

Nicea I (325). Recepción que oscila entre la aceptación y el rechazo

Nicaea I (325).
A Reception that Oscillates between Acceptance and Rejection

Antonio Gaytán¹

Resumen: La fórmula final del Concilio de Nicea, «(...) venerar a la Trinidad consubstancial, al Padre, al Hijo, y al Espíritu Santo, tres hipóstasis, una sola substancia, una sola divinidad, una sola adoración (...)» generó dificultades desde el principio porque la aceptación nunca fue unánime, debido tanto al trasfondo filosófico de cada una de las facciones doctrinales, como a su componente político. Sin embargo, aunque estos antiguos cristianos siempre tuvieron presente la dimensión del misterio, nunca renunciaron a explicar su fe desde el punto de vista de la razón. Se alcanzaron al menos cuatro soluciones: los *anomeos* (Cristo es desemejante al Padre), los *homeousianos* (el Padre y el Hijo eran semejantes en cuanto a la substancia), los *homeos* (el Padre y el Hijo eran semejantes en todo), los *homoousianos* o *nícenos* (el Padre y el Hijo son de la misma substancia divina).

Palabras clave: Concilio de Nicea, Trinidad, hipóstasis, sustancia, homoousianos, anomeos, homeousianos, homeos.

Abstract: The final formula of the Council of Nicaea, “(...) to venerate the consubstantial Trinity, the Father, the Son, and the Holy Spirit, three hypostases, one substance, one divinity, one adoration (...)” generated difficulties from the beginning because acceptance was never unanimous, due both to the philosophical background of each of the doctrinal factions, as well as to their political component. However, although these early Christians always kept in mind the dimension of the mystery, they never renounced explaining their faith from the point of view of reason. At least four solutions were reached: the Anomeans (Christ is unlike the Father), the Homeousians (the Father and the Son were similar in substance), the Homeans (the Father and the Son were similar in every way), and the Homoousians or Nicenes (the Father and the Son are of the same divine substance).

Keywords: Council of Nicaea, Trinity, Hypostasis, Substance, Homoousians, Anomeans, Homeousians, Homeans.

1 Profesor ordinario del Pontificio Instituto Patrístico «Augustinianum» (Roma). Este texto fue leído en la Semana Teológica 2025, organizada por el Centro de Investigaciones Teológicas (CIT) del Instituto de Teología para Religiosos (ITER), en conmemoración de los 1700 años del Concilio de Nicea y los 800 años del nacimiento de santo Tomás de Aquino. La Semana tuvo lugar en el auditorio del Colegio Cristo Rey de Caracas, del 24 al 27 de febrero de 2025.

Introducción

Apenas terminado el Concilio, hacia la mitad del año 325, Constantino envió algunas cartas cuyos destinatarios estaban seguramente interesados en las resoluciones dictaminadas por Nicea, misivas de entre las cuales destaca una a la Iglesia de Alejandría, en la que se lee que las disensiones, los cismas, los venenos mortales de las discordias han sido vencidos por el resplandor de la verdad. ¿Qué verdad? Que adoramos a un solo Dios (cf. Soc. Sch., *b. e.* 1, 9).

Demasiado bueno para ser cierto porque tan solo unos meses más tarde, hacia finales del 325, Constantino depuso y mandó al exilio a Eusebio de Nicomedia († 342ca.) y a Teognis de Nicea († 342ca.), acusados de haber acogido y protegido benévolamente a unos sacerdotes arrianos de Alejandría a los que el propio Constantino había desterrado de la ciudad², de modo que decir que las disensiones y los problemas fueron vencidos con la firma de aprobación del Símbolo Niceno es un buen deseo lleno de esperanza y de un poco de fantasía, sobre todo porque la afirmación, más veces repetida por Constantino en las cartas, que versa sobre la unicidad de Dios era la fuente principal de los problemas y las divisiones³, pues la fórmula final seguía siendo monarquiana⁴.

2 Cf. Philost., *b. e.* 1, 10; Soc. Sch., *b. e.* 1, 8; Soz., *b. e.* 1, 21.

3 Los documentos generados en el período que estamos estudiando son muchos y variados, aunque, como se sabe, no tenemos las actas del Concilio. Para entender cómo se fue reproduciendo una serie de documentación al respecto se puede ver *Von Arius zum Athanasium. Studien zur Edition der »Athanasius Werke«*, ed. A. von Stockhausen-H. Ch. Brennecke (Berlin-New York, 2010) (TU 164). Véase también la recopilación de textos de Arrio y de Alejandro de Alejandría en: *Alessandro e Ario: un esempio di conflitto tra fede e ideologia. Documenti della prima controversia ariana* (Milano, 1974) (Teologia. Fonti 3).

4 Soc. Sch., *b. e.* 1, 9: ἕνα τοιγαροῦν ἅπαντες καὶ τῷ ὀνόματι προσκυνοῦμεν καὶ εἶναι πεπιστεύκαμεν (ed. R. Hussey, 65). «En verdad existe un solo Dios al que adoramos con ese mismo nombre y en quien tenemos fe».

Para tener una visión de conjunto del ambiente postconciliar, basta con darse cuenta de que del 325 al 451 se celebraron, por iniciativa imperial, los siguientes concilios ecuménicos: Nicea (325), Sárdica (343), Rímini (359), Seleucia (359), Constantinopla (360), Constantinopla (381), Éfeso (431), Éfeso (449), Calcedonia (451). De estos concilios, en términos confesionales, sólo los de Nicea (325), Constantinopla (381) Éfeso (431) y Calcedonia (451) fueron considerados ecuménicos. Nosotros, en esta sede, difícilmente llegaremos a Constantinopla (381). Nos concentraremos en las divisiones que se manifestaron en la época posterior a Nicea o que, mejor dicho, explotaron en esa época, porque, como veremos, fueron discrepancias ya latentes durante la preparación del Concilio del 325 y, sobre todo, durante su celebración.

De Nicea (325) a la muerte de Constantino (337)

Parece imposible, pero el mismo Constantino, que durante el Concilio de Nicea consideró enemigos a Arrio y a sus secuaces, pasados unos cuantos años⁵, esos enemigos, que fueron condenados y exiliados, se convirtieron en sus beneficiarios cuyos adversarios pasaron a ser enemigos del emperador. Mucho se ha escrito ya desde antiguo⁶ tratando de explicar este cambio inesperado de Constantino y todo parece indicar que el motivo más plausible haya sido de carácter político, aunque, como veremos enseguida, en mi opinión –no creo que sea el único que piensa así–, los motivos que impulsaron la actitud de Constantino y de sus sucesores, es decir, la de los “protagonistas” del período post-conciliar, fueron estrictamente doctrinales, aunque con

5 Aunque la reacción fue inmediata porque no todos estuvieron de acuerdo con la doctrina que refleja el Símbolo que se aprobó en el Concilio y ese mismo año, junto con los exiliados, un grupo, reducido pero fuerte, no dejó de expresar su insatisfacción. Véase T. J. Elliott, «Constantine and ‘the Arian Reaction after Nicaea’», *The Journal of Ecclesiastical History* 43 (1992): 169-194.

6 Rufino de Aquileya (cf. *h. e.* 1, 12) y Sócrates de Constantinopla (cf. *h. e.* 1, 25) le dan todo el peso del cambio de actitud a las influencias de índole pía por parte de Constancia, hermana del emperador, y de un sacerdote arriano. En ambos textos Arrio es presentado totalmente “ortodoxo”, más bien víctima de las envidias de su obispo. Cf. Soz., *h. e.* 2, 27; Thdt., *h. e.* 2,3.

innegables inherencias políticas en una época en la que las convicciones religiosas pesaban más en la vida cotidiana y muchas veces decidían los destinos no solo de los individuos, sino de enteras poblaciones.

Veamos suscintamente lo que los estudiosos contemporáneos más versados en la materia opinan al respecto. Para Simonetti, el emperador conducía sus acciones movido por el interés de establecer y/o mantener la paz en el imperio, de modo que habría apoyado al grupo mayoritario de los dos extremos, conjugando ese apoyo con los grupos minoritarios del centro que, después de todo, conformaban la mayor parte de la cristiandad⁷. El motivo es válido y podría ser la razón de fondo, es decir, establecer y mantener la unidad y la paz del imperio, aunque cabe preguntarse el porqué de la división aun después del Concilio y, sobre todo, después de haber aprobado el Símbolo de fe, sellado, firmado y profesado por los padres conciliares reunidos en Nicea. La respuesta no puede ser otra que de carácter doctrinal aún y cuando el impacto en la estructura sociopolítica del imperio es innegable.

El Símbolo de Nicea, de enfoque totalmente monarquiano, era demasiado débil y genérico debido a que durante el Concilio se quiso satisfacer a todos y no se puede ser amigo de Dios y del diablo o, mejor aún, «nadie puede servir a dos señores» (*Mt.* 6, 24), al menos, no al mismo tiempo, tal y como hizo Constantino que pasó en un período relativamente breve de condenar a Arrio a darle la razón, si no en las formulaciones más radicales (que no eran de Arrio, sino de sus secuaces), sí en las menos rígidas⁸.

7 Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma, 1975) (SEA 11), 100-105. La monografía de Simonetti ya tiene cincuenta años pero sigue siendo vigente en todos sus aspectos. Desde su publicación, varias ediciones críticas de los textos en ella analizados han visto la luz sin desmentir lo que Simonetti escribió en esta obra, tan importante como densa, que, en mi opinión, aún no ha sido superada.

8 Para una contextualización precisa del periodo, véanse los aportes publicados por el «Istituto dell'Enciclopedia Italiana: D. Dainese, *Concili e Sinodi*, en *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano* (Roma, 2013), vol. 1, 941-958; E. Prinzivalli, *Genere Storico. La storiografia di Eusebio di Cesarea*, vol. 2, 59-76; M. Simonetti, *Il concilio*, vol. 1, 219-229; Id., *Eresia, arianesimo e dottrina trinitaria*, vol. 1, 933-940.

Barnes demuestra que habían pasado menos de tres años de la conclusión del Concilio cuando Arrio fue rehabilitado y readmitido en la comunión eclesial⁹, pero no explica los motivos por los cuales el heresiarca fue readmitido¹⁰.

Bellini, que analiza los documentos que tienen que ver directamente con la biografía de Arrio, tampoco se pregunta por las razones que pudieron motivar la readmisión del susodicho¹¹.

Hanson, por su parte, otorga demasiada importancia a los testimonios fragmentarios que le permiten afirmar que Arrio fue realmente readmitido, debido a que dio pruebas contundentes de su ortodoxia, de modo que se reconcilió con la Iglesia y regresó a la comunión debido a que esclareció su doctrina¹², lo cual nos lleva de nuevo a nuestro punto central, esto es, que los motivos por los cuales se dieron las divisiones fueron esencialmente doctrinales.

El clásico estudio de Williams¹³ llega a las mismas conclusiones, o sea, afirma que los motivos o las razones por las cuales Arrio fue primero condenado y después perdonado (al menos por un tiempo)

9 Cf. T. D. Barnes T. D., “The Exile and Recalls of Arius”, *The Journal of Theological Studies* n.s. 60 (2009): 124-127.

10 El mérito de Barnes (y su mayor aportación) es la reseña minuciosa de los documentos en la edición de Opitz, Brennecke, Heil, von Stockhausen y Wintjes (= Athanasius Werke).

11 Atanasio, Sócrates, Sozómeno y Epifanio nos dicen que Eusebio de Nicomedia presionó a Alejandro de Constantinopla para que readmitiera a Arrio en el seno de la Iglesia, pero también nos dicen que nunca fue readmitido porque murió repentinamente. Cf. E. Bellini, *Alessandro e Arrio*, 33-35. En cuanto a la muerte de Arrio, que algunos autores cristianos (cf. Soc. Sch., *b. e.* 1, 38; Ruf., *b. e.* 1, 14) quisieron presentarla de modo ignominioso, porque Arrio, merecida o inmerecidamente, se convirtió en el prototipo del hereje, de modo que quisieron emparentar su muerte con la muerte de Judas, según la narración de *Act.* 1, 18. Se puede ver E. Mühlberger, “The Legend of Arius’ Death. Imagination, Space and Filth in Late Ancient Historiography”, *Past and Present*, No. 227 (2025): 3-29. Para Arrio como el hereje por antonomasia: M. Wiles, *Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries* (Oxford, 1996).

12 Cf. R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318-381* (Edinburgh, 1988), 172-178.

13 R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition* (London, 2001), 67-81.

fueron de naturaleza doctrinal. Pietras presenta un punto de vista diferente (aunque encontramos afirmaciones semejantes a las suyas en otros estudiosos), negando por completo la mayor parte de los datos que los historiadores más o menos contemporáneos al Concilio de Nicea nos han transmitido, hasta el punto de refutar que Arrio haya sido condenado y por ende exiliado¹⁴.

Aunque los motivos no sean del todo claros, al menos en apariencia, Constantino, hacia el 327, libera del exilio a Arrio. Como hemos visto que el problema fundamental al que se quería dar solución era de carácter doctrinal, Arrio tuvo que presentar una profesión de fe y lo hizo –se trató de una profesión de fe muy genérica–, como condición para poder volver del exilio, aunque la condena de excomunión seguía en pie, oportunidad que, por el contrario, sí se les dio a sus compañeros Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea, rehabilitados por completo. Constantino pidió a Alejandro la readmisión de Arrio (en el 328), pero el patriarca de Alejandría murió ese mismo año sin satisfacer la petición del emperador (tal vez sin responder la misiva). El sucesor de Alejandro, Atanasio, recibe la misma petición de modo indirecto, a través de Eusebio de Nicomedia, pero Atanasio se niega totalmente (cf. Soc. Sch., *b. e.* 1, 15). Constantino vuelve a la carga en el 333, muy probablemente movido por las constantes quejas de Arrio que se encontraba en una situación bastante extraña dado, que se le había perdonado el exilio, pero no la condena eclesiástica que le impedía la reconciliación no sólo con la Iglesia de Alejandría, sino con toda comunidad cristiana. La paciencia de Constantino se termina pronto, porque el asunto no se resolvía ni de un modo ni de otro, o sea, no se le condenaba definitivamente, pero tampoco se le perdonaba del todo, y renueva, esta vez en tono bastante violento, la condena de Arrio y de su doctrina, invitándolo a que profese la fe de Nicea. Sin embargo,

14 Cf. H. Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto* (Roma, 2021), 191-213. Uno de los autores más citados por Pietras es Lewis Ayres, que, en su monografía más conocida, habla explícitamente de la creación del arrianismo, mientras que pone en entredicho la existencia de una teología nicena. Cf. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford, 2004), 85-130.

una vez más la simpatía del emperador por Arrio (y por sus seguidores) se impuso y, apoyado por las facciones de los melicianos y de los eusebianos¹⁵, logró condenar a Atanasio en un Concilio que se reunió en Tiro en el año 335¹⁶. Arrio no pudo festejar su readmisión, porque, como ya decíamos, murió en el año 335, antes de que pudiera regresar a Alejandría (cf. Soc. Sch., *b. e.* 1, 37; Soz., *b. e.* 2, 29). Marcelo de Ancira, un antiarriano auténtico desde los inicios de la controversia (suficiente con recordar la confutación en contra de Asterio el Sofista)¹⁷, también se vio afectado por la condena impuesta a Atanasio, de modo que, depuesto y exiliado, su obra fue condenada a la destrucción (cf. Soz., *b. e.* 2, 33). Eliminados los adversarios más tenaces de Arrio, habría sido más sencillo rehabilitarlo quitando la condena del 325 (reiterada en 333), pero, como ya dijimos, no vivió para ver su sueño hecho realidad, además de que Constantino a los pocos años también murió (337) sin haber resuelto prácticamente nada.

De la muerte de Constantino (337) al Concilio de Sárdica (343)

Mientras el imperio se quedaba en manos de los tres jóvenes hijos de Constantino (para Constantino II, el Occidente, para Constancio, el Oriente y para Constante, la región Iliria), la división original duró poco, porque Constantino II murió en batalla contra su hermano Constante en el 340; sin embargo, eso poco, unos tres años, bastó para que las divisiones se acentuaran o se esclarecieran: en Oriente dominaba el partido eusebiano, es decir, arriano moderado o, al menos, no tan radical, partido apoyado por Constancio, por razones obvias, es decir, porque los nicenos en la parte oriental del imperio eran una

15 Es decir los cismáticos creados por Melecio de Licópolis debido al problema de la readmisión de los *lapsi* a inicios del siglo IV. Los eusebianos, en cambio, son arrianos partidarios de Eusebio de Nicomedia, es decir, que no aceptaban la radicalidad de las afirmaciones teológicas de los arrianos de la primera generación.

16 Cf. Philost., *b. e.* 2, 11; Soc. Sch., *b. e.* 1, 27-28; Soz., *b. e.* 2, 33; Epiph., *haer.* 68, 8.

17 Edición con traducción española en Marcelo de Ancira, *Carta a Julio – Fragmentos teológicos – Sobre la Santa Iglesia*, ed. S. Fernández (Madrid, 2022) (Fuentes Patristicas 36), 273-285.

minoría que no tenía ningún peso teológico; en la parte occidental, por el contrario, las decisiones de Nicea eran las que contaban y Roma, a la que siguieron todas las demás iglesias, era totalmente nicena, de modo que Constante, sin dudar, siguió la línea nicena. Afortunada o desafortunadamente, ni Constancio ni Constante poseían la autoridad y el prestigio de su padre, de modo que las condenas, los exilios y las rehabilitaciones continuaron por más de una década, cuyo personaje principal no fue otro que Atanasio: desterrado por primera vez en 335 por Constantino, fue rehabilitado por Constantino II en 338, aunque menos de un año después (339) tuvo que huir de Alejandría por las revueltas y la agitación generalizada, solo para verse rehabilitado por Constante en 346. Atanasio pasó los siguientes diez años de su vida escribiendo a favor de la fe nicena, pero, muerto Constante (en 350) y eliminado el adversario de Constancio (Majencio), el nuevo y ahora entonces único emperador, o sea, Constancio, logró imponer a Atanasio un par de condenas más, en Arles (353) y en Milán (355), solo para ser rehabilitado y desterrado en el mismo año (362) y por el mismo emperador, Juliano. Un último destierro de Atanasio, acompañado de la respectiva rehabilitación, se dió con el emperador Valente entre el 364 y el 366¹⁸.

El Concilio de Sárdica (343)¹⁹, que tendría que haber restablecido la paz entre Oriente y Occidente, fue un completo fracaso. En ausencia del papa Julio, Osio de Córdoba se convirtió en la figura principal del Occidente cristiano, mientras, con respecto a Oriente, destacaba la figura de Esteban, el nuevo patriarca de Antioquía. Los orientales no quisieron tener contacto alguno con los occidentales, además de exigir que los exiliados –como Atanasio– no estuvieran presentes durante el Concilio, porque para ellos la rehabilitación otorgada por Roma no tuvo ninguna validez. No existían las condiciones favorables ni para que se realizase un concilio ni mucho menos para restablecer la paz entre

18 Para la biografía de Atanasio me parece que el mejor estudio es el de Martin Tetz, *Athanasiana. zu Leben und Lehre des Athanasius* (Berlin-New York, 1995). También es muy útil el de David M. Gwynn, *Athanasius of Alexandria. Bishop, Theologian, Ascetic, Father* (New York, 2012).

19 Informes más o menos completos del concilio en Soc. Sch., b. e. 2, 20; Soz., b. e. 3, 12.

ambos bandos, porque, para los orientales, Atanasio y Marcelo eran inaceptables, herejes ya condenados a los que no querían ni siquiera ver mientras que, para los occidentales, todo enemigo de Atanasio y de Marcelo, es decir del Concilio de Nicea, era simplemente arriano, o sea, hereje. Se estiraron demasiado las cosas y se llegó a la ruptura definitiva cuando los orientales, con la excusa de la victoria de Constancio contra los persianos, se fueron de noche, no sin antes redactar una carta sinodal²⁰ en la que narraban los hechos, evidentemente, desde su punto de vista, y excomulgaban a las figuras más importantes de entre los occidentales, incluidos el papa Julio y, naturalmente, Osio de Córdoba²¹. En cuanto a la doctrina, los orientales acusaron a los occidentales – con mucha más insistencia y violencia en contra de Marcelo que en contra de Atanasio– de volver a proponer las doctrinas heréticas de Sabelio y de Pablo de Samosata, esto es, un monarquianismo que niega la subsistencia personal del *Logos*, que, de ese modo, no es más que una facultad operativa de Dios. Los occidentales también escribieron, de hecho más aún que sus adversarios: de toda la documentación que se generó, el documento más importante es la carta sinodal dirigida a todas las iglesias²², en la cual los orientales son acusados varias veces de no ser más que arrianos propiamente dichos, responsables de todos los daños causados a Atanasio y a Marcelo. Desde el punto de vista doctrinal los occidentales condenan a los orientales porque separan al Hijo del Padre y lo hacen extraño al *Logos*.

El Símbolo del Concilio de Sárdica²³, que se transmitió como apéndice de la carta sinodal, nos muestra el punto de vista doctrinal de los occidentales en materia trinitaria: no se usa el término *ὁμοούσιος*, o sea, el término característico de la fe nicena, anatematiza a quien afirme que Cristo es Dios, pero no Dios verdadero, Hijo pero no Hijo

20 El texto de la carta en CSEL 65, 48-78.

21 Cf. Soc. Sch., *b. e.* 2, 20; Soz., *b. e.* 3, 11.

22 Cf. CSEL 65, 103-126. Cf. Thdt., *b. e.* 2, 8.

23 Texto en F. Loofs, *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica*, en *Patristica. Ausgewählte Aufsätze zu Alten Kirche*, ed. H. Ch. Brennecke-J. Ulrich (Berlín, 1999) (Arbeiten zur Kirchengeschichte 71), 193-197.

verdadero, a quien afirme que Cristo ha sido generado (γεννητός) y creado (γενητός). Después de este preámbulo de anatematismos en contra de los orientales, se pasa a la parte más preponderante del Símbolo: es herética –dice el texto– la doctrina que afirma que el Padre el Hijo y el Espíritu Santo son tres hipóstasis (ὑποστάσεις = *substantias*) divididas (κεχωρισμένας). No hay que olvidar que los occidentales, apoyados en la tradición, afirmaban una sola hipóstasis (ὑπόστασις) –que los herejes llamaban también *substantia* (οὐσία)– del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, porque la ὑπόστασις del Hijo es la del Padre, porque son divinos y son Dios y no pueden ser de substancia diferente o de esencia diferente²⁴. Este texto deja bien claro que el enfoque occidental es totalmente monarquiano, ya que para ellos la doctrina de las tres hipóstasis, aunque sea unidas sólo por la armonía y la concordia, es triteísmo²⁵. Para los latinos (occidentales) el término *substantia* corresponde semánticamente al término griego ὑπόστασις, y esa discrepancia lingüística marcó para siempre el debate teológico que pasará gradualmente a la segunda hipóstasis trinitaria, el Hijo, convirtiéndose éste en el centro de atención de una controversia que durará varios siglos²⁶.

El Concilio de Sirmio (357)

Pasados algunos años, parecía que la reflexión teológica no avanzaba, porque ni los adversarios ni los promotores del ὁμοούσιος se habían pronunciado. El primero en dar signos de querer esclarecer los términos teológicos fue, como de costumbre, Atanasio, que con el *de sententia Dionysii*, pero sobre todo con el *de decretis Nicaenae synodi*²⁷

24 Los textos bíblicos que servían de fundamento son *Io. 10, 30: Yo y el Padre somos uno*; y *Io. 14, 10: ¿No crees que yo soy en el Padre, y el Padre en mí?*

25 Se puede leer una visión de conjunto de esta problemática en M. Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio a Roma. Da Clemente a Dionigi*, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Roma, 1993), 183-215.

26 Para enfocar el problema en los padres latinos del período posterior a Nicea: E. Prinzivalli, *Proverbios 8,22-31 en Ambrosio, Jerónimo y Agustín*, en *Proverbs 8,22-31: Text, Context, Reception*, ed. A. Sáez Gutiérrez-A. Sanvito-D. Tomaselli (Madrid, 2024) (Filiación 10), 437-455.

27 Texto en AW2/1, 1-45 (*de decretis Nicaenae synodi*); AW 2/1, 46-67 (*de sententia Dionysii*).

había revitalizado el término técnico ὁμοούσιος para aquel entonces ya olvidado no sólo por las diferentes especies de arrianos, sino incluso por los partidarios del Símbolo de Nicea. Por el bando contrario surgía la figura de Aecio de Antioquía (un antioqueno, para variar) que, dotado de una retórica muy refinada, escribió tanto como para involucrarse seriamente en el debate teológico de su tiempo²⁸. Debido a que Aecio y sus seguidores afirmaron (aunque no abiertamente) que Cristo era desemejante (ἀνόμοιος) con respecto al Padre fueron llamados “anomeos”²⁹.

Era evidente que por parte de ambos bandos existía la voluntad de esclarecer el discurso teológico –aunque no sabemos si la de instaurar la unidad de la Iglesia–, de modo que, una vez más, a través de un concilio, intentaron disipar las diferencias. No sabemos casi nada del Concilio de Sirmio del 357³⁰, sólo que eran pocos los obispos que se reunieron y que todos eran eusebianos o, en cualquier caso, arrianos. La profesión de fe conservada en el *de synodis* de Hilario nos da una idea clara del enfoque teológico de este concilio, ya que nos dice explícitamente que algunos confundían los términos utilizados en la elaboración teológica, como *substantia* (en griego se llama οὐσία, dice el texto), aunque los vocablos que más preocupaban eran ὁμοούσιος y ὁμοιοούσιος, que se explican en latín, a saber, que ὁμοούσιος significa “de la misma substancia” y ὁμοιοούσιος “de substancia semejante”. Tal profesión de fe prohíbe utilizar cualquiera de los dos términos, porque no se encuentran en las Sagradas Escrituras y porque son explicaciones inalcanzables para el intelecto humano, pues solo el Padre sabe cómo engendró al Hijo, y solo el Hijo sabe cómo fue engendrado por el Padre. La fórmula denota

28 Cf. Soc. Sch., *b. e.* 2, 35; Epiph., *haer.* 76, 11.

29 Véase también Soz., *b. e.* 3, 15; 4, 12; Philost., *b. e.* 3, 15-16; Thdt., *b. e.* 2, 24.

30 Todo se lee en el *de synodis* de Hilario de Poitiers. Texto con traducción española en: San Hilario de Poitiers, *Sobre los Sínodos - La fe de los Orientales*, ed. S. Fernández (Madrid, 2019) (BAC 756), 20-26 Véase también G. J. Cano Gómez, “Proverbs 8,22-31 en Hilario de Poitiers”, en *Proverbs 8,22-31: Text, Context, Reception*, 391-404; S. Fernández, “Hilario de Poitiers como traductor durante la crisis arriana”, en *Translation Dynamics in Early Christian Literature*, ed. V. Bertí-E. Colombi-C. Noce, Turnhout (2024) (Corpus Christianorum. Lingua Patrum 16), 407-425.

también en los pasajes escriturísticos citados un arrianismo moderado: el Padre es más grande que el Hijo (cf. *Io.* 14, 28), porque el que envía es mayor que el enviado (cf. *Io.* 14, 28) y, de hecho, el Hijo está sometido al Padre (cf. *1 Cor.* 15, 28)³¹.

Aunque no encontramos las expresiones clásicas del arrianismo extremo que considera al Hijo una creatura (*ex nihilo, erat quando non erat*), es evidente que se trata de un texto arriano-moderado que no está de acuerdo con Nicea, y de este modo pasó a la historia de la controversia como un texto abominable para los occidentales por la subordinación del Hijo con respecto al Padre. Una vez más se habían quemado los cartuchos sin haber obtenido nada, así que se estaban encaminando al doble concilio de Rimini (occidentales) – Seleucia (orientales), pero, llegados a este punto, es necesario observar con más atención los contenidos doctrinales de los grupos derivados de la aceptación o el rechazo de las determinaciones del primer concilio ecuménico.

Desarrollos doctrinales

α. Anomeos

Son arrianos radicales que afirman que Cristo es desemejante (*ἀνόμοιος*) con respecto al Padre, es decir, no son de la misma substancia (*οὐσία*). Si damos por buena la noticia de Epifanio, Aecio de Antioquía († 366), además del *Syntagmation* (en el que explica la relación entre el dios engendrado y el Dios ingénito)³², tratado que ha llegado hasta nuestros días, fue un escritor muy fecundo (cf. *Epiph., haer.* 76, 11). Sócrates Escolástico da noticia un poco más detallada sobre la profunda formación filosófica de Aecio en comparación con

31 Cf. Hil., *Syn.* 11 (ed. S. Fernández, 23-25).

32 Texto en G. Bardy, “L’héritage littéraire d’Aétius”, *Revue d’histoire ecclésiastique* 24 (1928): 813-822. Para conocer más su doctrina: cf. R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 598-611.

el conocimiento superficial de las Escrituras que el heresiarca poseía³³. Aunque el riguroso método dialéctico de Aecio lo llevó a abrirse paso para llevar adelante la doctrina arriana radical, fue superado con mucho por su discípulo Eunomio († 394), que fue sin dudas el principal exponente de esta doctrina extremista. Escribió mucho, pero llegó sólo el ἀπολογητικός (= apología), que no es otra cosa que una exposición íntegra y sistemática de la doctrina anomea³⁴. La obra fue rechazada y profundamente rebatida por Basilio de Cesarea en el *adversus Eunomium*, obra que a su vez refutó Eunomio con una obra, la *Apologia apologiae*, que fue nuevamente rechazada y ampliamente criticada, esta vez por Gregorio de Nisa en su *Contra Eunomium*, tratado en el que se conservan largos fragmentos de la segunda apología de Eunomio. El hecho de que ambos capadocios hayan tenido que contrarrestar los escritos de Eunomio es una prueba más de la habilidad con la que este autor explicó, lleno de convicción y profundidad, la doctrina que, como hemos señalado antes, es la más radical de todo el arrianismo.

Eunomio nos da una definición de Dios tan sutil que logra excluir al Hijo poniendo el acento en el adjetivo “ingénito”, hasta hacerlo la característica natural de Dios Padre: «Dios es uno solo, es el ser que no ha sido creado ni por sí mismo ni por otros seres; es el ingénito (ἀγέννητος), es la esencia ingénita (οὐσία ἀγέννητος)» (*Apol.* 7-8). Así las cosas, si el Padre es por definición ingénito no puede admitir la generación ni puede dar a otros su propia naturaleza (φύσεως) que es ingénita (cf. *Apol.* 9, 28). La relación entre el Padre y el Hijo está en la diferencia esencial de naturaleza entre el que es ingénito y el que es generado (cf. *Apol.* 12), de este modo, el ser generado (γέννημα) define la esencia (οὐσία) y la hipóstasis (ὑπόστασις) del unigénito, o sea del

33 Nunca se ejercitó en los antiguos escritores cristianos, sino en la filosofía aristotélica. Desdeñó los escritos de Clemente Alejandrino, Sexto Julio Africano y Orígenes, logrando engañar a Constancio, a través de misivas, para que le apoyara. Cf. Soc. Sch., *h. e.* 2, 35.

34 Edición en: Eunomius, *The Extant Works*, ed. R. P. Vaggione (Oxford, 1987) (Oxford Early Christian Texts). Traducción española: Eunomio de Cízico, *Obru teológica*, traducción de J. L. Narvaja (Buenos Aires, 2015). El editor de los fragmentos de Eunomio nos ha dado también una monografía completa sobre el personaje en cuestión: R. P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution* (Oxford-New York, 2000) (Oxford Early Christian Studies).

Hijo: «(...) esta substancia ha sido generada en cuanto no existía antes de su composición (συντάσεως) y existe en cuanto ha sido generada antes de todas las cosas por decisión (γνώμη) de Dios Padre» (*Apol.* 12).

En otras palabras, si la esencia de Dios no admite ningún tipo de generación en cuanto es ingénita, no admite división o separación, en cuanto es incorruptible, la generación del Hijo puede ser entendida sólo en el sentido de que él ha sido generado mientras antes no existía, lo que quiere decir que el Hijo no pudo haber sido originado de la naturaleza o esencia del Padre, porque el Padre existe *ab aeterno* (cf. *Apol.* 15).

β. Homeousianos³⁵

Estos arrianos deben su nombre al término ὁμοιούσιος³⁶, que corresponde a la expresión ὅμοιος κατ'οὐσίαν, es decir, “de substancia semejante” o “semejantes en cuanto a la substancia”. Tratando de esclarecer el significado de los términos οὐσία e ὑπόστασις, Basilio de Ancira (†365ca.)³⁷ y Jorge de Laodicea (siglo IV)³⁸ explican que con el vocablo ὑπόστασις los orientales indicaban las propiedades subsistentes de las personas divinas: τὰς ιδιότητας τῶν προσώπων ὑφ'εστῶσας καὶ ὑπαρχούσας (Epiph., *haer.* 3, 16). Hay unidad entre ellas en cuanto a la divinidad y en cuanto a la potencia, por lo cual constituyen un solo principio divino y de poder sin identificarse, es decir, sin ser idénticas, una con la otra, aun sin ser un principio distinto. La ὑπόστασις del Padre se caracteriza por ser sin causa u origen, mientras que la del Hijo

35 Textos sobre su desarrollo: Epiph., *haer.* 73; Hil., *Syn.* 81; Ath., *Syn.* 45; Mel., *in Prov.* 8, 22 *apud* Epiph., *haer.* 73, 29-33. Véase W. A. Löhr, *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts* (Bonn, 1986).

36 El vocablo ὁμοιούσιος lo encontramos por primera vez en la profesión de fe redactada en Sirmio en el 357 (cf. *Soz., h. e.* 4, 6).

37 La edición del llamado “De fide” de Basilio de Ancira se lee en SCh 563, 117-153.

38 Véase M. Delcogliano, “The Death of George of Laodicea”, *The Journal of Theological Studies*, n.s. 60 (2009): 183-190.

por ser generado por el Padre y la del Espíritu Santo por ser subsistente en el Padre a través del Hijo. Cada una de las tres ὑπόστασις actúa en la revelación: el Paráclito, Espíritu de la verdad, nos enseña la Verdad, es decir, Cristo que, a su vez, nos revela al verdadero Dios que es el Padre. La unidad se ve manifiesta en la fórmula bautismal (cf. *Mt.* 28, 19)³⁹.

Con respecto a la οὐσία, aunque es un término que no se encuentra en la Escritura (que era la crítica algunos de sus adversarios), se puede deducir de la Escritura, específicamente de *Ex.* 3,14, donde Dios es definido como ὁ ὢν, y de *Io.* 1, 1 donde se lee que el *Logos* era Dios (ἦν ὁ λόγος). Este modo de proceder no podía ser aceptado por los nicenos, porque se trata del mismo razonamiento de Pablo de Samosata (acusado y condenado en el 268) y de Marcelo de Ancira, porque, ahora como entonces, se negaba la subsistencia del Hijo relegándolo al *Logos*, o sea, al Cristo preexistente. Los Padres que condenaron a Pablo de Samosata en Antioquía se sirvieron del término οὐσία para demostrar la subsistencia del Hijo y distinguirlo del Cristo preexistente (λόγος) que no poseía subsistencia (porque era “aire”, “palabra pronunciada”, “palabra pensada”); así quedaba claro que el Hijo no es sólo la palabra del Padre, sino que posee subsistencia en sí mismo (οὐσία): si el Padre tiene οὐσία, el Hijo también tiene οὐσία (cf. *Epiph.*, *haer.* 73, 12). ¿Cómo podría coincidir esta doctrina con la establecida en Nicea que nos habla de una única οὐσία? El problema de fondo sigue siendo la incapacidad, en cuanto al raciocinio y en cuanto a la expresión lingüística⁴⁰, para formular la doctrina de manera adecuada y en términos lo suficientemente claros como para que los adversarios o, como quiera que sea, los que profesaban una teología distinta, la entendieran. Los

39 Todo esto lo leemos en Epifanio, ahí donde describe los detalles de la doctrina de los *homeousianos*. Dicen estos herejes –afirma el de Salamina– que la confesión de unidad de divinidad y realeza y principio conlleva el piadoso reconocimiento de la individualidad de las hipóstasis, porque ellos piensan que el Padre subsiste en la plena majestad del Padre mientras que el Hijo no es una parte del Padre sino engendrado y subsistente por él, perfecto de perfecto. Además, ellos reconocen que el Espíritu Santo, a quien la Escritura llama paráclito, procede del Padre por medio el Hijo. Cf. *Epiph.*, *haer.* 73, 16.

40 Recientemente, M. Fedou, “Genèse du langage trinitaire. Une relecture de la tradition patristique”, *Recherches de Science Religieuse*, No. 113 (2025): 37-54.

homeousianos, de hecho, identificaban οὐσία ε ὑπόστασις y debido a esta estricta identificación consideraban inaceptable el termino ὁμοούσιος. Para ellos el Hijo es semejante al Padre por substancia o esencia (ὅμοιος κατ'οὐσίαν), no está sujeto a pasiones o alteraciones, como el Padre, y además es estable y el entendimiento entre ambos, el que genera y el generado, es perfecto, son semejantes en cuanto a la substancia, como ya decíamos (cf. Epiph., *haer.* 73, 19-20)⁴¹.

γ. Homeos⁴²

Es un término moderno creado a partir del griego ὅμοιος, que significa “semejante”. Los arrianos que han sido asociados por medio de este término representan, por así decirlo, una línea intermedia entre los *homeousianos* y los *homoousianos*, o sea, por obispos y teólogos no alineados. Terminó por disolverse un grupo que, como tal, no existió y sus miembros se unieron a una de las dos tendencias teológicas, descartando desde siempre el arrianismo radical de los *anomeos*.

Los *homeos* son, sin duda, arrianos, aunque moderados, que se alinearon con el grupo de obispos dirigidos por Acacio de Cesarea, el sucesor de Eusebio en esa sede, que propuso la fórmula de fe del IV Concilio de Sirmio (359) en la que se lee que «(...) generado, unigénito, solo por el solo Padre, Dios de Dios, semejante (ὅμοιος) al Padre que lo ha generado según las Escrituras, cuya generación nadie conoce sino solo el Padre que lo ha generado (...)»⁴³. No se ve mucha voluntad por

41 Otros pasajes escriturísticos inclinaban la balanza a favor de los *homeousianos* son *Io.* 5, 26: (...) *así como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo*; *Phil.* 2, 7: (...) *se despojó de sí mismo, tomando la condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres (...)*; *Rom.* 8, 3: (...) *Dios envió a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado (...)*.

42 A diferencia de las otras especies de arrianos, éstos, al parecer, fueron “creados” en tiempos bastante recientes debido a la necesidad de asociar de algún modo a la mayoría de los obispos orientales que no se identificaban con la doctrina de los otros arrianos. Cf. M. Simonetti, “Ancora sul Concilio di Alessandria del 362 e dintorni”, *Augustinianum* 50 (2010): 5-25; Id., *Alla ricerca dei cosiddetti omei*, en *Studi di Cristologia Postnicena* (Roma, 2006) (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»*), 259-267.

43 Epiph. *haer.* 73, 21-22.

parte de este grupo de resolver el problema doctrinal o de profundizar los conceptos teológicos, más bien parece que están más por la labor del interés político de Constancio⁴⁴. Tal vez por eso aceptaron también la fórmula totalmente filo-arriana del II Concilio de Sirmio (357). Los *homoios* le daban un peso importante con significado taxativo a la expresión ὁμοιος κατὰ πάντα, que se lee en la fórmula del 359, en contraposición a la de los *homoousianos* (ὁμοιος κατ' οὐσίαν): el Padre, que es ingénito, no puede ser semejante al Hijo por esencia, porque éste ha sido generado, es menor que el Padre y por esa razón es semejante al Padre sólo en cuanto a la voluntad y no en cuanto a la esencia. El nombre de Padre indica la potestad, mas no la esencia (como querían los *homoousianos*).

δ. Homousianos

Encontramos el término *homousiano* en un escrito, del obispo arriano Maximino († 450), conocido como el *Contra Ambrosium*, usado para determinar a aquellos cristianos que profesan completamente y sin reservas la fe del Símbolo de Nicea y que, además de profesar esta fe, la defienden en contra de quien no la acepta, específicamente en contra de los arrianos⁴⁵. Aunque el sustantivo griego (ὁμοουσιαστής) no aparece en las fuentes, es evidente que deriva de la fórmula del Símbolo de Nicea, ὁμοούσιον τῷ πατρί⁴⁶.

Los autores (y por ende los textos *homoousianos*) son muchos y muy variados, de modo que mencionamos solo algunos y nos adentramos exclusivamente en la teología del representante más insigne de la facción

44 En el Concilio de Seleucia del 359, capitaneado por Acacio de Cesarea († 365) –cuando se celebraron contemporáneamente dos concilios, los occidentales en Rímíni y los orientales en Seleucida–, el emperador Constancio les ordenó a los conciliares que se empeñaran en conservar la paz y que procedieran con moderación y tranquilidad, que no utilizaran los vocablos ὁμοούσιος ἢ ὁμοιούσιός porque no se encuentran en las Escrituras Sagradas. Cf. Soc. Sch., *b. e.* 2, 40.

45 Max. Ar., *C. Ambr.* 47: «Quapropter homousianorum sectam destruebat» (ed. F. Kauffmann, Strassburg 1899, 74).

46 Texto y estudio: I. Ortiz de Urbina, *El Símbolo Niceno* (1947).

nicena, es decir, Atanasio de Alejandría. De los escritos más importantes de la producción literaria que vio la luz en este período post-conciliar señalamos el *Contra Arianos* de Febadio de Agen (siglo IV), la *Epistula ad Athanasium* de Potamio de Lisboa († 360ca.), el tratado *de fide* de Gregorio de Elvira (siglo IV), el *adversus Arium* y el *de homoousio recipiendo* de Mario Victorino († 363ca.), el *de Synodis* y el tratado *de Trinitate* de Hilario de Poitiers († 367)⁴⁷.

ε. Atanasio de Alejandría (292-373)⁴⁸

La teología de los escritos anti-arrianos de Atanasio se funda sobre la tradición alejandrina que apreciaba sobre todo el elemento soteriológico en el complejo de las relaciones entre Dios y la humanidad, de modo que trataba, sin duda, de establecer un contacto estrecho e inmediato entre ambos protagonistas⁴⁹. Aún así, Atanasio no va a utilizar los argumentos clásicos de la doctrina del *Logos* para atacar a los arrianos, porque, como sabemos, también ellos profesaban esa misma doctrina

47 Ediciones: *Foebadi aginnensis liber contra arrianos*, ed. R. Demeulenaere (Turnhout, 1985) (CCSL 64), 5-52; *Opuscula omnia Potamii episcopi Olisiponensis († c. 360)*, ed. A. C. Vega (El Escorial, 1934); Gregorio de Elvira, *La fe*, traducción de J. Pascual Torró, ed. M. Simonetti (Madrid, 1998) (Fuentes patristicas 11); *Marii Victorini Opera*, ed. P. Henry-P. Hadot (Wien, 1971) (CSEL 83/1): *adversus Arium*, 54-277; *de homoousio recipiendo*, 278-284; San Hilario de Poitiers, *Sobre los Sínodos - La fe de los Orientales*, ed. S. Fernández (Madrid, 2019) (BAC 756); *Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi De trinitate*, ed. P. Smulders (Turnhout, 1979-1980) (CCSL 62-62A).

48 Todos los documentos que se conservan del período post-conciliar, no solo los de Atanasio, han sido publicados en la colección *Athanasius Werke* (AW). AW 1: *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae*; *Orationes contra Arianos*; *Epistulae ad Serapionem*; *Epistulae Dogmaticae Minores*; *Epistula ad Marcellinum*. AW 2: *De decretis Nicaenae synodi*; *Apologia de fuga sua*; *Apologia secunda*; *Historia Arianorum*; *De synodis*; *Apologia ad Constantium*; *Epistula ad Ioannem et Antiochum*; *Epistula ad Palladium*; *Epistula ad Dracontium*; *Epistula ad Afros*; *Tomus ad Antiochenos*; *Epistula ad Jovianum*; *Epistula Joviani ad Athanasium*; *Petitiones Arianorum*. AW 3: *Brief des Arius an Euseb von Nikomedien und dessen Antwort*; *Das Schreiben der Synode von Antiochien 325*; *Kaiser Konstantins Schreiben zur Einberufung der nicänischen Synode*; *Brief Kaiser Konstantins an Arius und Genossen*; *Bis zur Ekthesis Makrostichos*; *Bis zur Synode von Alexandrien*; *Bis zum Vorabend der Synode von Konstantinopel 381*; *Die Synoden von Konstantinopel 381 und Aquileia 381 und ihre Folgen*.

49 Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana*, 3-30; R. Williams, *Arius*, 117-157; Th. Böhm, *Die Christologie des Arius* (St. Ottilien, 1991), 112-255.

con la diferencia fundamental de que para los arrianos el *Logos* era, además de mediador entre Dios y los hombres (cf. *1 Tim.* 2, 5), la más perfecta de las creaturas del Padre.

Además de los tratados *de sententia Dionysii* y el *de decretis Nicaenae synodi*, las tres *Orationes contra Arianos*⁵⁰ ilustran el desarrollo teológico de Atanasio –con los ajustes necesarios– posterior al Concilio de Nicea. Por ejemplo, Dios Padre, para crear, necesita un mediador según el esquema de la doctrina del *Logos* (no porque no pueda hacer todo él solo), porque la obra de Dios Padre es inseparable de la de Dios Hijo o, dicho de otro modo, la obra de Dios no excluye la obra de Cristo (cf. Ath., *Or. c. Ar.* 2, 24-29); el Hijo no fue creado en función de la creación del mundo y de sus creaturas –como establece la doctrina del *Logos*–, porque nosotros fuimos creados por él y para él debido a que el Hijo existiría de todos modos aunque no se hubiese realizado la creación (cf. Ath., *Or. c. Ar.* 2, 30). Atanasio, para afirmar que Cristo tiene subsistencia en sí mismo, que él es el *Logos*, la Sabiduría y la Potencia de Dios Padre, se sirve de la terminología alejandrina, más aún, origeniana: αὐτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις, αὐτοφῶς (Ath., *c. Gent.* 46)⁵¹. Atanasio es infatigable en el repetir una y otra vez en contra de los arrianos de todo tipo el concepto fundamental que establece que el Hijo es real y verdadero: él ha sido generado por la substancia del Padre, es fruto de la naturaleza fecunda de Dios por la cual el Padre genera siempre, por eso él es el mismísimo Hijo del Padre, Hijo de la substancia del Padre, hijo por naturaleza (φύσει) y por substancia (κατ’οὐσίαν), él es el único Hijo de Dios (cf. Ath., *Or. c. Ar.* 1, 9; 1, 15; 1, 17; 2, 39; 2, 62; 3, 66).

Hay que decir también, porque es igualmente significativo, que Atanasio utiliza muy poco y sólo esporádicamente el término más importante de la teología nicena, es decir, el ὁμοούσιος. Por ejemplo, en *Syn.* 51, nos dice que el Hijo es de la misma substancia del Padre, así como en el mundo cada ser generado es de la misma substancia del

⁵⁰ Texto en AW 1/1, 107-260; 303-381.

⁵¹ Cf. Orig., *c. Cel.* 3, 41; 6, 63. Se puede ver P. H. Ip, «Arianism’ ante litteram in Origen’s Peri Archon 4.4.1», *The Journal of Theological Studies* 72 (2021): 247-278.

generante, o también, el Hijo es consubstancial a nosotros en cuanto a la humanidad (cf. *Sent.* 10), aunque está convencido de que las analogías son aproximaciones a la realidad porque, a diferencia de lo que sucede en el mundo, la generación del Hijo no ha implicado ningún tipo de división o separación de la substancia del Padre, del mismo modo en que el río no se separa del manantial (cf. *Syn.* 42). Poco a poco Atanasio se dio cuenta de que el término ὁμοούσιος era peligroso en el sentido de que podría crear aún más división y, por tal motivo, no lo utiliza en el período post-conciliar. En el *de Synodis* ya corrige el enfoque de su reflexión teológica y evita todas las expresiones que aparecen en las *Orationes contra Arianos*, en las que la relación entre el Padre y el Hijo se basa en la semejanza (cf. *Syn.* 1, 21), semejanza en cuanto a la substancia (cf. *Syn.* 2, 34; 3, 66), semejantes en todo (cf. *Syn.* 2, 22) sin distinción alguna (cf. *Syn.* 3, 36)⁵². Atanasio ajusta la reflexión, porque no es suficiente con decir que el Padre y el Hijo son semejantes en cuanto a la substancia (ὅμοιος κατ'οὐσίαν era una fórmula utilizada por los *homeousianos*), ya que la semejanza entre el Padre y el Hijo se predica sólo de las cualidades accidentales, mientras que para hablar de la substancia sólo se puede usar igualdad (ὁμοιότης) (cf. *Syn.* 41; 52). Es claro que cuando Atanasio quiere establecer el sentido más profundo de esta consubstancialidad no usa ὁμοούσιος, sino unidad (ἐνότης) e identidad (ταυτότης) de los dos⁵³, y, sobre todo, con el apoyo escriturístico de *Io.* 14, 9-10: [...] *el que me ha visto a mí también ha visto al Padre. ¿Qué, no crees tú que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?*, y de *Io.* 10, 30: *yo y el Padre somos una misma cosa*, presenta la relación entre el Padre y el Hijo como recíproca compenetración debido a la cual el Hijo posee las cosas del Padre (cf. *Io.* 17, 10) y cumple las obras del Padre (cf. *Io.* 5, 9)⁵⁴. El Hijo, ahora más que antes de Nicea, es presentado como la voluntad,

52 Véase X. Morales, *El Logos «propio engendrado de la substancia del Padre» en la carta Sobre las decisiones del concilio de Nicea de Atanasio de Alejandría*, en *Proverbs 8,22-31: Text, Context, Reception*, 377-390; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, 268-279; R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 417-458. Con respecto al desarrollo de la doctrina atanasiana véase Eus., *v. Const.* 4, 42; Soc. Sch., *b. e.* 3, 7-9; Philos., *b. e.* 3, 17; Gr. Naz., *Or.* 21: *Laudatio S. Athanasii ep. Alexandrini*.

53 Cf. Ath., *Or. c. Ar.* 1, 22; 2, 39; 2, 41; 3, 11; 3, 20; 3, 36.

54 Cf. Ath., *Or. c. Ar.* 3, 36.

la manifestación y la operación del Padre, porque los dos son un solo Dios (cf. Ath., *Or. c. Ar.* 3, 8; 2, 9)⁵⁵. Este tipo de afirmaciones tienen por objetivo reiterar la perfecta unidad e igualdad entre el Padre y el Hijo, tal y como había sido estipulado por el Concilio, sin preocuparse tanto de la distinción entre ambos, porque, de hecho, Atanasio no usa términos que subrayan enfáticamente la distinción y que ya habían sido más o menos aceptados en el vocabulario de los concilios: *πρόσωπον* e *ὑπόστασις* brillan por su ausencia. Para Atanasio el elemento distintivo es el nombre y debido a éste el Padre es el Padre y no el Hijo y viceversa (cf. Ath., *Or. c. Ar.* 3, 4).

A manera de conclusión

El Concilio de Nicea, sobre todo la profesión de fe emanada en la fase final, detuvo por un tiempo la hemorragia causada por la reflexión teológica de un cura alejandrino del siglo IV, lo suficientemente notorio —no sabemos si por sus relaciones con los personajes más importantes del entorno o si por sus dotes artísticas— como para propagar sus ideas trinitarias hasta la condena local que lo catapultó a la infamia que no ha conocido ocaso, aunque, me parece justo mencionarlo, desde que se acabaron las condenas en la Iglesia católica, la infamia del hereje por excelencia se convirtió en fama igualmente inmerecida. El Concilio del que estamos celebrando la conmemoración multisecular resolvió poco o nada, pero eso poco bastó para que los antiguos cristianos se pusieran a pensar en darle solución a un problema que en términos lógicos no la tiene. La fórmula final, es decir, «(...) venerar a la Trinidad consubstancial, al Padre, al Hijo, y al Espíritu Santo, tres hipóstasis, una sola substancia, una sola divinidad, una sola adoración (...)»⁵⁶ generó dificultades desde el principio también porque la aceptación nunca fue unánime, debido tanto al trasfondo filosófico de cada una de las facciones doctrinales,

55 Algunos de los vocablos —θέλημα por ejemplo— se revelarán se suma importancia en el futuro, durante la controversia cristológica, pero esa ya es otra historia.

56 Eriph., *haer.* 78, 24, 5 (ed. K. Holl, vol. 3, 475): οἱ ἀδελφοί (...) τιμώντας δὲ ὁμοουσίως τὴν τριάδα, πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τρεῖς ὑποστάσεις, μίαν οὐσίαν καὶ θεότητα μίαν καὶ ἀπαξιαπλῶς μίαν δοξολογίαν (...).

como a su componente político. Sin embargo, aunque estos antiguos cristianos siempre tuvieron presente la dimensión del misterio, nunca renunciaron a explicar su fe desde el punto de vista de la razón. Se alcanzaron al menos cuatro soluciones: los *anomeos*, cuyo representante más importante fue Eunomio, afirmaban que Cristo es desemejante al Padre, o sea, no es de la misma substancia (ἀνόμοιος κατ'οὐσίαν); los *homoousianos*, representados por Basilio de Ancira y Jorge de Laodicea, sostenían que el Padre y el Hijo eran semejantes en cuanto a la substancia (ὅμοιος κατ'οὐσίαν); los *homoios*, siguiendo a Acacio de Cesarea, declaraban que el Padre y el Hijo eran semejantes en todo (ὅμοιος κατὰ πάντα); los homoousianos o nicenos, que profesaban la fe expresada en el Símbolo del Concilio, es decir, el Padre y el Hijo son de la misma substancia divina (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ). Dos enfoques doctrinales en los extremos (*anomeos* ↔ *homoousianos*) y dos en el centro (*homoousianos* ↔ *homoios*), dos moderados y dos extremistas, que no lograban convencer los unos a los otros de que la propia doctrina era la ortodoxa. Ordinariamente, cuando un planteamiento doctrinal se lleva al extremo (los *anomeos*), se tiende a proponer el otro extremo como la mejor solución (los *homoousianos*), aunque no fue así, con exactitud matemática, como pudimos ver en estas páginas, sobre todo estudiando los ajustes de Atanasio en cuanto a la terminología utilizada, es decir, al modo de presentar la doctrina. Como hemos visto, la relación entre el Padre y el Hijo, entendida como una relación entre creador y creatura⁵⁷, fue rechazada desde el primer momento de la controversia porque el Hijo no podía ser una simple creatura del Padre, como lo son todos los demás seres, ya que desde la primera generación de cristianos, los que vivieron vieron y tocaron a Jesús el Cristo, existió la convicción de que este personaje era algo más que un simple hombre, o sea, algo más que una creatura. No hay que olvidar que el mismo Arrio lo consideraba divino, de una divinidad inferior, totalmente degradada, pero divino. De ahí a explicar en qué modo es divino sin ser un segundo Dios es

57 La cuestión se discutió por varios decenios y tuvo una vida mas bien larga porque terminará hasta bien entrado el siglo VII con la desaparición definitiva del arrianismo. Véase, por ejemplo, D. Fairbairn, "The Synod of Ancyra (358) and the Question of the Son's Creaturehood", *The Journal of Theological Studies* 64 (2013): 111-136.

un paso en el proceso teológico que tomará varios siglos en asentarse y, de hecho, la afirmación “una substancia tres hipóstasis” no termina de encontrar un equilibrio, tal vez también porque durante, digamos, la tercera etapa de la controversia arriana, la problemática cambió de orientación, concentrando el enfoque en la segunda hipóstasis, que es, como se dirá ya bastante avanzada la controversia cristológica, una hipóstasis compuesta (de dos naturalezas). Pero para no adelantarnos, hay que decir que habrá que esperar a que la teología de los capadocios (Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa) intervenga en lo que respecta a la relación entre el Padre y el Hijo (los dos Gregorios) y en lo que tiene que ver con el Espíritu Santo (Basilio). Para el tiempo de Agustín las decisiones de Nicea eran incontestables: «Todos los católicos que han comentado las Escrituras, los del pasado y los más recientes, que he podido leer, que antes que yo han escrito sobre la Trinidad que es Dios, han querido enseñar según las Escrituras que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo con la igualdad indivisible de una sola substancia entienden y afirman la unidad divina y que, por esta razón, no son tres dioses sino un solo Dios»⁵⁸. Siglos más tarde, el emperador, al exponer la recta fe en la *Confessio Fidei*, una profesión de fe que Justiniano ordenó publicar en forma de edicto a las puertas de las iglesias y en todo el Imperio en el año 551, recuerda las decisiones de los cuatro primeros concilios como baluartes certeros de la fe ortodoxa recibida desde antiguo⁵⁹.

58 Aug., *Trin.* 1,4,7: Omnes quos legere potui qui ante me scripserunt de Trinitate quae Deus est, divinatorum Librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres dii sed unus Deus (CCSL 50, 34-35).

59 Cf. *Iustiniani imperatoris confessio fidei* (ed. E. Schwartz, 72-111). Leemos en la constitución dogmática *Dei Verbum* (2, 8) que la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura de ambos Testamentos son como un espejo en que la Iglesia peregrina en la tierra contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta que le sea concedido el Verbo, cara a cara, tal como es (cf. *1 Io.* 3, 2).

Bibliografía

A. Fuentes y traducciones

Athanasius, *Die "Apologien"*, ed. H.-G. Opitz, Berlin, 1935-1941 (AW 2).

Athanasius, *Die Dogmatischen Schriften*, ed. M. Tetz-D. Wyrwa, Berlin-Boston, 1996-2021 (AW 1).

Athanasius, *Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites 318-430*, ed. H.-G. Opitz-H. Ch. Brennecke, Berlin, 1934-1935 (AW 3/1).

Athanase d'Alexandrie, *Lettre sur les Synodes*, ed. A. Martin-X. Morales, Paris, 2013 (SCh 563).

Bellini E., *Alessandro e Ario: un esempio di conflitto tra fede e ideologia. Documenti della prima controversia ariana*, Milano, 1974 (Teologia. Fonti 3).

Dissertatio Maximini contra Ambrosium, ed. F. von Kauffmann, Strassburg, 1899.

Drei dogmatische Schriften Iustinians, ed. E. Schwartz, München, 1939, 72-111.

Epiphanius III. Panarion haer. 65-80 - De fide, ed. K. Holl, Berlin, 1985 (Die griechischen christlichen Schriftsteller 37).

Eunomius, *The Extant Works*, ed. R. P. Vaggione, Oxford, 1987 (Oxford Early Christian Texts).

Foebadi aginnensis liber contra arrianos, ed. R. Demeulenaere, Turnhout, 1985 (CCSL 64).

Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337), ed. S. Fernández, Paderborn, 2024 (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 10).

Grégoire de Nazianze, *Discours* 20-23, ed. J. Mossay, Paris, 1980 (SCh 270).

Gregorio de Elvira, *La fe*, traducción de J. Pascual Torró, ed. M. Simonetti, Madrid, 1998 (Fuentes Patristicas 11).

Hilaire de Poitiers, *Lettre sur les synodes*, ed. M. Durst-A. Rocher, Paris, 2022 (SCh 621).

Ip P. H., «‘Arianism’ ante litteram in Origen’s Peri Archon 4.4.1», *The Journal of Theological Studies* 72 (2021): 247-278.

Marcelo de Ancira, *Carta a Julio—Fragmentos teológicos—Sobre la Santa Iglesia*, ed. S. Fernández, Madrid, 2022 (Fuentes Patristicas 36).

Marii Victorini Opera, ed. P. Henry-P. Hadot, Wien, 1971 (CSEL 83/1).

Opuscula omnia Potamii episcopi Olisiponensis († c. 360), ed. A. C. Vega, El Escorial, 1934.

S. Hilarii episcopi pictaviensis opera, ed. A. Feder, Wien-Leipzig, 1946 (CSEL 65).

San Hilario de Poitiers, *Sobre los Sínodos—La fe de los Orientales*, ed. S. Fernández, Madrid, 2019 (BAC 756).

Sancti Aurelii Augustini de trinitate libri XV (libri I-XII), ed. W. J. Mountain-E. Glorie, Turnhout, 1968 (CCSL 50).

Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi De trinitate, ed. P. Smulders, Turnhout, 1979-1980 (CCSL 62-62A).

Socrates Scholasticus, *Ecclesiastica Historia*, 2 vols., ed. R. Hussey, Hildesheim-New York, 1992.

B. Estudios

Ayres L., *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2004.

Balmaceda C., “Constantino Emperador Cristiano—Emperador Romano”, *Teología y Vida* 61 (2020): 131-161.

Barnes T. D., “The Exile and Recalls of Arius”, *The Journal of Theological Studies* n.s. 60 (2009): 109-129.

Begasse de Dhaem A., *Mysterium Christi. Christologie et sotériologie trinitaires*, Paris, 2022.

Brennecke H. Ch., *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen, 1988 (Beiträge zur historischen Theologie 73).

Böhm Th., *Die Christologie des Arius*, St. Ottilien, 1991 (Studien zur Theologie und Geschichte 7).

Cano Gómez G. J., “Proverbs 8,22-31 en Hilario de Poitiers”, en *Proverbs 8,22-31: Text, Context, Reception*, ed. A. Sáez Gutiérrez-A. Sanvito-D. Tomaselli, Madrid, 2024 (Filiación 10).

Carroll S. T., *The Melitian Schism. Coptic Christianity and the Egyptian Church*, Oxford OH, 1989.

Cavalcanti E., *Studi Eunomiani*, Roma, 1976 (Orientalia Christiana Analecta 202).

Dainese D., “Concili e Sinodi”, en *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*, Roma, 2013, vol. 1, 941-958.

Delcogliano M., “The Death of George of Laodicea”, *The Journal of Theological Studies* n.s. 60 (2009): 183-190.

Elliott T. J., «Constantine and ‘the Arian Reaction after Nicaea’», *The Journal of Ecclesiastical History* 43 (1992): 169-194.

Fairbairn D., “The Synod of Ancyra (358) and the Question of the Son’s Creaturehood”, *The Journal of Theological Studies* 64 (2013): 111-136.

Fedou M., “Genèse du langage trinitaire. Une relecture de la tradition patristique”, *Recherches de Science Religieuse* 113 (2025): 37-54.

Fernández S., “Eusebio de Cesarea y el desarrollo del sínodo de Nicea”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 32 (2023): 97-122.

Id., “Hilario de Poitiers como traductor durante la crisis arriana”, en *Translation Dynamics in Early Christian Literature*, ed. V. Berti-E. Colombi-C. Noce, Turnhout, 2024 (Corpus Christianorum. Lingua Patrum 16), 407-425.

Gwynn D. M., *Athanasius of Alexandria. Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, New York, 2012.

Hanson R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318-381*, Edinburgh, 1988.

Hauben H., *Studies on the Melitian Schism in Egypt (AD 306-355)*, ed. P. van Nuffelen, Aldershot-Burlington VT, 2012.

Kettler F. H., “Der melitianische Streit in Aegypten”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 35 (1936): 155-193.

Löhr W. A., *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts*, Bonn, 1986.

Loofs F., *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica*, en *Patristica. Ausgewählte Aufsätze zu Alten Kirche*, ed. H. Ch. Brennecke-J. Ulrich, Berlin, 1999 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 71), 189-223.

Id., *Das Nicänum*, en *Patristica. Ausgewählte Aufsätze zu Alten Kirche*, ed. H. Ch. Brennecke-J. Ulrich, Berlin, 1999 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 71), 105-121.

Id., *Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältniss zur älteren Tradition*, en *Patristica. Ausgewählte Aufsätze zu Alten Kirche*, ed. H. Ch. Brennecke-J. Ulrich, Berlin, 1999 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 71), 123-141.

Lumpe A., “Zur Geschichte des Wortes *óvνοδος* in der antiken christlichen Gräzität”, *Annuario Historiae Conciliorum* 6 (1974): 40-53.

Morales X., “El Logos «propio engendrado de la substancia del Padre» en la carta *Sobre las decisiones del concilio de Nicea de Atanasio de Alejandría*”, en *Proverbs 8,22-31: Text, Context, Reception*, ed. A. Sáez Gutiérrez-A. Sanvito-D. Tomaselli, Madrid, 2024 (Filiación 10), 377-390.

Mühlberger E., “The Legend of Arius’ Death. Imagination, Space and Filth in Late Ancient Historiography”, en *Past and Present* 227 (2025): 3-29.

Prinzivalli E., “Genere Storico. La storiografia di Eusebio di Cesarea”, en *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*, Roma, 2013, vol. 2, 59-76.

Ead., *L'arianesimo. La prima divisione fra i romani e la prima assimilazione dei popoli migranti*, en *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI). 24-30 aprile 2003*, Spoleto, 2004 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 51), 31-63.

Ead., “Proverbios 8,22-31 en Ambrosio, Jerónimo y Agustín”, en *Proverbs 8,22-31: Text, Context, Reception*, ed. A. Sáez Gutiérrez-A. Sanvito-D. Tomaselli, Madrid, 2024 (Filiación 10), 437-455.

Prinzivalli E. - Simonetti M., *La teología de los primeros cristianos (siglos I al V)*, ed. A. Gaytán, Madrid, 2021 (BAC maior 135).

Simonetti M., *Alla ricerca dei cosiddetti omei*, en *Studi di Cristologia Postnicena*, Roma, 2006 (Studia Ephemeridis «Augustinianum»), 259-267.

Id., “Ancora sul Concilio di Alessandria del 362 e dintorni”, *Augustinianum* 50 (2010): 5-25.

Id., “Eresia, arianesimo e dottrina trinitaria”, en *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*, Roma, 2013, vol. 1, 933-940.

Id., “Il concilio”, en *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*, Roma, 2013, vol. 1, 219-229.

Id., *Il problema dell'unità di Dio a Roma. Da Clemente a Dionigi*, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma, 1993, 183-215.

Id., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975 (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 11).

Tetz M., *Athanasiana. zu Leben und Lehre des Athanasius*, Berlin-New York, 1995.

The Cambridge Companion to the Council of Nicaea, ed. Y. R. Kim, Cambridge, 2021.

Uríbarri Bilbao G., *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia «monarquiana»*, Madrid, 1996.

Vaggione R. P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford-New York, 2000 (Oxford Early Christian Studies).

Wiles M., *Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries*, Oxford, 1996.

Williams R., *Arius. Heresy and Tradition*, London, 2001.

Von Arianismus zum Athanasianismus. Studien zur Edition der »Athanasius Werke«, ed. A. von Stockhausen-H. Ch. Brennecke, Berlin-New York, 2010 (TU 164).