desarrolladas en dicho artículo, Jeffrey E. Brower y Michael Rea (2005) exploran la noción Aristotélica de “igualdad accidental (*accidental sameness*)”, y se interrogan sobre la Trinidad, proponiendo de esta manera entender las Personas divinas en términos de dicha relación: igualdad sin identidad (*sameness without identity*). Así es posible de hablar de una igualdad sin identidad en la Trinidad.

Esto nos lleva a poder afirmar que existen varias Iglesias que son *iguales sin ser idénticas*. Así la IO, la ICR son iguales a la Iglesia USCA, sin por lo tanto ser idénticas y eso nos permitiría evitar lo que se puede llamar igualmente el problema lógico de una eclesiología ecuménica. ¿Pero se *explica* realmente la unidad a través de esta solución?

3. La relación metafísica de constitución

Si he sido más bien breve en las dos anteriores presentaciones, dedicaré un espacio más importante, por obvias razones, a la relación metafísica de constitución.

La estrategia basada en la relación metafísica de constitución (también conocida como la *standard account*) me parece ser la solución más seductora tanto para pensar la Trinidad como una eclesiología ecuménica. O, en otras palabras, esta teoría me parece ser la concepción metafísica que nos permite comprender cómo dos o más entidades pueden *coincidir sin ser idénticas*. Esta nace como una respuesta al problema de los muchos (*the problem of the many*, cf. Unger 1980) y fue defendida por filósofos como: Lynne Rudder Baker (1997), Fred Doepke (1982), E. J. Lowe (1982, 1995a, 1995b, 2006, 2009), Peter Simons (1987), Judith Jarvis Thomson (1998), David Wiggins¹¹ (1968, 2001) (cf. Wasserman 2004).

Siguiendo el ejemplo clásico de la estatua de la arcilla, el problema de los muchos es el siguiente:

¹¹ Otros grandes nombres son: Fine, Koslicki, Odeberg, Shoemaker y Yablo.

1. David no existía el lunes (pero sí el martes).
2. Trozo¹² existía el lunes (y también existía el martes).
3. Si (1) y (2), entonces David no es idéntico a Trozo.
4. [Entonces] David no es idéntico a Trozo. (Wasserman 2017).

La conclusión es problemática ya que las premisas son aparentemente verdaderas. Como Wiggins aclara, dicho problema se debe a que: “es un truismo frecuentemente puesto en evidencia y apelado con confianza dentro de la filosofía, según el cual dos cosas no pueden estar en el mismo lugar al mismo tiempo. (1968, p. 90)” (Wiggins citado por Wasserman 2017). La relación de constitución defiende de esta manera la posición metafísica según la cual la *constitución no es o implica identidad*. Generalmente esto se debe a que la mayor parte de defensores de la relación metafísica de constitución sostienen que dos objetos comparten *la misma materia y las mismas partes* (cf. Wasserman 2017), al mismo tiempo que admiten un compromiso ontológico del sentido común, según el cual existen realmente dos entidades cuando se hace frente al problema de los muchos. Ahora bien, es sin duda problemático afirmar que comparten la misma materia y las mismas partes, ya que aquello no nos permitiría distinguir las dos entidades. Por eso, se puede afirmar que comparten la *misma materia y muchas de sus partes*, más no todas sus partes. De lo contrario y siguiendo el príncipe de los indiscernibles deberíamos afirmar que se trata de exactamente la misma entidad, y que en realidad no hay dos entidades coincidiendo. Esto se debe a que las diferentes entidades no poseen las mismas propiedades temporales, ni condiciones de persistencia para poder afirmar que se tiene las mismas propiedades. Se puede agregar que el fundamento metafísico de cada entidad no es el mismo, lo que lleva una vez más a distinguir cada una de estas entidades. Cabe señalar que todos los teóricos de la constitución no están de acuerdo con afirmar que las entidades coincidiendo espacialmente son del mismo tipo, ya que es contraintuitivo (Hershenov 2003) y se tiende de ese hecho a aceptar la coincidencia de entidades de diferente tipo. Pero no hay buenas razones para rechazar que entidades de diferente tipo no puedan poseer la relación de constitución entre ellas.

Aunque varios filósofos (Hirsh 2005, Bennett 2009) defiendan que se trata de una disputa meramente verbal cuando se trata de defender la relación metafísica de constitución, los pluralistas (quienes aceptan que hay dos o más entidades coincidiendo frente al problema de la constitución) responden que hay un “es” de constitución (Wiggins 2001), en respuesta a los monistas. Pero si los teóricos de la constitución defienden más o menos los mismos principios, cada teoría difiere en cuanto a explicar cuáles son las condiciones necesarias o suficientes para que un objeto constituya otro. Es decir, “*x* constituye *y* en el momento *t* ssi ...”. ¿Qué se coloca exactamente en lugar de los puntos suspensivos?, es la pregunta dejada en suspenso. Algunas de las principales estrategias adoptadas son: el *Parthood Analysis of*

¹² “Trozo” en este ejemplo se refiere al trozo de arcilla sin moldear comprado por un escultor el día lunes.

Constitution, el *Destruction Analysis of Constitution*, el *Explanatory Analysis of Constitution*, el *Modal Analysis of Constitution* y la *Deflationary View of Constitution*. Como cada uno de sus nombres deja entrever, algunas explicaciones se centran en diferentes aspectos o enfoques metafísicos, que por falta de espacio no se analizarán aquí¹³.

Ahora bien, para la mayor parte de teóricos, la relación de constitución es *transitiva*, *irreflexiva* y *asimétrica*. De ese hecho, “al afirmar que la relación de constitución es a la vez irreflexiva y asimétrica, comprometo al teórico de la constitución a afirmar que la constitución no es una mera coincidencia” (Wasserman 2004, 694). E. J. Lowe es uno de los principales eruditos que piensan la relación de constitución como asimétrica, razón por la cual lo lleva a defender el *Weak Extensionality Principle*, según el cual: “dos objetos que tienen las mismas partes propias no tienen exactamente las mismas propiedades propias al mismo tiempo¹⁴” (2001, 140). La razón es que Lowe adopta una relación asimétrica según la cual todas las partes de la entidad que constituye son partes de la entidad constituida, más sin embargo no todas las partes de la entidad que constituye son partes de la entidad constituida. Aunque para filósofos como Hershenov (2008), esto es raro y problemático, pienso, siguiendo Lowe, que esta característica de su relación metafísica de constitución es fundamental¹⁵. No aceptar dicho principio implica hacer frente necesariamente a la imposibilidad de discernir si existen o no dos entidades diferentes. Más allá, Lowe agregaría más bien que la relación de constitución debe ser entendida como “la manera más cercana en la que dos entidades pueden estar relacionadas, sin dejar de ser numéricamente distintas¹⁶” (2006, 51).

El principal defensor de esta tesis dentro del marco teológico, más precisamente en el campo trinitario, es William Hasker (2013). Según este último:

Supongamos que x tiene F como su clase primaria, e y tiene G como su clase primera. Entonces x constituye y en el momento t en el caso que:

- (i) x e y coinciden espacialmente en t ;
- (ii) x se encuentra en “circunstancias favorables para G ” al momento t ;
- (iii) necesariamente, si un objeto de tipo primario F se encuentra en circunstancias favorables para G en t , hay un objeto de tipo primario G que coincide espacialmente con ese objeto en t ; y
- (iv*) es posible que exista la naturaleza divina pero que no haya ninguna persona trinitaria divina que tenga todas sus partes en común con esa naturaleza¹⁷. (2013, 241, 243)

¹³ Para un análisis crítico de cada uno de estos enfoques, véase Wasserman (2004).

¹⁴ Véase Hershenov (2008).

¹⁵ L. R. Baker, es una de los defensores principales de la relación metafísica de constitución que no desean aceptar el *Weak Extensionality Principle*.

¹⁶ “the closest way in which two entities can be related while still remaining numerically distinct.”

¹⁷ “Suppose x has F as its primary kind, and y has G as its primary kind. Then x constitutes y at time t just in case:

Aplicado a la Trinidad, G es la persona trinitaria divina, y F es la naturaleza concreta divina. Esto permitiría hablar de una Trinidad basada en una relación de constitución que permite pensar un Dios-Trino, al mismo tiempo que se acentúa la distinción de las Personas. Pero, dejemos de lado el desarrollo de esta discusión propiamente trinitaria, y apliquémosla a nuestro tema.

Podríamos decir más o menos lo siguiente, siguiendo el enfoque de Hasker:

Supongamos que x tiene F como su clase primaria, e y tiene G como su clase primera. Entonces x constituye y en el momento t en el caso que:

1. x e y coinciden espacialmente en t ;
2. x se encuentra en "circunstancias favorables para G " al momento t ;
3. necesariamente, si un objeto de tipo primario G se encuentra en circunstancias favorables para G en t , hay un objeto de tipo primario I que coincide espacialmente con ese objeto en t ; y
4. es posible que exista la Iglesia de Cristo pero que no haya ninguna Iglesia que posea todas sus partes en común con esa naturaleza.

Siguiendo la relación metafísica de constitución, tal que se ha presentado aquí, se puede decir que G es la Iglesia institucional o terrestre, y F es la Iglesia de Cristo. Así x e y coinciden espacialmente, al mismo tiempo que se puede decir que la Iglesia de Cristo existe, sin por ende afirmar que cada Iglesia institucional o terrestre posee todas sus partes en común con la Iglesia de Cristo. Por esta razón el "es" de las proposiciones (1)–(7) no es un "es" de identidad sino de constitución.

4. A favor de la relación metafísica de constitución

En realidad, pienso que las dos primeras soluciones son dos vías posibles de exploración para pensar una eclesiología ecuménica, aunque haya anunciado mi preferencia por la tercera (la relación metafísica de constitución). En lo que sigue, presentaré los principales inconvenientes para defender la tesis de la identidad relativa y de la igualdad sin identidad.

William Hasker, dentro del marco de la teología trinitaria, admite algunas críticas posibles que se pueden dirigir a la tesis de la identidad relativa y que podríamos traspasar a nuestro tema: a) la identidad relativa es rechazada por la mayoría de los lógicos (cf. Molto 2017); b) la identidad relativa no es útil afuera de la teología; c) la identidad relativa no nos ayuda realmente a entender algo sobre la doctrina de la Trinidad (Hasker 2013, 123–126), y por ende estas mismas críticas se podrían ver

-
- (i) x and y are spatially coincident at t ;
 - (ii) x is in " G -favorable circumstances¹⁷" at t ;
 - (iii) necessarily, if an object of primary kind F is in G -favorable circumstances at t , there is an object of primary kind G that is spatially coincident with that object at t ; and
 - (iv*) it is possible for the divine nature to exist but for there to be no divine trinitarian person that has all its parts in common with that nature. (2013, 241, 243)

aplicadas a una teología eclesiológica. Veamos brevemente en qué consisten dichas críticas.

Como Hasker señala, la tesis de la identidad relativa es difícilmente aceptada dentro del campo filosófico y lógico. Para alguien como Quine, la teoría de la identidad relativa amenaza claramente la cuantificación. Así en su reseña del trabajo de Geach, dice: “esta doctrina es antitética a la noción misma de cuantificación, el principal motor de la lógica moderna” (1964, 101; cf. Dummett 1991; Hawthorne 2003, 111–123). Alston y Bennett, quienes evalúan las nociones de cardinalidad de Frege y de identidad relativa de Geach (la segunda siendo influenciada por la primera), concluyen que si la primera puede encontrar un estatus canónico a las declaraciones de tipo “*There are so many F’s*”, la tesis de la identidad no lo hace (1984, 567). Incluso los defensores de una identidad relativa señalan que para hacer frente a algunos de los problemas que emergen con esta tesis, se debería recurrir a un sistema de primer orden acompañado de una semántica (cf. Molto 2017, 238).

Por otro lado, hablando de la tesis de Rea–Brower, Hasker va a insistir en el hecho que extrañamente la tesis de la igualdad sin identidad no favorece una teología trinitaria social, sino al contrario una más bien modal, aunque a mi parecer no explica bien dicha unidad. Por esta razón, Hasker la acusa de ser una teoría que no logra explicar cómo los tres son el mismo Dios, afirmando que se podría pensar que se trata más bien de un politeísmo. De nuevo pienso que estas mismas críticas podrían aplicarse dentro de un marco eclesiológico tal como se desarrolla aquí. La tesis de la igualdad sin identidad no permite realmente explorar y desarrollar una teología ecuménica y pluralista centrada en la unidad de la Iglesia de Cristo.

Como lo defiende la relación metafísica de constitución, se puede afirmar que la relación de constitución tiene un poder explicativo más fuerte que sus contrincantes. Así, esta permite explicar marco cómo diferentes Iglesias *son* la misma Iglesia (una, santa católica y apostólica; i.e. la Iglesia de Cristo), frente a las dos otras estrategias. Además, esta eclesiológica tiene la ventaja de ser pensada a la imagen y semejanza de la Trinidad. Sin embargo, quisiera explorar aquí la principal razón por la cual pienso que la opción constitucionalista es la mejor de entre ellas.

Si la relación metafísica de constitución parece mejor explicar, o por lo menos, se presta mejor a desarrollar un pensamiento ya sea filosófico y/o teológico de la Trinidad y de la Iglesia de Cristo es porque da por sentado, no un argumento lógico (aunque tampoco ignore la lógica), sino más bien un principio metafísico. Dicho principio metafísico consiste en aceptar que todas las entidades en el mundo (y por “entidad” entiendo “todo lo que existe en el mundo ontológico”) poseen *condiciones de identidad*¹⁸. Dichas condiciones de identidad permiten afirmar que existen diferentes Iglesias — algo que en realidad nadie estaría dispuesto a rechazar —, que no poseen las mismas condiciones de identidad y constituyen diferentes entidades. Así, este

¹⁸ Término que tomo prestado y adopto siguiendo el pensamiento de E. J. Lowe. Véase Lowe (2009).

principio metafísico junto a una explicación constitucionalista permite *pensar* la unidad de dicha Iglesia de Cristo.

Sin duda, cuando se trata de la Trinidad o de un dualismo dentro del marco de la filosofía de la mente en el cual se defiende la relación de constitución, es mucho más fácil considerar la ventaja de este presupuesto metafísico, ya que este permite *explorar la pluralidad* cuando la unidad está por una parte asegurada o se encuentra menos expuesta a la duda. En este caso y en un sentido contrario, este mismo principio metafísico permite mejor *explicar y pensar la unidad*; es decir no se desea explorar (como es el caso de la mayor parte de casos en los que se piensa dicha relación metafísica) la pluralidad sino más bien la unidad. Pero ¿por qué hablar de unidad? Pienso que se puede responder a esta pregunta desde dos puntos de vista que nos hablan y arguyen sobre las *condiciones de identidad* de dicha unidad.

La primera respuesta puede ser más bien teológica. La Iglesia de Cristo (a través de Cristo mismo) es identificada como el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino a través de Jesucristo (Jn 14, 6), es decir, a través de la Iglesia de Cristo. Decir así que cada una de las diferentes Iglesias *son* la Iglesia de Cristo, es entender un mensaje de salvación más universal y apropiado desde un punto de vista teológico y eclesial. Pero también se podría hablar del interés de desarrollar una eclesiología a la *imagen de la Trinidad*. Una eclesiología que permite además hablar de una Iglesia de Cristo que *subsiste en varias Iglesias*.

La segunda, es en cuanto a esta, más bien filosófica, o se podría también decir, lingüística. Una eclesiología ecuménica como la que se ha presentado aquí, y que permite aceptar la veracidad de (1)–(7), se presta mejor para explicar, por qué es verdad que cada creyente no comete ningún error al recitar el Credo de los apóstoles y pensar que es verdad que aquello que está creyendo no contradice o se encuentra en contradicción con aquel que lo recita en otro lugar del mundo, al interior de otra Iglesia, confesión o tradición. Es una ventaja lingüística y pragmática. Sería bastante extraño pensar que todo aquel que profesa el credo se está refiriendo a una entidad diferente y que esto en sí no es un problema.

Estas dos razones me parecen defender la unidad, sin que esto implique la adopción de un pluralismo religioso, el cual tiende a menospreciar el valor de la verdad. Pero me parecen también conocer las condiciones de identidad de la Iglesia de Cristo (o USCA) y tomarlas en cuenta, algo que de las dos otras teorías contrincantes no logran hacer.

5. Objeciones y respuestas

Una de las objeciones que me ha sido dirigida por uno de los evaluadores consiste en objetarme que el trabajo aquí desarrollado no evalúa las similitudes y discrepancias entre las teorías estudiadas. Pero no creo que se trate aquí de hablar simplemente de *sobreponer* una teoría a otro tema.

Aunque haya presentado de manera sucinta las principales estrategias, pienso como ya ha sido dicho haciendo referencia a Hasker, que las objeciones realizadas a la

tesis de la identidad relativa y de la igualdad sin identidad son soluciones, a pesar de todo, problemáticas. De ese hecho, y me parecer ser el caso de la virtud de la relación metafísica de constitución que se ha defendido dentro del marco de este trabajo, esta última es una solución metafísica seductora debido a su poder explicativo. Se puede decir que se sigue aquí la *inferencia a la mejor explicación*, acuñada por Gilbert Harman. ¿Pero son estas razones suficientes?

La tesis constitucionalista posee un mejor poder explicativo en cuanto explica la *diversidad* y la *unidad* de la Iglesia de Cristo. Metafísicamente no se trata de una sobreposición. Lo que aquí se defiende es que tanto en el caso de la Trinidad (y en el problema mente–cuerpo) como en el caso de una Iglesia de Cristo subsistente en varias Iglesias, se trata *del mismo problema*: una cuestión metafísica de constitución. Haber hecho referencia a la naturaleza de Dios–Trino permite mejor entrever el problema que se presenta cuando se trata de pensar la diversidad y la unidad de la Iglesia. Pero justamente la relación metafísica de constitución, contrariamente a la identidad sin igualdad, permite insistir en las condiciones de identidad de cada Iglesia al mismo tiempo que nos permite entender que el verbo *es*, no es de identidad sino de constitución y esto nos permite introducir la Iglesia de Cristo. La unidad no es olvidada en este enfoque. Además, esto permite evitar hacer referencia a una lógica, la de la identidad relativa, difícil de aceptar (aunque aceptemos el ingenio y lucidez de dicha solución).

Ahora bien, aunque no se trate de una simple sobreposición, hay una diferencia fundamental que vale la pena ser señalada¹⁹. Que ya sea hablándose de las Personas de la Trinidad, de la relación entre la substancia mental y la substancia física, o de la unidad de la Iglesia de Cristo, la relación de constitución permite explicar la relación que diferentes substancias poseen entre ellas. Sin embargo, hay una característica fundamental que distingue nuestro caso. Tanto para la Trinidad como en el problema de la mente y el cuerpo se puede hablar de substancias que podemos calificar como *naturales*, más sin embargo en el caso de las Iglesias terrestres se está hablando de *artefactos*. Entiendo por artefactos aquellos objetos o entidades construidas intencionalmente a fin de cumplir un propósito dado (cf. Preston 2018). Esto implica que no considero una Iglesia terrestre como una *entidad natural*. La entidad natural (o más bien *sobrenatural*) es la Iglesia de Cristo. Creo que las diferentes coyunturas históricas permiten afirmar sin necesidad de extenderme aquí que las Iglesias terrestres son justamente artefactos.

Pero insistamos de nuevo en este último aspecto. Cuando se habla de la Trinidad se trata de tres Personas que se pueden considerar como simples, y, por ende, como no complejas. En algunas defensas de la relación metafísica de constitución dentro del problema mente y cuerpo se defiende también la simplicidad de aquellas substancias. Esto se entiende, pienso yo, gracias a los compromisos ontológicos que están a la base de lo que es una substancia. En el caso de la Iglesia católica u ortodoxa, esta es un

¹⁹ Agradezco de nuevo uno de los relectores que me permitió darme cuenta e insistir en este aspecto.

artefacto, y por ende complejo, aunque agregar el adjetivo “complejo” es algo más bien tautológico, ya que todos los artefactos lo son. Pero si me tomo el tiempo de insistir en su complejidad es porque la Iglesia terrestre está constituida por sustancias y artefactos a su vez. ¿Se trataría por lo tanto de un caso al que no podemos aplicar la relación de constitución? Es una buena pregunta que vale la pena ser señalada. Sin embargo, cabe recordar que la relación metafísica de constitución es una relación metafísica pensada a partir de un artefacto clásico: la estatua y el pedazo de bronce. Por ende, no pienso que aplicar la relación de constitución a las Iglesias terrestres sea un problema en sí, o al menos no veo un argumento en contra. Esto me lleva a dejar esta preocupación de lado.

Señalemos un último problema. ¿Podría la Iglesia *invisible* de Cristo estar constituida por Iglesias terrestres y *visibles*? Es decir, ¿la relación de constitución puede mantener una relación entre cosas de diferente orden ontológico? No se puede considerar esto como una objeción. Es claramente el caso de la sustancia mental y la sustancia física, dentro del problema mente–cuerpo. La relación de constitución es una relación entre dos *entidades*, que estas pertenezcan o no a la misma categoría o subcategoría ontológica.

Introducir un debate metafísico y ontológico es la primera virtud que posee la perspectiva que se ha seguido aquí. No ha sido la vía privilegiada por la teología (ni por la filosofía) clásica o contemporánea cuando se trata de hablar de la unidad de la Iglesia de Cristo. La metafísica, nos permite *imaginar mejor* nuestra fe, y, por ende, debería ser privilegiada, dado además su poder explicativo.

Ahora bien, pensar la unidad de la Iglesia a la imagen de la Trinidad me parece constituir la segunda virtud de esta solución, pero igualmente una buena manera de hacer la teología. Esta última ha sido la línea favorecida por el concilio del Vaticano II dentro del marco de la teología católica, en *Lumen Gentium* (1, 2, 3, 4). La Iglesia como procedente de la Trinidad (*Ecclesia de Trinitate*²⁰).

Conclusión

Como el lector pudo notarlo, no me interesé ni hablé aquí de los criterios necesarios para considerar una Iglesia *qua* Iglesia. En palabras más metafísicas, tendría que decir que no me interesé en conocer las condiciones de identidad de la entidad “Iglesia”. Me parece que este es el objetivo de otro artículo y por esto aquí solo me he concentrado en suprimir la posible incoherencia que puede existir cuando se enuncia (1)–(7).

Mi interés a través de estas líneas fue doble. Por un lado, señalar el interés en *imaginar mejor* nuestras creencias religiosas ligadas a la eclesiología, gracias a las discusiones filosóficas y teológicas desarrolladas dentro del marco de la teología analítica sobre la naturaleza de un Dios–Trino. Por otro lado, mostrar que adoptar dichas discusiones nos permiten pensar una nueva eclesiología ecuménica.

²⁰ Véase: Dadosky (2005).

Aunque el lector pueda lanzarse en la exploración de algunas de las estrategias aquí presentadas, espero haber mostrado que la opción basada en la relación de constitución me parece ser la más ventajosa y seductora, ya que argumenta y se funda en condiciones de identidad metafísicas. Aunque quise solamente esbozar una posible solución para un problema meramente teológico, espero, y este fue mi deseo, contribuir a un debate, hasta ahora, ignorado²¹.

Bibliografía

- Alston, William P. y Jonathan Bennett. 1984. "Identity and Cardinality: Geach and Frege". *The Philosophical Review* 93, 4: 553–567. <https://doi.org/10.2307/2184827>.
- Anscombe G. E. M., Peter Geach. 1961. *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*. Ithaca: Cornell University Press.
- Arcadi, James. 2017. "Analytic Theology as Declarative Theology." *TheoLogica* 1, 1: 37–52. <https://doi.org/10.14428/thl.v1i1.73>.
- Baker, L. R. 1997. "Why Constitution is not Identity". *Journal of Philosophy* 94: 599–621. <https://doi.org/10.2307/2564596>.
- Bennett, Karen. 2009. "Composition, Colocation, and Metaontology." In *Metametaphysics*, editado por David Chalmers, David Manley y Ryan Wasserman, 38–76. Oxford: Oxford University Press.
- Brower, Jeffrey, Michael C. Rea. E. 2005. "Material Constitution and the Trinity." *Faith and Philosophy* 22, 1, 57–76. <https://doi.org/10.5840/faithphil200522134>.
- Congar, Yves. 1937. *Chrétiens Désunis. Principes d'un "Œcuménisme" Catholique*. París: Éditions du Cerf.
- Congar, Yves. 2002. *Mon Journal du Concile I*. París: Editions du Cerf.
- Conn, Christopher Hughes. 2019. "Anselm, the Holy Trinity, and the Relative Identity Thesis." *TheoLogica* 3, 2: 1–26. <https://doi.org/10.14428/thl.v3i2.10263>.
- Dadosky, John. 2005. "Ecclesia de Trinitate. Ecclesial Foundations from Above." *New Blackfriars*,
- Doepke, F. 1982. "Spatially Coinciding Objects". *Ratio* 24: 45–60. <https://doi.org/10.1021/cen-v060n045.p024>.
- Dupuy, Bernard. "Préface". In Yves Congar, *Mon Journal du Concile I*, III–XXIV. París : Editions du Cerf.
- Dummett, Michael. 1991. "Does Quantification Involve Identity?" In *Peter Geach: Philosophical Encounters*, editado por Harry A. Lewis, 161–184. Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-015-7885-1_13.
- Geach, Peter and Anscombe, G.E.M. 1963. *Three Philosophers*. Oxford: Blackwell.
- Geach, Peter. 1977. *The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.

²¹ Estoy infinitamente agradecido con dos evaluadores de *TheoLogica* por sus comentarios que me permitieron mejorar el presente texto, aunque quedo convencido de que todos los errores que persisten pertenecen a mi autoría. Agradezco igualmente a Pedro por sus comentarios y preguntas que me permitieron evitar algunos errores que hubieran subsistido sin él.

- Hasker, William. 2013. *Metaphysics and the Tri-Personal God*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199681518.001.0001>.
- Hawthorne, John. 2005. "Identity". In *The Oxford Handbook of Metaphysics*, editado por Michael J. Loux y Dean W. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press.
- Hershenov, David B. 2008. "Lowe's Defence of Constitution and the Principle of Weak Extensionality." *Ratio* XXI, 2: 168–181. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2008.00393.x>.
- Hershenov, David B. 2003. "Can There be Spatially Coincident Entities of the Same Kind?" *Canadian Journal of Philosophy* 33, 1: 1–22. <https://doi.org/10.1080/00455091.2003.10716533>.
- Hirsch, Eli. 2005. "Physical-Object Ontology, Verbal Disputes, and Common Sense." *Philosophy and Phenomenological Research* 70, 67–97. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2005.tb00506.x>.
- Lowe, E. J. 2006. *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Lowe, E. J. 2009. *More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Lowe, E. J. 2001. "Identity, Composition, and the Self". In *Soul, Body, and Survival*, editado por Kevin Corcoran, 139–158. Ithaca: Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501723520-011>.
- Lowe, E. J. 1995a. "Coinciding Objects: In Defence of the "Standard Account". *Analysis* 55: 171–178. <https://doi.org/10.1093/analys/55.3.171>.
- Lowe, E. J. 1995b. "The problem of the many and the vagueness of constitution". *Analysis* 55: 179–182. <https://doi.org/10.1093/analys/55.3.179>.
- Lowe, E. J. 1983. "Instantiation, Identity and Constitution". *Philosophical Studies* 44: 45–59. <https://doi.org/10.1007/BF00353414>.
- Martinich, A.P. 1978. "Identity and Trinity" *Journal of Religion* 58: 169–181. <https://doi.org/10.1086/486611>.
- Molto, Daniel. 2017. "The Logical Problem of the Trinity and the Strong Theory of Relative Identity." *Sophia* 56: 227–245. <https://doi.org/10.1007/s11841-017-0612-y>.
- Preston, Beth. 2018. "Artifact." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editada por Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/artifact/#Defi>
- Quine, W. V. 1964. "Review: Reference and Generality by Peter Thomas Geach". *The Philosophical Review* 73: 100–104. <https://doi.org/10.2307/2183205>.
- Rea C. Michael. 1998. "Sameness without Identity: An Aristotelian Solution to the – Problem of Material Constitution." *Ratio* XI: 316–328. <https://doi.org/10.1111/1467-9329.00073>.
- Simons, Peter. 1985. "Coinciding of Things of a Kind". *Mind* 94: 70–75. <https://doi.org/10.1093/mind/XCIV.373.70>.
- Thomson, J. J. T. 1983. "Parthood and Identity Across Time". *Journal of Philosophy* 80: 201–220. <https://doi.org/10.2307/2026004>.
- Unger, Peter. 1980. "The Problem of the Many". *Midwest Studies in Philosophy* 5: 411–67. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1980.tb00416.x>.

- Wasserman, Ryan. 2017. "Material Constitution". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editada por Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/material-constitution/>.
- Wasserman, Ryan. 2004. "The Constitution Question". *Noûs* 38, 4: 693–710. <https://doi.org/10.1111/j.0029-4624.2004.00489.x>.
- Wiggins, David. 1968. "On Being in the Same Place at the Same Time". *Philosophical Review* 77, 1: 90–95. <https://doi.org/10.2307/2183184>.
- Wiggins, David. 2001. *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511612756>.
- Van Inwagen, Peter (*Manuscrito*). "Richard Cartwright on Logic and the Trinity".
- Van Inwagen, Peter and Dan Howard–Snyder. 1998. "Relative identity. Trinity." In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
- Van Inwagen, Peter and Dan Howard–Snyder. 2015. "Relative identity. Trinity." In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
- Van Inwagen, Peter. 1988. "And Yet They Are Not Three Gods But One God." In *Philosophy and the Christian Faith*, edited by Thomas Morris, 241–278. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Published Online: June 24, 2020