

ITER **Revista de Teología**

Año XXXVI
Número 90
Julio-Diciembre

Semana Teológica 2025

*Historia y vigencia del
Concilio de Nicea y de
Santo Tomás de Aquino*



**Instituto
de Teología
Para Religiosos**

Caracas 2025



Iter
Revista de Teología
2025

Año XXXVI, N° 90

Depósito legal:

199001DF708

ISSN: 0798-1236

Director:

Dr. Mario Di Giacomo

Editor:

Prof. Jesús Hernández M.

Consejo de redacción:

Dr. Manuel Antonio Teixeira S., SCJ

Dr. Mario Di Giacomo

Dr. Francisco Javier González, SDB

Dr. Néstor Alberto Briceño Lugo

Prof. Jesús Hernández M.

Comité de Arbitraje:

Dr. Oswaldo Montilla, OP

Dr. Pedro Trigo, SJ

Dr. Arturo Rojas, Diocesano

Dr. Néstor Briceño, Diocesano

Colaboradores:

Jesús Hernández Mayoral

Cardenal Baltazar Porras Cardozo

Rafael Tomás Caldera

P. Alberto Márquez

Mario Di Giacomo

P. Juan Antonio Cabrera Montero, OSA

P. Manuel Antonio Teixeira S., SCJ

Antonio Gaytán

P. Arturo Rojas

P. Pedro Trigo, SJ

Rosario J. Lezama G.

Valeria V. Berroterán

Fabiana Ortega

P. Néstor Alberto Briceño Lugo

Diagramación:

Eddy Camejo

**DIRECCIÓN Y
ADMINISTRACIÓN:**

ITER - Revista de Teología.
**Instituto de Teología para
Religiosos**

**3a Avenida con 6a Transversal
(H. Benaim Pinto)
Altamira.
Caracas 1061 - A.
Venezuela Apartado postal
68865**

**Revista semestral del Instituto de
Teología para Religiosos, afiliado
a la Facultad de Teología de la
Universidad Pontificia Salesiana
de Roma. Facultad de Teología
de la Universidad Católica Andrés
Bello de Caracas**

Apartado de correos 68865
Tel.: + 58 (212) 261.85.84
Fax: + 58 (212) 265.05.05

Correo-e:
publicacionesiter@gmail.com

Web:
<http://www.iter.com.ve>
**[http://www.iter.com.ve/
publicaciones](http://www.iter.com.ve/publicaciones)**

Redes:
**[https://www.instagram.com/
postgrado.iter](https://www.instagram.com/postgrado.iter)**
**[https://www.youtube.com/@
postgradoiter](https://www.youtube.com/@postgradoiter)**

Contenido

<i>Presentación</i>	5
Jesús Hernández Mayoral	
<i>Semana Teológica 2025</i>	15
<i>Historia y vigencia del Concilio de Nicea y de Santo Tomás de Aquino</i>	
<i>1700 años del Concilio de Nicea</i>	16
<i>Palabras en la apertura de las jornadas anuales de reflexión teológica del ITER</i>	
Cardenal Baltazar Porras Cardozo	
<i>Amor originario</i>	29
Rafael Tomás Caldera	
<i>La Trinidad, un misterio de relación en el pensamiento de Santo Tomás: Fundamentos y ampliaciones</i>	49
P. Alberto Márquez	
<i>Espíritu en el mundo. Rahner, lector de santo Tomás de Aquino</i>	64
Mario Di Giacomo	
<i>Homoousios, un término complejo</i>	96
P. Juan Antonio Cabrera Montero, OSA	
<i>Recepción de los Evangelios por el Concilio de Nicea y algunos elementos de su influencia en la teología</i>	104
P. Manuel Antonio Teixeira S., SCJ	
<i>Nicea I (325).Recepción que oscila entre la aceptación y el rechazo</i>	127
Antonio Gaytán	

<i>¿Repensar Nicea 1700 años después?</i>	157
P. Arturo Rojas	
Otros artículos de Teología	175
<i>La esperanza</i>	176
P. Pedro Trigo, SJ	
Sección de Filosofía y Humanidades	211
<i>Imagen, síntoma y carne: La pintura como cuerpo latente</i>	212
Rosario J. Lezama G.	
<i>Entre el miedo y la esperanza: Una reflexión sobre el transhumanismo</i>	229
Valeria V. Berroterán M.	
Comunicaciones	245
<i>La deshumanización en la comunicación virtual y la necesidad de presentar valores cristianos, desde un servicio pastoral que alimente el corazón humano, con una mirada espiritual</i>	246
Fabiana Ortega	
<i>Homilía de la Vigilia Pascual del 19/04/2025</i>	263
P. Néstor Alberto Briceño Lugo	
Normas de la Revista	268

Presentación

Jesús Hernández Mayoral
Editor

Iter. Revista de Teología llega a su número 90 asegurando con normalidad su aparición semestral. Tanto tiempo circulando acaso pueda explicarse por la ausencia de una gendarmería académica obsesiva por aplicar normativas desmotivadoras del espacio intelectual, en función de un panóptico que vigila a un mundo que sabe lo que hace, sin necesidad de intromisiones foráneas. No es necesaria la burocracia obsesiva cuando el deber ser está continuamente presente en el trabajo cotidiano. La academia no debería ser acosada por unos rigores que, más que incentivar la investigación, fomentan la producción intelectual poco reflexiva, cortoplacista, hecha para dar cabida a unos números considerados indispensables por los *señores de las normas*. Nunca los procesos deben prevalecer sobre las personas. Dicho lo anterior, presentemos las secciones de este número.

La primera recoge las ponencias presentadas en la XXX Semana Teológica del ITER celebrada en el auditorio del Colegio Cristo Rey de Altamira (Caracas) los días 24, 25, 26 y 27 de febrero de 2025. Esta Semana se tituló *Historia y vigencia del Concilio de Nicea y de Santo Tomás de Aquino*, para así conmemorar el 800 aniversario del nacimiento del *Doctor Communis* de la Iglesia y los 1700 años del Concilio niceno.

La ponencia inaugural es la del cardenal Baltazar Porras: La profesión común de la fe cristiana asumida en Nicea es herencia compartida por las distintas confesiones ortodoxas. Con la palabra *homoousios* el Concilio de Nicea no “helenizó” la fe bíblica, sometiéndola a una filosofía ajena, sino que captó lo incomparablemente nuevo que se había hecho visible

en la oración de Jesús dirigida al Padre. Puesto que la unidad sólo puede encontrarse en la fe común, la confesión cristológica del Concilio de Nicea resulta ser el fundamento del ecumenismo espiritual.

La segunda corresponde al doctor Rafael Tomás Caldera, que ajusta cuentas con la idea de que la actual secularización tiene como causa, amén de otras, la fundamentación del conocimiento (de Dios o de cualquier otro ser) sobre sí mismo. Echando mano, y solo en parte, de las tesis de Tomás de Aquino sobre el ser-amor originario que es Dios, sostiene que todo ser humano participa de ese ser fundante en el orden ontológico y en el epistémico.

En la tercera, el padre Alberto Márquez muestra cómo el ser de Dios es un ser de relaciones internas entre las personas divinas. El ser de cada una de ellas es, por un lado, independiente del ser de las otras personas, y por otro, dependiente de las relaciones que mantiene con las otras. Con la ayuda de Tomás de Aquino, la precisión de los conceptos elegidos para explicar el misterio que es Dios borda un texto tan ameno como instructivo.

La cuarta, de Mario Di Giacomo, argumenta contra un postulado del pensamiento moderno, esto es, el vacío de Dios y del Ser en el que no existe neutralidad ontológica. Siguiendo a santo Tomás, el texto expresa que “En todos los entes sin excepción, el acto de ser (*ipsium esse*) se encuentra en el corazón de lo que es cada uno de ellos”, de donde se sigue que el llamado de Dios más inmediato que cada uno puede escuchar lo tiene en sí mismo, o, dicho de otro modo, cada uno está atado a sí mismo y a la pregunta por Dios como Éste a su cruz.

La quinta, de Juan A. Cabrera Montero, va dedicada a mostrarnos brevemente los diversos matices que otorgaron al concepto estrella del Concilio de Nicea, *homoousios*, Aristóteles, Arrio, Orígenes, Rufino, Dionisio de Alejandría, Dionisio de Roma, Pablo de Samosata, Atanasio y, sin nombrarlos, gnósticos y valentinianos.

La sexta ponencia corresponde al padre Manuel Antonio Teixeira, SCJ. El Concilio de Nicea no puede entenderse como una fórmula que resuelve un error doctrinal. Nicea procura comprender el Evangelio de modo fidedigno, leyendo según el mismo Espíritu que inspiró a los evangelistas. La herejía no es un error doctrinal, es decir, no es que todo lo que dice Arrio esté equivocado, el problema reside en que el obstinado obispo absolutiza su lectura cerrándose a la novedad de la Buena Noticia. La herejía limita, el dogma libera.

La séptima, de Antonio Gaytán, traza un paseo histórico-conceptual fascinante: *anomeos*, *homoousianos*, *homoios*, *homoousianos* dan nombre a los ‘grupos’ ideados por el autor a partir de conceptos en disputa (antes, durante y después de Nicea) para aclarar, definir y establecer de una buena vez la expresión más acertada de una fe compartida, que no lograron ponerse de acuerdo con un concepto porque hasta su misma buena intención y entendederas se lo impedían.

La octava y última, del padre Arturo Rojas, tiene como tema central la evolución del dogma, cuya expresión lingüística siempre ha de actualizarse. “¿En qué cosa Nicea es vinculante e irrenunciable para la Cristología (y la doctrina trinitaria) también hoy?”, se pregunta el autor. Para responder, sostiene, se ha de tener como principio fundamental que la soteriología condiciona la teología, eso lo primero; lo segundo es que las definiciones centrales de Nicea no han de entenderse como un discurso fundador, sino regulador; y lo tercero, que ha de recordarse que Aquél que era *consubstantialis patri* era al mismo tiempo *consubstantialis matri*.

La segunda sección, **Otros artículos de Teología**, recoge un artículo a cargo de Pedro Trigo, SJ, que analiza y expande el concepto de *esperanza* como virtud teologal y presenta el motivo principal por el que los cristianos tienen que esperar lo que esperan: el compromiso que el mismo Dios Padre ha hecho con los hombres para que sean hombres íntegros. La esperanza de los cristianos es una decisión de cada uno de ellos y un don de Dios Padre.

La sección de **Filosofía y Humanidades** presenta dos escritos. Un texto de la artista y licenciada en Filosofía, Rosario Lezama, en el que se examina el concepto de imagen-síntoma en la obra de Didi-Huberman, historiador del arte francés. Muestra cómo las imágenes pueden cambiar nuestra percepción de la realidad hasta el punto de configurar una nueva epistemología cuyos ejes son el encarnado, el cuerpo y el efecto lienzo, nueva tríada que hace las delicias de una vanguardia *arte filosófica* todavía poco conocida.

El otro artículo es un análisis de la licenciada Valeria Berroterán sobre las implicaciones normativas del paradigma cientificista en el contexto de la ideología transhumana. Los sueños transhumanistas hoy pueden materializarse gracias a los avances de la tecnociencia. Frente a esto, el primer problema es la polarización entre oposición y aceptación; el segundo, la reflexión ética que debería surgir en torno a los temas de la autooptimización, el envejecimiento y la IA. Algunos autores critican el actual orden social imaginando las posibilidades negativas que pueden surgir si se permiten estos desarrollos sin reflexión práctica y regulación jurídica.

En la sección de **Comunicaciones** presentamos dos escritos.

En el primero, Fabiana Ortega, preocupada por la pastoral cristiana a través de las RRSS, propone de modo sencillo y práctico un esquema de acción basado en el Evangelio, la cobertura periodística, el eco de una oficina de prensa, el patrimonio de la diócesis o arquidiócesis y la formación de agentes pastorales.

El segundo, del P. Néstor Briceño, presenta la homilía de la Vigilia Pascual de 2025. Como Agustín en Hipona y Juan Crisóstomo en Constantinopla, el autor ha querido destacar dos cosas: primera, que la celebración de la Vigilia Pascual es una celebración de todos los espíritus, incluidos los malos. Los espíritus buenos celebran el don del bautismo, y los malos hacen memoria de su derrota: están perdidos sin remedio; y segunda, que los cristianos caminantes aún por este mundo

han recibido un don que se aprecia mejor de momento con el corazón que con los ojos. Día llegará en que los ojos también contemplarán lo que el corazón ya siente y anhela.

Editor's Presentation

Jesús Hernández Mayoral
Editor

Iter. Revista de Teología reaches its 90th issue, ensuring its normal biannual publication. Such a long period of circulation can perhaps be explained by the absence of an academic gendarmerie obsessed with applying discouraging regulations of intellectual space, based on a panopticon that monitors a world that knows what it's doing, without the need for outside interference. Obsessive bureaucracy is unnecessary when the duty to be is constantly present in daily work. Academia should not be harassed by rigors that, rather than encouraging research, foster unreflective, short-term intellectual production, designed to accommodate a few numbers considered indispensable by those who govern the rules. Processes should never prevail over people. That said, let's introduce the sections of this issue.

The first presents the papers presented at the 30th ITER Theological Week, held in the auditorium of the Colegio Cristo Rey in Altamira (Caracas), on February 24, 25, 26, and 27, 2025. This week was entitled "History and Validity of the Council of Nicaea and of Saint Thomas Aquinas," to commemorate the 800th anniversary of the birth of Doctor Communis of the Church and the 1,700th anniversary of the Nicene Council.

The inaugural presentation was by Cardinal Baltazar Porras: The common profession of the Christian faith assumed at Nicaea is a shared heritage of the different Orthodox denominations. With the word *homoousios*, the Council of Nicaea did not "Hellenize" the biblical faith, subjecting it to an alien philosophy, but rather captured the incomparably new aspect that had become visible in Jesus' prayer

addressed to the Father. Since unity can only be found in common faith, the Christological confession of the Council of Nicaea proves to be the foundation of spiritual ecumenism.

The second corresponds to Dr. Rafael Tomás Caldera, who takes stock of the idea that the current secularization has as its cause, among others, the foundation of knowledge (of God or any other being) about itself. Drawing, and only in part, on Thomas Aquinas's theses on the original being-love that is God, he argues that every human being participates in this founding being in the ontological and epistemic order.

In the third, Father Alberto Márquez shows how the being of God is a being of internal relations between the divine persons. The being of each of them is, on the one hand, independent of the being of the other persons, and on the other, dependent on the relations it maintains with the others. With the help of Thomas Aquinas, the precision of the concepts chosen to explain the mystery that is God embodies a text that is as enjoyable as it is instructive.

The fourth, by Mario Di Giacomo, argues against a postulate of modern thought, that is, the emptiness of God and Being in which there is no ontological neutrality. Following Saint Thomas, the text expresses that "In all beings without exception, the act of being (*ipsum esse*) is found at the heart of what each of them is," from which it follows that the most immediate call of God that each person can hear is within themselves, or, to put it another way, each person is bound to themselves and to the question of God as God is to their cross.

The fifth, by Juan A. Cabrera Montero, is dedicated to briefly showing us the various nuances given to the central concept of the Council of Nicaea by *homoousios*, Aristotle, Arius, Origen, Rufinus, Dionysius of Alexandria, Dionysius of Rome, Paul of Samosata, Athanasius, and, without naming them, the Gnostics and Valentinians.

The sixth presentation is by Father Manuel Antonio Teixeira, SCJ. The Council of Nicaea cannot be understood as a formula that resolves a doctrinal error. Nicaea seeks to understand the Gospel faithfully, reading according to the same Spirit that inspired the evangelists. Heresy is not a doctrinal error; that is, it is not that everything Arius says is wrong; the problem lies in the obstinate bishop's absolutization of his interpretation, closing himself off from the novelty of the Good News. Heresy limits, dogma liberates.

The seventh, by Antonio Gaytán, traces a fascinating historical-conceptual journey: *anomeans*, *homeousians*, *homeos*, and *homooousians* name the 'groups' devised by the author based on disputed concepts (before, during, and after Nicaea) to clarify, define, and establish once and for all the most accurate expression of a shared faith. They failed to agree on a concept because even their own good intentions and understanding prevented them from doing so.

The eighth and final section, by Father Arturo Rojas, has as its central theme the evolution of dogma, whose linguistic expression must always be updated. "In what way is Nicaea binding and inalienable for Christology (and Trinitarian doctrine) even today?" the author asks. To answer this question, he maintains, one must first understand as a fundamental principle that soteriology conditions theology; second, that the central definitions of Nicaea should not be understood as a founding discourse, but rather as a regulating one; and third, that it must be remembered that He who was *consubstantialis patri* was at the same time *consubstantialis matri*.

The second section, **Theology**, includes an article by Pedro Trigo, SJ, who analyzes and expands the concept of hope as a theological virtue and presents the main reason why Christians must hope for what they hope for: the commitment that God the Father himself has made to humankind to be integral human beings. The hope of Christians is a choice made by each of them and a gift from God the Father.

The **Philosophy and Humanities** section presents two writings. A text by the artist and philosophy graduate Rosario Lezama, which examines the concept of the image-symptom in the work of French art historian Didi-Huberman. It shows how images can change our perception of reality to the point of shaping a new epistemology whose axes are the incarnate, the body, and the canvas effect, a new triad that delights a still little-known art-philosophical avant-garde.

The other article is an analysis by Valeria Berroterán of the normative implications of the scientific paradigm in the context of transhuman ideology. Transhumanist dreams can now be realized thanks to advances in technoscience. Faced with this, the first problem is the polarization between opposition and acceptance; the second, the ethical reflection that should arise around the topics of self-optimization, aging, and AI. Some authors criticize the current social order by imagining the negative possibilities that could arise if these developments are allowed without practical reflection and legal regulation.

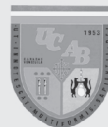
In the **Communications** section, we present two writings.

In the first, Fabiana Ortega, concerned with Christian pastoral care through social media, proposes in a simple and practical way a plan of action based on the Gospel, journalistic coverage, the echo of a press office, the heritage of the diocese or archdiocese, and the training of pastoral workers.

The second, by Father Néstor Briceño, presents the homily for the Easter Vigil of 2025. Like Augustine in Hippo and John Chrysostom in Constantinople, the author wanted to emphasize two things: first, that the celebration of the Easter Vigil is a celebration of all spirits, including the evil ones. The good spirits celebrate the gift of baptism, and the evil ones remember their defeat: they are hopelessly lost; and second, that Christians still journeying through this world have received a gift that is better appreciated at the moment with the heart than with the eyes. The day will come when the eyes also contemplate what the heart already feels and yearns for.



EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO



Si eres profesional universitario y no has estudiado formalmente teología...

... entonces puedes optar por los siguientes certificados y títulos otorgados por el ITER y la UCAB

PROGRAMAS DE AMPLIACIÓN:

Pensados para realizarse en un semestre, introducen en los temas de algunas materias teológicas.

PROGRAMAS DE ESPECIALIZACIÓN EN TEOLOGÍA

Especialmente para todos aquellos que no tienen un pregrado en teología.

PROGRAMAS DE MAESTRÍAS

Diseñadas para terminar el estudio de las materias en año y medio, mas un semestre para el trabajo final de grado, las materias profundizan en algunos temas teológicos.

PROGRAMAS DE ESTUDIOS AVANZADOS:

Con una duración de dos semestres, algunos de ellos exploran temas teológicos, mientras que otros desarrollan competencia espirituales y pastorales



NOTA IMPORTANTE:

Para realizar cualquier maestría, primero debes aporbar el PREA en Teología Sistemática o la Especialización en Teología.


- MAESTRÍA en Teología Bíblica (LTE.html)
- MAESTRÍA en Teología Espiritual (LTBP.html)
- MAESTRÍA en Teología Fundamental (LTF.html)
- MAESTRÍA en Teología Pastoral (LTP.html)

**ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3° Avenida con 6° Transversal (H. Banaím Pinto)
Altamira - Caracas 1061-A - Venezuela
Telf.: +58-212-265.05.05**

**Visita nuestras páginas: Correo-e: itersecretariageneral@gmail.com
<http://postgrado.iter.org.ve/contactos.htm>**

Semana Teológica 2025

*Historia y vigencia del
Concilio de Nicea y de
Santo Tomás de Aquino*



1700 años del Concilio de Nicea

Palabras en la apertura de las jornadas anuales de reflexión teológica del ITER

Cardenal Baltazar Porras Cardozo¹

Justificación

Celebrar el aniversario de un concilio a 17 centurias de su realización puede tomar a muchos, desinteresados o desprevenidos por tratarse de algo demasiado lejano en el tiempo, como sin incidencia en el presente, y para los estudiantes de Teología, como un ejercicio de erudición. Pero no, ciertamente este aniversario es para el creyente de hoy mucho más.

El Concilio de Nicea (325) fue en realidad el primer concilio ecuménico en la historia secular de la Iglesia, aunque su recepción no fue automática ni la aceptación de su ecumenicidad inmediata. El P. Giuseppe Alberigo, experto en estos temas, nos sitúa en el contexto para entender su razón de ser: “Los concilios, bajo la influencia de los prestigiosos “modelos” del sanedrín hebreo y del senado romano, son una de las manifestaciones más interesantes y significativas de la dinámica de comunión a nivel intraeclesial (...) los grandes concilios de la antigüedad, reunidos por la iniciativa de la autoridad imperial y celebrados bajo su sombra, tuvieron su caracterización en el cauce de la tradición del cristianismo oriental de lengua griega”. Hoy hablaríamos de otras dimensiones tanto lingüísticas y doctrinales como institucionales y de relación Iglesia-mundo.

¹ Palabras de apertura el 24 de febrero de 2025, durante la Semana Teológica organizada por el Instituto de teología para Religiosos (ITER), en la conmemoración de los 1700 años del Concilio de Nicea y de los 800 años del nacimiento de santo Tomás de Aquino, *Doctor Communis* de la Iglesia.

Interés del papa Francisco por este aniversario

El papa Francisco en uno de sus encuentros con el patriarca de Constantinopla expresó su deseo de visitar Nicea y compartir las inquietudes de antes y ahora entre la Iglesia madre de Roma y el Patriarcado más importante del oriente cristiano. “Espero que el recuerdo de este acontecimiento tan importante pueda aumentar en todos los creyentes en Cristo Señor el deseo de dar juntos testimonio de la fe y el anhelo de una mayor comunión”, afirmó el Pontífice, y agregó: “Espero que los pastores y teólogos involucrados en este proceso vayan más allá de las disputas puramente académicas y escuchen con disposición lo que el Espíritu Santo dice a la vida de la Iglesia, así como que lo que ya ha sido objeto de estudio y acuerdo encuentre plena acogida en nuestras comunidades y lugares de formación. Siempre habrá resistencia a esto, en todas partes, pero debemos avanzar con valentía”.

Estoy convencido de que la insistencia en celebrar el 1700 aniversario del Concilio de Nicea no es un simple “saludo a la bandera”. Intentar desentrañar el antes, durante y el post Nicea, nos pone ante la necesidad de “comprender la realidad y encuadrarla en la diacronía, allí donde la tendencia predominante es apoyarse en lecturas de los fenómenos que los equiparan en la sincronía, es decir, en una especie de presente sin pasado (...). De ahí que la necesidad de una mayor sensibilidad histórica sea más urgente en una época en la que se está extendiendo la tendencia a intentar prescindir de la memoria o construir una que se adecúe a las necesidades de las ideologías dominantes” (Francisco, Carta sobre la renovación del estudio de la historia de la Iglesia, 21-11-24).

Para el creyente del siglo XXI acercarse al Concilio de Nicea significa preguntarse si lo que sucedió hace tanto tiempo deja lecciones para nuestro tiempo, cuáles y de qué tenor, a partir del trasfondo “secular” de guerras neo-imperiales, declaradas o comerciales; de conflictos político-territoriales encubiertos por narrativas religiosas; de controversias en el seno de la *ekúmene* cristiana; de persecuciones religiosas violatorias del derecho a la libertad correspondiente. Hoy día tenemos, de cierto

modo, una lectura pacífica y agradecida de Nicea, sin percatarnos de lo que costó proclamar la doctrina trinitaria, avanzar en un trabajo realmente sinodal y en el que las imposiciones de un grupo o de otro no representaron nunca la catolicidad. Pero está la otra vertiente: el posible espejismo de una lectura tal a la vista de las “novedades radicales”, teóricas y prácticas, de comportamiento y estructurales, hoy vigentes o en vías de irrupción masiva y radical. Todas ellas, en mayor o menor medida ligadas al mayor cambio civilizatorio jamás experimentado: el predominio del desarrollo científico tecnológico y su desafío a la capacidad humanizadora trascendente de toda realidad de parte del ser humano, individual y en cuanto especie.

Con certera imaginación, un buen escritor pone a Gregorio Magno a dialogar con Tertuliano. Cito: “La Roma imperial, poderosa y brillante, cruel y generosa, fulcro de pueblos y de culturas, había desaparecido a medida que los cristianos sucedían a los paganos y ocupaban el poder, pero la Roma cristiana era inmensamente menos brillante, ciertamente más pobre y, tal vez, tan injusta como la otra. Sí, -saltó Tertuliano-, pero todos reconocían al Dios verdadero. Sin duda, -contestó Gregorio-, pero precisamente por cuanto tú acabas de decir, siempre me preguntaré por qué una ciudad de cristianos no resulta, ya a primera vista, una comunidad más unida, igualitaria y solidaria, donde brillen entre sus ciudadanos la fraternidad y la justicia” (Juan María Laboa, *Jesús en Roma*, pp. 104-105).

Es la pregunta que debemos hacernos hoy ante el legado de Nicea y preguntarnos si en este, por la aceleración del “tiempo” vital ya no tan familiar posconcilio Vaticano II no vivimos situaciones parecidas que no hemos sido capaces de superar en tantos siglos. Me referiré solamente a algunos pocos puntos, que espero iluminen el desarrollo de las ponencias en una lectura que nos lleve al discernimiento para desentrañar los problemas de hoy.

Los concilios ecuménicos en la historia

La cronología de los concilios es discontinua, pues hay que tener en cuenta no solo, ni tanto, la celebración, sino los períodos, a veces largos, tanto de preparación como de aplicación y compleja recepción. Los trabajos conciliares y las fases posconciliares han engendrado agudas expectativas y sacudidas, cargadas unas de esperanza y otras de desafección.

Los grandes concilios de la antigüedad se reunieron por iniciativa y a la sombra de los emperadores con un marcado tinte del cristianismo oriental, correspondiendo en buena medida al declinar de Roma, al surgimiento de la “nueva Roma”, Constantinopla, y a sus respectivos destinos tanto frente a invasiones “bárbaras”, como a la poderosa presencia arabo-musulmana hasta el presente. Tres elementos centrales: la formulación de profesiones de fe. Segundo, abierta a la intervención de teólogos y pocos laicos, pero determinantes, con la figura imperial a la cabeza, aunque siempre bajo la intervención esencial de los obispos en una peculiar dialéctica entre “poder temporal y espiritual”. Tercero, con intervención de la vida monástica por el prestigio espiritual y social de que gozaron en los primeros siglos.

La intervención de los emperadores y soberanos en particular jugó un papel importantísimo hasta Trento. Solo los Vaticanos, los dos últimos, no estuvieron bajo la égida del poder civil. La mayoría respondió a problemas álgidos de doctrina o disciplina y/o a intereses particulares de los monarcas o emperadores. Solo el Vaticano II surgió bajo la idea no de desviaciones doctrinales *stricto sensu*, pero sí de *aggiornamento* a los “signos de los tiempos”, si pensamos en la secularización-globalización vía Modernidad-Ilustración, en la “crisis modernista” o en la “ortodoxia y orto-praxis” en las relaciones ecuménicas, interreligiosas o de praxis sociopolítica.

Los concilios han sido un acontecimiento complejo y flexible. Sólo a posteriori se han reconocido en forma definitiva sus conclusiones y espíritu, y no todos han dejado zanjadas satisfactoriamente algunas

de sus controversias originarias. El último, en cuya estela estamos, se ha caracterizado por una marcada orientación y compromiso pastoral, asunto en parte polémico para algunos por no darle la prioridad absoluta a lo doctrinal, ejemplificado en la ausencia tanto de “condenas” como de “definiciones” dogmáticas.

El camino de Nicea

La importancia histórica de los cuatro primeros concilios, desde Nicea (325) hasta Calcedonia (451), radica en que en ellos se formularon los dogmas que sólo mucho más tarde recibieron el sentido técnico que hasta hoy le conocemos, fundamentales del cristianismo: la Trinidad y la Encarnación. Desde el siglo V fueron considerados como la piedra cuadrangular, junto con los evangelios, como fundamento del edificio de la fe. Es lo que recitamos en el credo niceno-constantinopolitano.

La vida sinodal de los primeros siglos se fue desarrollando paulatinamente. Existía la convicción de que la fe no era propiedad de un obispo en particular. Debía ser la expresión de varios de ellos al unísono. Se conservan testimonios de los sínodos locales tanto en oriente como en occidente y en África. De allí que algunos de los sínodos o concilios diocesanos o provinciales exigían, para que fueran considerados como parte de la tradición apostólica, que la ordenación de un nuevo obispo fuera aprobada por la presencia de siete, tres o al menos por la del metropolitano. En la discusión o clarificación de temas doctrinales se privilegian las decisiones sobre cuestiones disciplinarias. Se toma conciencia de que, “en el marco de acentuada autonomía del obispo local y de su comunidad particular, el concilio es la única posibilidad para dar expresión a la unidad de la Iglesia”. Tradición que se conserva hasta hoy en la terna de obispos en comunión con el Papa que ordenan a un nuevo obispo. Sin ir más lejos, los detractores del Vaticano I, los veterocatólicos, y del Vaticano II, el obispo Lefebvre, ordenó varios obispos y fundó tienda aparte.

Con la ascensión al poder de Constantino, tras su victoria unificadora, y con el paso de la persecución a la tolerancia del cristianismo, así como con la irrupción de Constantinopla, ya mencionada, los sínodos comenzaron a tener importancia civil. Es el llamado régimen de cristiandad en su doble faceta: la injerencia y predominio del poder imperial en la Iglesia; la coexistencia difícil y el mutuo reclamo de “primacía” de los poderes “temporal y espiritual”, el “trono y el altar”, el “soberano y el sumo pontífice”. La unidad del imperio pasa por la unidad eclesial como pieza fundamental para la consolidación del sostén del bienestar y de la unidad del Estado. Es el nuevo papel público del poder eclesiástico. Es lo que en el comienzo de la edad moderna se condena o busca superar: pasar del régimen de cristiandad, de subordinación o coexistencia, a la autonomía del poder civil con respecto al eclesiástico y viceversa.

Constantino buscó desde los inicios de su reinado consolidar la unidad del imperio; para ello transformó la instancia conciliar en órgano del Estado. Varios eventos sinodales tuvieron lugar tanto en oriente como en occidente, lo que hizo que Nicea no fuera visto como algo novedoso, sino que se enmarcaba en una tradición existente.

La reflexión trinitaria antes de Nicea tuvo como paladines al presbítero y teólogo de origen alejandrino, Arrio (260-337), y al obispo Alejandro (312-328) de Alejandría sobre la explicación de la persona del *Logos* en su relación con el Padre. ¿Eran iguales o subordinado uno al otro? ¿Era Dios o simplemente hombre dotado de algunas características divinas? Esta discusión eminentemente oriental no la era en occidente. El consejero privilegiado de Constantino, el obispo Osío de Córdoba, fue el encargado de intentar reconciliar a ambos bandos. No fue feliz su intervención. No me detengo en ello, pues creo que será considerado por alguno de los ponentes.

El Concilio de Nicea (325)

En rigor de términos habría que distinguir aquí una triple perspectiva: lingüístico-epistemológica, otra histórica y una doctrinal. Limitaciones autoimpuestas me impiden hacer justicia a las mismas en esta presentación. En un principio el emperador pensó en Ancira, en Galacia, localidad marginal desde todo punto de vista. Pero se prefirió Nicea por su posición geográfica, logística y climática, por ser un centro en el que ambos bandos tenían seguidores, aunque inicialmente la corriente antiarriana era mayor y la preferida por el emperador. “Las razones que movieron al emperador a convocar el concilio no se reducían únicamente a la controversia arriana. El programa de Constantino era de más amplios vuelos e intentaba realizar una pacificación general y una nueva organización de la Iglesia”, convertida en institución fundamental del Imperio romano.

El emperador ofreció todas las facilidades a los obispos convocados, por ejemplo, el uso del “correo real”. El número de los prelados oscilaba en torno a los trescientos participantes, cifra jamás lograda anteriormente. La mayoría procedía de oriente; de occidente, incluida Roma, fueron muchos menos en cantidad y nivel de representación. La unidad de la disciplina eclesiástica giraba, entre otras diferencias, en torno a la modalidad de la celebración de la Pascua. Asunto que todavía hoy está pendiente. Tuvo una duración de algo más de dos meses, entre finales de mayo y finales de julio del 325. La exhortación del emperador se centró en examinar junto con los obispos las causas de la discordia y superar el conflicto en términos de paz.

El aporte principal directo e inmediato del concilio fue la redacción y aprobación del símbolo o compendio de la fe: el llamado credo niceno, así como el zanjar -provisionalmente- la discusión en torno a la persona de Arrio, con su excomunión y destierro, y a su doctrina. El tema de la consustancialidad entre el Padre y el *Logos*, el *homoousios*, estaba en el centro y no cesó: pensemos en el reclamo apasionado de Jacques Maritain a San Pablo VI al fin del Concilio tras la traducción del Credo por algunas conferencias episcopales, de “igual *naturalidad*

que el Padre, en vez de igual *substantia*”. Pero la profesión de fe nicena no se limitó al símbolo, sino que incluyó algunos anatematismos. Este símbolo y sus anatemas fueron objeto de controversias en las décadas siguientes; encontró aceptación definitiva, aunque no solución de la *res*, en el concilio de Constantinopla (381). De modo que la aquiescencia y recepción como la entendemos hoy fue laboriosa y no exenta de tensiones y divisiones. Por ejemplo, el destino de Arrio y de su doctrina en la Iglesia de Oriente, presentes en los siglos siguientes y todavía hasta hoy en algunos pequeños círculos.

Otro aporte importante de Nicea, mediato este, fue la introducción, por primera vez en la historia conciliar, y con “vocación de llegar para quedarse”, del universo categorial de origen griego-filosófico –junto al bíblico-judaico ya no exclusivo- en las temáticas doctrinales sujetas a clarificación y definición.

Si bien lo que más ha llegado a nosotros es la discusión doctrinal, los problemas de la disciplina eclesiástica ocuparon la mayor parte de los debates y resoluciones conciliares. Entre ellos, la fijación de la fecha de la Pascua, los cismas existentes en Egipto, las normas sobre si el clero casado podía convivir con sus mujeres, el reclutamiento y conducta del clero, el tema de las vírgenes *subintroductae* que convivían con un clérigo célibe en régimen de matrimonio espiritual, la situación de los *lapsi*, es decir, de los clérigos que habían pasado a alguna secta o tenían problemas de conducta y solicitaban ser reincorporados, la aceptación o negación de la comunión a los moribundos y otros asuntos menores, como la práctica de doblar la rodilla los domingos y los días de Pentecostés. ¡Este simple catálogo nos muestra la distancia en las preocupaciones y prioridades entre ayer y hoy!

De Nicea a Constantinopla es interesante seguir el proceso mediante el cual las Iglesias, en una serie de luchas dolorosas, se fueron apropiando las decisiones de Nicea, reconociéndolo como tradición y expresión dogmática vinculante y definitiva.

Todo este largo *excursus* no tiene otra finalidad que la de situar a Nicea como un eslabón en la consolidación de la unidad de la fe y disciplina de la Iglesia Católica, y ver algunos de los diversos aspectos humanos y espirituales, doctrinales y canónicos que siguen estando presentes y cuestionando nuestro actuar presente.

Los desafíos internos de la Iglesia Católica en y a la escucha del mundo

1. El Papa Francisco desde los inicios de su pontificado ha tenido como norte darle continuidad a la herencia posconciliar del Vaticano II con los acentos propios latinoamericanos de nuestras “teologías de la liberación y del pueblo”, la centralidad de los excluidos y pobres, la fidelidad al Evangelio en la persona de Jesús y en la necesaria reforma plasmada en *Praedicate Evangelium*. Asimismo, resaltan los acentos novedosos de *Laudato si'* sobre la integralidad de la creación, de *Fratelli tutti* sobre la fraternidad universal y la nueva postura sobre la guerra, más las muchas y controvertidas intervenciones sobre temas sociales como el papel de la mujer, la inmigración, la trata, la postura ante el capitalismo y el liberalismo, el tema de la transparencia sobre los abusos, a los que hay que añadir la reforma en la praxis de la Iglesia en general y de la Curia romana en particular.
2. La convocatoria y realización del tema de la sinodalidad, modalidad que se desprende de la eclesiología conciliar, pero que *expressis verbis* no estuvo en el horizonte conciliar, ha levantado posturas adversas. Algo parecido a lo sucedido en Nicea. La polarización ideológica entre “conservadores, tradicionalistas e integristas”, por un lado, y, por el otro, “reformadores, progresistas y revolucionarios” ha provocado una serie de tensiones internas que han aflorado en el pontificado de Francisco como desviaciones de la Tradición, por lo que hay que superar el Vaticano II. No es nada anormal. ¿Cómo asumirlo? Lo que resulta alarmante es el oportunismo con el que estos grupos integristas o exclusivistas aprovechan lo que hace o

dice el Papa para lanzar ataques que, más que defender la fe, parecen dividir a la Iglesia. Lo único válido sería lo que ellos dicen. El Papa Benedicto XVI afirmó en su tiempo que uno de los peligros más acuciantes en la actualidad es el renacimiento de tendencias arrianas. Reducir a Jesús como un gran hombre a la altura de los mejores exponentes de otras religiones, pero en el que el reconocimiento de la divinidad no estaría presente. No sería Dios, sino un superhombre. En la antigüedad fue un problema filosófico, en la actualidad la emocionalidad vacía de contenido trascendente va por el mismo camino.

3. El tema ecuménico ha sido tema relevante en los papas del posconcilio. Francisco también ha tomado esa bandera y, en pleno jubileo 2025, el aniversario del primer concilio ecuménico en Nicea adquiere una dimensión importante. En el marco de las repercusiones religiosas del conflicto armado Ucrania-Rusia, y la discutida y discutible participación y posición del Patriarcado de Moscú, más la situación de las iglesias cristianas del medio oriente, este tema no puede ser soslayado.

La profesión común de la fe cristiana asumida en Nicea es herencia compartida por las distintas confesiones ortodoxas, por la iglesia latina, por la reforma protestante. Es, pues, un asunto de grueso calado. Con la palabra *homoousios* el Concilio de Nicea no “helenizó” en absoluto la fe bíblica, sometiéndola a una filosofía ajena, sino que captó lo incomparablemente nuevo que se había hecho visible en la oración de Jesús dirigida al Padre. Puesto que la unidad sólo puede encontrarse en la fe común, la confesión cristológica del Concilio de Nicea resulta ser el fundamento del ecumenismo espiritual. La paz del mundo pasa también hoy por todas las Iglesias cristianas, para redescubrir y revalorizar su confesión de fe en Jesucristo. No hacerlo no hace sino sumar más aspectos que favorecen los enfrentamientos bélicos, las divisiones de los pueblos en los que los asuntos religiosos en lugar de favorecer la unidad invitan al enfrentamiento.

4. La búsqueda de una fecha pascual común es otro de los asuntos pendientes desde Nicea. Pero no podemos quedarnos en algo que en las circunstancias actuales resultaría ingenuo o ridículo poner en primer lugar cuando hay otros temas de mayor entidad que tienen que ver con la vida de la gente, como los de los derechos humanos conculcados, la creciente pobreza y exclusión, la violencia generalizada para legitimar el poder, la degradación “funcional” de lo humano por los desafíos planteados por cierto uso y perspectivas de la inteligencia artificial, así como por las tendencias post y transhumanistas. Esto en cuanto a “temas”, pero hay los relativos a las funciones del lenguaje, a la hermenéutica, a la interrelación epistemológica entre sintaxis, semántica y pragmática del mismo en su capacidad de “decir, interpretar, simbolizar”, sin olvidar las dimensiones del “tener, poder y saber” de toda praxis social, ergo, “ideológica”, de toda institucionalidad humana para “dar razones de su esperanza”. Por supuesto que infinidad de temas disciplinares tienen que ser atendidos. Pero estos asuntos hay que examinarlos desde una perspectiva más amplia. “Hay estructuras eclesiales que pueden llegar a condicionar un dinamismo evangelizador; igualmente las buenas estructuras sirven cuando hay una vida que las anima, las sostiene y las juzga. Sin vida nueva y auténtico espíritu evangélico, sin fidelidad de la Iglesia a la propia vocación, cualquier estructura nueva se corrompe en poco tiempo” (*Evangelii Gaudium*, 26).
5. El catolicismo ha desplazado su centro del primer mundo al tercero, al de los pueblos oprimidos y más pobres. Tenemos la obligación de aportar desde nuestra propia realidad y ofrecerla, no en revancha, sino como un aporte a la rica experiencia de las iglesias madres, principalmente las europeas. En Nicea, el desbalance y desencuentro entre oriente y occidente se hizo presente; un discernimiento común hubiera podido aportar mejores soluciones más allá del enfrentamiento o la ignorancia del otro.

En Aparecida se afirma que “la fe es adecuadamente profesada, entendida y vivida, cuando penetra profundamente en el sustrato cultural de un pueblo. De este modo, aparece toda la importancia de la cultura para la evangelización. Pues la salvación aportada por Jesucristo debe ser luz y fuerza para todos los anhelos, las situaciones gozosas o sufridas, las cuestiones presentes en las culturas respectivas de los pueblos” (Aparecida, 477).

6. El Concilio de Nicea fue convocado por una autoridad estatal, el emperador Constantino. El Vaticano II y el posconcilio fiel a los tiempos actuales ha sido convocado y promovido por la propia Iglesia. La credibilidad y autoridad de la Iglesia hoy es, en buena parte, producto de su libertad e independencia de la autoridad civil. Recordemos que “La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo. El hombre, en efecto, no se limita al solo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene íntegramente su vocación eterna. La Iglesia, por su parte, fundada en el amor del Redentor, contribuye a difundir cada vez más el reino de la justicia y de la caridad en el seno de cada nación y entre las naciones. Predicando la verdad evangélica e iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y con el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad y la responsabilidad políticas del ciudadano” (*Gaudium et Spes*, 76).

Conclusión

Mi mejor deseo al inicio la Semana Teológica 2025 es que estas palabras sirvan de escenario de fondo para que aprovechemos mejor las charlas siguientes en función de la misión que como bautizados tenemos: construir la esperanza en un mundo enfermo en busca de justicia integral, libertad radical, paz verdadera, felicidad trascendente.

Muchas gracias.

Amor originario

Original Love

Rafael Tomás Caldera¹

Resumen: En este trabajo se analiza el amor originario que permitió a san Agustín hablar de la inquietud de nuestro corazón hasta alcanzar el fin, Dios Creador. Allí está el principio de todo otro amor o deseo del sujeto que, conforme a lo sabido, se determinará en presencia de alguna finalidad específica. Puede afirmarse entonces que todo amor, toda amistad, toma su origen en el amor de sí del sujeto, primero no en importancia, sino en su proceso. Solo aquel para quien ser es bueno puede amar. En el caso de los seres no dotados de conocimiento, ‘amor natural’ significará la inclinación de la naturaleza a aquello que le conviene, que le resulta connatural, inclinación determinada por su mismo modo de ser.

Palabras clave: Tomismo, amor, amor originario, bien, *ratio boni*, trascendentales del ser, volición, intelecto, participación.

Abstract: This paper analyzes the original love that allowed Saint Augustine to speak of the restlessness of our heart until it reaches the end, God the Creator. Therein lies the beginning of every other love or desire of the subject, which, according to what is known, will be determined in the presence of some specific purpose. It can then be affirmed that all love, all friendship, takes its origin from the subject’s self-love, not primarily in importance, but in its process. Only one for whom being is good can love. In the case of beings not endowed with knowledge, “natural love” will mean the inclination of nature toward that which is convenient, that which is innate to it, an inclination determined by its very way of being.

Keywords: Thomism, Original Love, Good, *Ratio Boni*, Transcendentals of Being, Volition, Intellect, Participation.

1 Rafael Tomás Caldera es abogado (Universidad Central de Venezuela), máster en Artes (Notre Dame, 1970) y doctor en Letras por la Universidad de Friburgo (1974). Profesor titular de Filosofía Medieval y Antropología en el Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Es miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía y de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino. En su larga trayectoria profesional se desempeñó como director del Centro de Humanidades del Instituto Internacional de Estudios Avanzados (IDEA), jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades y miembro principal del Consejo de Apelaciones. Es académico de número de la Academia Venezolana de la Lengua. Ha publicado numerosos libros, así como artículos en revistas especializadas. Esta ponencia fue leída 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.

I

En su libro sobre *Jesucristo*², un renombrado teólogo alemán de mediados del siglo pasado, Karl Adam, citando la obra de Gilson sobre *la filosofía de san Buenaventura*, señalaba su preferencia por la postura del doctor franciscano acerca del conocimiento, al tiempo que objetaba en cierto modo la de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Dice:

Quando en la lucha contra la teoría platónica y agustiniana de la iluminación, que hace depender la última y absoluta certidumbre de un rayo de luz divina, uniendo así íntimamente el conocimiento de la criatura con el de Dios, se fundamentó el conocimiento sobre sí mismo, separando en consecuencia la ciencia de la fe, la naturaleza de lo sobrenatural, se realizó entonces un acto doblemente liberador para la filosofía y para la teología. Pero, por otra parte, *se originaron con ello las causas precursoras de que un mundo incesantemente inclinado a separarse de la fe, acabase emancipando la razón humana del pensamiento creador de Dios.*

Si tiene, sin duda, razón en lo que nuestro teólogo afirma acerca de san Buenaventura, no ocurre lo mismo con ese colocar a san Alberto y santo Tomás entre las causas precursoras de la secularización que padecemos.

Ignora que santo Tomás ha escrito que “Dios no solo es causa por su entendimiento de todo lo que subsiste naturalmente, sino que todo conocimiento intelectual se deriva del entendimiento divino”³. La afirmación de que el conocimiento se realiza en primera persona —*hic homo intelligit*⁴— no niega en modo alguno que ese acto de entender tenga su causa primera en Dios mismo, el Verbo, luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo⁵, comparado por el santo al sol en el mundo corpóreo.

2 *Jesucristo* (Barcelona: Herder, 1964), 27. Subrayado mío.

3 *IV Contra Gentiles*, 13.

4 I, 76, 1, c.

5 *Juan* 1, 9.

De santo Tomás pudo decir Chesterton que, de tomar un título para añadirlo a su nombre como en el uso de algunas órdenes religiosas — Juan de la Cruz, por ejemplo—, podría llamarse a nuestro santo *Thomas a Creatore*, Tomás del Creador, por esa cualidad de su mente, “llena y empapada —como con luz del sol— con la calidez de lo maravilloso de las cosas creadas”, que afirma netamente la realidad y consistencia de lo existente.

Así, al discutir las opiniones de los que quitan a las cosas sus operaciones propias, no dudará en afirmar: *Detrabere ergo actiones proprias rebus est divina bonitati derogare*⁶: quitar sus acciones propias a las cosas es derogar la bondad divina. En definitiva, disminuir a la creatura sería disminuir a su Creador.

La Naturaleza misma es un claro testimonio de la grandeza de Dios⁷. Los cuerpos, compuestos de materia y forma, *accedunt ad divinam similitudinem*, se acercan a la semejanza divina en cuanto tienen forma, que al decir de Aristóteles es *algo divino*⁸.

Pero no se limita su doctrina a considerar la semejanza con el Creador y la acción de la causa primera en el acto de la causa segunda. La realidad misma existe por participación, de tal manera que puede afirmarse que Dios está en todas las cosas y de modo íntimo⁹. Preguntará entonces Gilson: “¿Nos damos cuenta acaso de que nuestro entero ser —y primero que nada su existencia actual— pende de la íntima presencia de Dios? Si lo hemos hecho, nos daríamos cuenta también de que en el tomismo verdadero la metafísica y la teología son por ello mismo espiritualidad y piedad”¹⁰.

6 III *Contra Gentiles*, 69 Item.

7 *Romanos* 1, 20.

8 III *Contra Gentiles*, 69.

9 I, 8, 1 c.

10 “A Metaphysics of the Name of God”, en *The Spirit of Thomism*, III (New York: Kenedy & Sons, 1964), 71.

Será en los siglos 16 y 17 cuando, a la manera de Grocio, se piense en la realidad de las cosas *etsi Deus non daretur*: como si no hubiera Dios. La consideración científica de la realidad natural sería suficiente para comprenderla. Es el proceso que nos ha traído a la situación contemporánea, donde se ha pasado de la hipótesis a la negación y, en definitiva, al olvido de Dios. Al hablar del ateísmo, dice la *Gaudium et spes*: “Muchos son, sin embargo, los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan en forma explícita. Es este ateísmo uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo”¹¹.

Como evidencias primeras, san Agustín propone las de *sum, scio, volo*¹²: soy, conozco, quiero. Son evidencias que desafían todo escepticismo académico y, añadirá, sin las cuales el sujeto consciente nunca se halla. Nunca está sin conciencia de sí y de su querer: *sic itaque condita est mens humana ut nunquam sui non meminerit, numquam se non intelligat, numquam se non diligat*¹³.

En las experiencias designadas por esos tres términos, habría que explorar entonces la participación, de la mano de Tomás de Aquino: nuestro ser en Dios. Porque *en Él vivimos, nos movemos y existimos*¹⁴.

En esta ocasión, quisiera limitarme a la tercera de ellas —*volo*— y presentarles, siguiendo a santo Tomás, algunas reflexiones sobre lo que podemos llamar ‘amor originario’. Será una buena manera de honrar la memoria del santo y, al mismo tiempo, de mostrar la perenne actualidad de su pensamiento.

11 *Gaudium et spes*, 19.

12 *Confess.*, xiii, 11, 12.

13 *De Trinitate*, xiv, 14, 18.

14 *Hechos* 17, 28.

II

En el corazón de lo real se encuentra el amor. Dicho así, parecería que hemos retomado alguna afirmación presocrática, en la cual no resulta suficientemente diferenciada la esfera de lo afectivo de la estructura de lo real.

Apuntamos, sin embargo, a una experiencia de adhesión al propio ser en la cual se pone de manifiesto lo más íntimo de los seres. Podemos llamarlo *amor originario* puesto que es más bien un principio que un amor en sentido pleno. Principio, pues, por estar en el origen del amor tal como lo encontramos realizado en el universo personal.

Sin ello, por otra parte, tampoco habría lugar a hablar de ‘bueno’ y de ‘bien’.

Esta experiencia se encuentra formulada, de manera equivalente, en la filosofía de santo Tomás y en las neurociencias contemporáneas. Examinarla será un capítulo imprescindible de la filosofía primera.

Endure and prevail

En varias de sus obras recientes¹⁵, Antonio Damasio ha destacado cómo el organismo viviente, ya sean las células del tejido nervioso con sus núcleos microscópicos o el propio sujeto humano, tiene una íntima tendencia —un *conatus*, dirá con Spinoza— *to endure and prevail*: a permanecer en la existencia y a realizarse.

Esa observación suya corresponde, punto por punto, a la postura de santo Tomás que afirma: corresponde a todo ente apetecer su perfección, así como la conservación de su ser¹⁶.

15 Por ejemplo, en *The Strange Order of Things* o en *Self Comes to Mind*.

16 I *Contra Gentiles*, 72 *Amplius: cuiuslibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse*.

En ambos casos, se habla de un impulso o tendencia en todo existente a la afirmación del propio ser: a su conservación y realización. Se trata, más que de algo deducido a partir de ciertas premisas, de una verdadera intuición. Es algo originario, que podemos traducir diciendo cómo (el hecho de) ser no es un simple *dato*, una *mera posición*, sino *algo afirmativo* porque todo lo que es apetece ser.

Tenemos con ello una conexión inmediata entre ser —lo existente— y bien —lo apetecible—, que hemos de explorar en detalle.

Acto

Por lo pronto, al hablar del carácter afirmativo de lo que es, apuntamos —como una primera implicación— que se trata de *algo en acto*.

La noción de acto, correlativa a la de potencia, significa lo que *ya es y está siendo* en contraste con lo que *puede ser* pero (aún) *no es*. En ambos casos, consideramos ahora lo real, esto es, aquello que existe con independencia de ser pensado por el sujeto cognoscente.

Eso real, dado, es. Hablar de ‘acto’ comporta la primaria intuición de que nada de lo existente yace inerte. Al contrario, *ex hoc ipso quod aliquid in acto est, activum est*¹⁷: por lo mismo de estar algo en acto, es activo. Así, *actus autem actionis principium est*, el acto es el principio de la acción.

El universo de lo real aparece traspasado de actividad, en primer término, el propio acto de cada ente, del cual emana como de su fuente toda otra actividad. Lejos de constar de cosas inertes, el conjunto de lo real existente es en acto y actúa.

17 I *Contra Gentiles*, 43.

Al tratarse de una intuición, no alcanzada a partir de premisas anteriores, solo podrá constatarse su validez por el contraste con lo contrario. En este caso, no el enunciado de algo contradictorio sino la consideración del extremo opuesto: *quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni*¹⁸: lo cual se hace patente porque todo, según su naturaleza, resiste a su corrupción. En otros términos, es y procura permanecer: *to endure*.

Ahora bien, cuando decimos que lo que está en acto actúa hemos de destacar asimismo que esa acción se orienta a la realización misma del existente: *to prevail*. ¿De dónde esta afirmación? La acción que sigue al acto (primero) es también un *venir al ser*, comporte o no movimiento. Esto es, de cualquier manera que pueda ser considerada esa acción o actividad nunca se orienta al no ser o al dejar de ser del sujeto. Al contrario, es una nueva afirmación de su ser, nueva en la medida en que se distingue del acto primero, pero dotada como él del mismo sentido afirmativo. No hay por sí misma una acción para dejar de ser. (Si se trae a colocación el caso del suicidio, debería analizarse cómo el suicida opta de alguna manera, errada, por una liberación. Así ocurre en la eutanasia. La acción misma que se realiza pone algo en lo real que, en esa medida, es afirmativo).

Al ver cómo la acción del sujeto se dirige a su realización podemos afirmar que esa es su finalidad propia: *omne enim res propter suam operationem esse videtur*¹⁹ y ello porque tal operación es la perfección última de la cosa²⁰. Desde luego, no se afirma con esto que la acción como desprovista de contenido constituya la perfección del sujeto. Se afirma más bien que este alcanza su plenitud *por medio de la acción* y no sin ella.

Lo cual nos remite a la consideración de lo bueno y el bien.

18 I *Contra Gentiles*, 37 *Adbuc*.

19 III *Contra Gentiles*, 113.

20 *Operatio enim est ultima perfectio rei*. III *Contra Gentiles*, 113.

Noción de bien

¿Qué entendemos por ‘bien’ y ‘perfección’? En esos dos términos se encierra la primera significación de lo bueno.

‘Bien’ en su sentido inmediato y más general es *lo apetecible*. La correlación entre *apetito*, esto es, la inclinación de un sujeto hacia algo, y aquello a lo cual se inclina²¹ nos permite caracterizar lo bueno como lo apetecible.

Esa correlación es un dato primero que, como tal, no puede ser reconducido a algo anterior. Cabe, en cambio, considerar diversas maneras de apetecer según el modo en el cual lo apetecido se hace presente al sujeto que lo apetece. Se hablará así de apetito natural, sensitivo o intelectual²².

‘Perfección, en cambio, significa lo bueno en el plano ontológico o del ser: *naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius*²³.

Así, podemos decir que, en cuanto a su significación inmediata —y, en esa medida, más propia— ‘bien’ es lo apetecible: esa sería la *ratio boni*, la razón de bien. Pero es apetecible por ser y ser perfecto. El fundamento de su carácter de apetecible es la perfección: *bonum dicitur rationem perfecti, quod est appetibilis*²⁴.

Tenemos entonces que si todo existente puede considerarse bueno, al menos en la medida en que procura conservar su ser —en otros términos, lo apetece—, se llamaría con más propiedad ‘bueno’ a lo que ha alcanzado su perfección: a lo que es plenamente de acuerdo con su modo de ser²⁵.

21 I *Contra Gentiles*, 68: *affectio sit quadam inclinatio ipsius ad aliquid*.

22 Cf. I *Contra Gentiles*, 72.

23 I *Contra Gentiles*, 37.

24 I, 5, 1, 1m.

25 Cf. I, 5, 1, cit.

Al hablar de la inclinación que sigue al conocimiento intelectual de lo que es, tenemos que en ella pueden reconciliarse de modo formal, esto es, temático y no tan solo operatorio, ambos significados del término 'bueno'. El sujeto intelectual apetece lo bueno porque ello ha alcanzado la perfección, a la cual también conduce y realiza (es perfectivo)²⁶. Va, pues, su inclinación de lo apetecible a lo perfecto, sin perder ese carácter de apetecible; al contrario, realizándolo de manera más plena.

Pero esto nos conduce al bien como trascendental del ser.

Trascendental del ser

La doctrina de los trascendentales del ser, como es conocida, se refiere a aquellos aspectos o propiedades de lo que es que trascienden las categorías. Esto es, se cumplen en todas ellas, sin reducirse a ninguna²⁷.

Observa santo Tomás que, puesto que nada puede añadirse al ser, como añade por ejemplo la especie al género, puede decirse que algo añade al ser en cuanto expresa un modo suyo, que el nombre mismo de 'ente' no expresa: *qui nomine ipsius entis non exprimitur*.

La riqueza de significación de lo que es nos lleva a acuñar diversas expresiones, que nos permitan de alguna manera decir lo captado. Desde luego, todo podría unirse al final en esa palabra primera y última: Es.

Ahora bien, hay dos maneras en las cuales se puede dar este añadido de significación: o lo expresado corresponde a un *modo especial* del ente, y estos modos son la sustancia y los accidentes; o lo expresado es un modo que sigue de manera general a todo ser. Estos son los trascendentales.

26 Ser completo según su modo, especie y orden.

27 El lugar clásico de la deducción de los trascendentales es la cuestión *De Veritate*, 1, artículo 1, de santo Tomás de Aquino. Seguimos ahora ese texto.

Hay, entre ellos, dos que se afirman de todo ente por la ‘conveniencia de uno a otro’. Como resulta de inmediato, esto supone algo que pueda entrar en relación con todo ser: *convenire cum omni ente*. Hablamos, dirá santo Tomás, del alma que, como se dice en el *De Anima*, de alguna manera es todas las cosas.

La espiritualidad del alma, recogida por Aristóteles y santo Tomás en esa expresión —*anima quodammodo est omnia*—, permite ver dos relaciones fundamentales en la medida en la que el alma se halla dotada de capacidad cognoscitiva y capacidad apetitiva. La conveniencia del ser y el apetito será lo expresado con el término ‘bueno’, así como su conveniencia con el intelecto se significa con el de ‘verdadero’.

Todo lo que es, captado —o captable— por el alma espiritual que tiende a ello es bueno, esto es, apetecible. Como ya hemos visto, lo apetecible en el plano afectivo ha de reconducirse a lo perfecto en el plano entitativo. De otra manera, es lo afirmado aquí: que todo lo que es, por ser, es bueno. El ser es, por lo tanto, amable. Y el amor, todo amor, es en definitiva del ser.

Ello nos plantea la consideración del *amor originario*.

Amor originario

Iniciamos nuestra meditación con el dato de experiencia —en tal sentido, intuitivo: inmediato— de cómo todo existente busca preservar su ser y realizarlo. Se revelaba así el ser mismo como algo afirmativo, no una mera posición sino algo apetecible. Más aún, *apetecido* y, en este caso, *apetecido* por el propio ser.

En cada ser hay, por tanto, entrañada una *tendencia hacia sí mismo* por lo cual podemos hablar de ‘bien’ respecto de todo ser. La relación trascendental entre el ente y el apetito, que corresponde al alma espiritual, no es anterior y constitutiva del bien. Sigue a lo bueno. Permite, sí, ver con claridad la naturaleza de esta relación primera, originaria, *en el mismo sujeto existente*. El sujeto afirma su ser, se opone a su destrucción,

y busca su cumplimiento: la plenitud de su ser que, por ello mismo, resultará más deseable que el mero ser y, desde luego, lo hace deseable al anticipar su cumplimiento.

Estamos aquí ante el punto clave, que hemos de ver despacio.

Por lo pronto, podemos decir que este amor originario es el *principio* del amor natural, el amor sensitivo y el amor intelectual. Tomamos en esta enumeración ‘amor natural’ como la tendencia propia de lo que carece de conocimiento y, en tal sentido, distinta de lo sensitivo y lo intelectual. Puede decirse, por otra parte, que el amor natural, como amor originario, es aquel que está en la base de los otros amores en la medida en que *a toda forma sigue una inclinación*, que dará lugar luego a la actividad sensitiva o intelectual, así como a las interacciones de los seres carentes de sensibilidad.

El amor originario aparece —decimos— como un principio en la medida en la que toda atracción o inclinación lo presupone. Antes del acto del apetito sensitivo o del apetito intelectual con relación a sus respectivos objetos propios; antes y como en su origen se halla esta adhesión del existente a su propio ser. Aparte de la inclinación interior al propio ser, no tendría sentido alguno hablar de bienes que vendrían a completar, confirmar o perfeccionar el ser. No habría lugar a inclinación alguna. Lo cual es decisivo.

De alguna manera esto puede afirmarse también de los seres carentes de conocimiento que entran en relación, a nivel microscópico o macroscópico, con lo que se ajusta a su estructura entitativa.

La voluntad, por su parte, se dirige a la bondad de un ser ya constituido, o de algo proyectado que realizará la acción del sujeto. Pero no es posible que la voluntad ponga esa tendencia radical en el

ente, que lo lleva a su conservación y desarrollo. Como tendencia que sigue a lo captado por la inteligencia, la voluntad supone la inclinación primera dada en el ser²⁸.

Por eso puede aplicarse en sentido amplio la afirmación aristotélica según la cual *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsam*: las relaciones de amistad, de conveniencia en el bien, respecto de los otros derivan de esas primeras relaciones para consigo mismo.

Todo amor deriva, pues, de ese principio que *in via generationis* es primero. De aquí el porqué de llamarlo ‘amor originario’.

Acto, no hábito

El amor natural originario por el cual el ser adhiere a su ser y procura llevarlo a plenitud no es, en cada ser, una simple potencia ni tan siquiera un hábito. Es acto, aunque, al igual que ocurre con el entendimiento agente en el caso del entender por parte del sujeto humano, no es acto completo sino (co)principio del acto de querer. Habrá de recibir la especificación del objeto concreto, que dará al acto de volición su contenido específico.

El fin propuesto a la acción puede mover al agente —el propio sujeto— porque este tiende ya a su fin último, con una tendencia indeterminada (para su conciencia) pero efectiva²⁹. Así, la inquietud radical del sujeto humano, que aspira a ser feliz, es suscitada por el fin

28 *De Ver* 22, 5, 6: *Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod nature est.*

29 *De virtutibus in communi*, qu. un., a. 8, c: *Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem. Finis autem in operationis habet rationem principii naturalis. Ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quæ per exercitium in parte affectiva acquiritur.*

posible de la acción (o secuencia de acciones). Tal es la causalidad del fin: que por él —atraídos por él— se escojan los medios. Mejor: se escoja todo lo que al fin se ordena.

Puede afirmarse entonces que este amor originario en acto está en el acto mismo de ser (*esse*), de tal manera que no es del orden de las facultades sino previo a ellas. Actuará luego, de manera específica, en el amor natural de lo que se ve atraído, por ejemplo, por una sustancia afín (como el hierro y el imán); o en el amor sensitivo o intelectual de aquel sujeto, dotado de sentidos y/o de entendimiento, que va hacia el bien que se le ha hecho presente por el conocimiento.

Entrañado en el ser es, como el ser mismo, recto³⁰. Toda desviación acaece después, aunque conlleve una deformación —como en la creatura humana— solo rescatable por la gracia divina.

Pero la presencia del amor y el bien en el mismo ser de la creatura nos remite a la relación creadora.

La relación creadora

El bien, lo bueno, es según hemos visto propiedad trascendental del ser. Presupone la relación entre ente y alma, alma que, de alguna manera, se halla abierta a todo lo real. Sin embargo, no es el espíritu de un sujeto creado lo que pueda poner el bien en la realidad. Puede, sin duda, experimentar la atracción que corresponde a lo bueno, pero ella —la atracción— es posterior al ser del ente.

30 I, 60, 1, 3m: *Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare auctori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo caritatis et virtutis: quia una rectitudo est perfectiva alterius. Sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis: et alia est veritas cognitionis infusæ vel acquisitæ.*

En el caso del arte, cuando el sujeto produce algo que como tal no existía antes, tenemos una suerte de modelo para aproximarnos a la relación creadora. En la producción del objeto, útil o bello, tenemos (i) lo que el sujeto ha concebido, que da su definición al objeto; (ii) el querer del sujeto que, al hacer aquello, lo dota de cierto valor, sea belleza, sea utilidad. Así, al ponerlo en el ser le da conjuntamente verdad y bondad, tal como será apreciado por quien pueda captarlo.

Tenemos allí, decía, un modelo para aproximarnos a la relación creadora. Lo considerado ahora es, en primer término, un ente: *quod habet esse*, algo que es. Al analizarlo vemos que, por haber venido a ser, el ser (*esse*) mismo no forma parte de su definición esencial. Podría no haber sido. No forma parte y, sin embargo, lo pone en la realidad. Trasciende la esencia del sujeto y es participación del Primer Ser, el *Ipsium Esse Subsistens*. Relación creadora es, justamente, esa participación de los entes en el ser de tal manera que son entonces reales.

Ahora bien, en el Primer Ser hay inteligencia y voluntad —entender y querer— como, según hemos visto, los hay en la realidad espiritual creada. Así, los entes que participan en el ser reciben su verdad y su bondad de la relación que los pone en lo real.

La realidad creada está, pues, entre dos intelectos³¹ y dos voluntades. El intelecto creador, que le da su verdad y el intelecto creado que la reconoce. Esa relación primaria con el intelecto creador otorga a la cosa su inteligibilidad.

31 *De Veritate*, I, a. 2.

La voluntad creadora, por otra parte, que quiere el ser de lo creado³², lo hace bueno. Y la voluntad creada lo recibe en la *complacentia boni*, esa complacencia en el bien que llamamos, en su sentido más general, amor.

Querida por el Ser Creador, la realidad creada es buena. Su ser mismo es bueno y su ser pleno es la perfección que le corresponde. De tal manera que ‘bien’ no se separa del ser mismo (*esse*), conforme desde luego al modo de ser (*essentia*) de cada uno. No es una propiedad adventicia ni deriva tan solo de la relación (posterior) con el alma espiritual. El sujeto humano no constituye el bien, sino que lo reconoce y lo afirma en el amor.

Ahora bien, la relación creadora no es extrínseca al ser creado, como en cambio es el caso en la producción artística, donde el objeto producido es y permanece en el ser con independencia del sujeto que lo hizo. La relación creadora da el ser, diríamos, de continuo. Es, por tanto, intrínseca a cada ser que existe y por ello pone el bien en el núcleo mismo del ente. Lo cual, como hemos visto, se traduce en un amor originario de cada ser respecto de su propio ser, su conservación y perfección.

Al margen de este amor originario no podría hablarse de tendencia alguna (natural, sensitiva, intelectual) como tampoco de acción de la causa final, que presupone el acto del sujeto movido en pos del fin³³. Hemos situado, por ello, la causalidad propia del fin al nivel de la especificación del acto. Así, el acto completo —de volición, por ejemplo— será el resultado del amor originario, como principio activo

32 IV *Contra Gentiles* 20: *bonitas Dei est eius ratio volendi quo alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur quo sua bonitatem amat est causa creationis rerum.*

I, 96: [Deus] *volendo et amando suum esse et suam bonitatem, vult eam diffundi, secundum quod possibile est per similitudinis communicationem.*

33 I, 60, 2, c: *Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex naturali voluntate causantur omnes alia voluntates: cum quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis: dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva.*

y de la atracción del fin, que especifica esa tendencia originaria y, al hacerlo, le da su realidad completa, esto es, lo que solemos llamar ‘ejercicio’ al igual que la ‘especificación’.

La distinción, válida y oportuna, entre ejercicio y especificación del acto resulta posterior a ese principio del acto que hemos llamado ‘amor originario’. El sujeto no se movería a actuar, en particular el sujeto libre, si no estuviera ya de alguna manera en acto, un acto que va de manera indiferenciada al fin último y deberá por tanto adquirir su definición, de actuar o no actuar, de hacer esto o aquello.

Ello da razón de la cita de Aristóteles en la *Ética*, que recoge santo Tomás, según la cual la amistad hacia otros deriva de la amistad hacia sí mismo. Es la primacía *in via generationis* del amor de sí que, por otra parte, ya en el plano natural se dirige a Dios como a su objeto pleno. Amarse a sí mismo (de modo natural) exigirá amar a Dios de modo elícito y voluntario porque nuestro propio ser pertenece al *Ipsum Esse Subsistens*. Por ello, afirmaré san Agustín, quien no ama a Dios (de manera voluntaria) no se ama tampoco a sí mismo³⁴.

Reducción al fundamento

Al considerar la relación creadora, debemos subrayar que no se trata de una emanación necesaria, al modo de lo que ocurre con una fuente de calor y su entorno. Se trata del acto del *Ipsum Esse Subsistens*, que da lugar a la realidad del Universo.

Así, en el misterio de una relación que nos engloba y no podemos comprender, vemos que la realidad creada es buena y posee un *logos* intrínseco que la hace inteligible. Ello apunta, sin duda, a la naturaleza —digamos— del acto creador como un acto libre. Fruto del querer del Creador, esto es, de su inteligencia y voluntad.

34 *Sobre el Evangelio de san Juan*, tratado 83: *Qui enim non diligit Deum, quomodo diligit proximum tanquam seipsum; quandoquidem non diligit et seipsum?*

Por ello, no debe sorprender que haya bien en la realidad. Más: que ser sea bueno. Por consiguiente, que implique una tendencia a permanecer y a alcanzar su perfección.

Es lo que hemos examinado como *amor originario*, para cuya comprensión ha de ser reducido al amor (creador) como a su fundamento³⁵. En definitiva, es una huella o un reflejo del amor del Ser Subsistente por sí mismo.

Ello nos conduce a la contemplación del Dios Trinidad. Un pasaje de santo Tomás lo resume bien. Cito, sin abreviar, del libro cuarto de la *Contra Gentiles*, capítulo 19, donde pregunta por el Espíritu Santo:

En el libro primero se demostró que la operación de Dios es su misma esencia, y la esencia de Dios es su voluntad. Por tanto, en Dios no hay voluntad como potencia o como hábito, sino solo como acto. Se ha demostrado también que todo acto de la voluntad radica en el amor (*omnis actus voluntatis in amore radicatur*). Por tanto, en Dios ha de haber amor (*unde oportet quod in Deus sit amor*).

Y como, según se demostró en el libro primero, el objeto propio de la voluntad divina es su bondad, es necesario que Dios primera y principalmente ame su bondad y se ame a sí mismo. Ahora bien, se ha demostrado cómo es necesario que lo amado esté de alguna manera en la voluntad del amante y que Dios se ama a sí mismo; es necesario pues que Dios esté en su voluntad como lo amado en el amante. Pero el amado está en el amante según el modo del ser amado; mas el amar es un cierto querer y el querer de Dios es su ser (*eius esse*), como también su voluntad es su ser (*eius esse*); por consiguiente, el ser de Dios en su voluntad al modo del amor (*per modum amoris*), no es un

35 “La reducción al fundamento de todo el universo es una *reductio ad amorem*: todo se reduce a amor, a amor puro, infinitamente amoroso y liberal”: Carlos Cardona, *Metafísica del bien y del mal* (Pamplona: EUNSA, 1987), 100.

ser accidental, como en nosotros, sino esencial. Por lo tanto, es necesario que Dios considerado como existente en su voluntad, ha de ser verdadera y sustancialmente Dios [el Espíritu Santo].

Por otra parte, el que algo esté en la voluntad como el amado en el amante, tiene relación con la concepción por la que es concebido intelectualmente, y con la cosa misma, cuya concepción intelectual se llama verbo; pues si una cosa no fuera conocida de algún modo, no sería amada; y no solo es amado el conocimiento de la cosa amada, sino también ella según que en sí misma es buena (*secundum quod in se bonum est*). Es preciso, por consiguiente, que el amor por el que Dios está en la voluntad divina, como el amado en el amante, proceda del Verbo de Dios y del Dios de quien es Verbo (*et a Verbo Dei, et a Deo cuius est Verbum, procedat*).

En Dios, el Ser mismo subsistente, ser y operación son todo uno. Todo es acto puro. Así, entender y querer —operaciones inmanentes del espíritu— no se distinguen en Él de su propia esencia. Ello significa que Dios entiende y ama siempre. Y, en primer término, a sí mismo, verdad plena y bien perfecto. De esta manera, ese acto ilimitado, que es su ser, realiza el bien y la verdad. Participar en el ser será entonces por ello mismo participar en la verdad y el bien. Todo ente, por ser, será verdadero. Estará dotado de esa inteligibilidad radical que será captada luego por la inteligencia creada.

Pero todo ser, por otra parte, será bueno, lo cual significa —como para la verdad— que, antes de ser captado por un ser racional que tienda a él, hay ya en él mismo esa tensión interna que hemos llamado ‘amor originario’. Por su propio ser en acto *ama ser*, tiende a perseverar en el ser (se opone a su destrucción) y a alcanzar su plenitud.

En el amor originario de cada ser por sí mismo tenemos, pues, una huella del propio amor de Dios. El amor pertenece al ser mismo: al ser de Dios —con su voluntad y su acto de querer— y al ser del ente creado.

Este amor de sí primero aparece como una suerte de campo gravitacional en torno al ente, que permite toda otra relación de amor, toda tendencia, deseo y complacencia en el bien por parte del sujeto.

Vendrá luego el amor elícito en sus formas conocidas de amor sensitivo y amor intelectual, propiamente el amor electivo. La expresión ‘amor natural’, sin embargo, tendrá para el sujeto humano dos significados: el amor ínsito en la naturaleza, actual pero no especificado, que tiende al último fin; y el amor natural, por ejemplo, de cada una de sus potencias, tendencias propias que serán asumidas luego por la voluntad en el acto de querer.

En el caso de los seres no dotados de conocimiento, ‘amor natural’ significará la inclinación de la naturaleza a aquello que le conviene, que le resulta connatural, inclinación determinada por su mismo modo de ser.

En el sujeto humano, por tanto, encontramos ese amor originario que permitió a san Agustín hablar de la inquietud de nuestro corazón hasta alcanzar el fin, Dios Creador³⁶. Allí está el principio de todo otro amor o deseo del sujeto que, conforme a lo sabido, se determinará en presencia de alguna finalidad específica. Puede afirmarse entonces que todo amor, toda amistad, toma su origen en el amor de sí del sujeto, primero no en importancia —por tanto, en la razón del amor— sino en su proceso. Solo aquel para quien ser es bueno puede amar.

III

La consideración del amor originario en el corazón de lo real, que es por tanto bueno por el mismo hecho de ser, nos ha remitido al amor creador.

36 *Confesiones* I, 1, 1.

No tan solo, sin embargo, como a una causa remota que, hecha la Naturaleza, estaría ya a lo lejos, de tal manera que podría prescindirse de su consideración actual. En particular, al hacer ciencia o al modificar el mundo por la técnica.

No es así. Nadie —explica santo Tomás— puede actuar donde no está, por lo cual es necesario que el que opera y lo operado estén en acto al mismo tiempo. Por ello, es necesario que, dondequiera que haya algún efecto de Dios, allí esté el mismo Dios que lo causa³⁷.

En el ser y en el amor originario de cada ser se halla Dios presente y, como hemos podido citar antes, de modo íntimo. San Agustín escribirá en las *Confesiones: intimior intimus meus*, en lo más íntimo de mi intimidad³⁸.

El santo Tomás que asimiló la obra de Aristóteles y dio con ello pleno valor a la naturaleza de lo creado, es también el místico que descifra la presencia de Dios en las cosas³⁹. Todo confluirá en la encarnación del Redentor y en su presencia sacramental en la Eucaristía.

Al cumplir esta conmemoración, pidamos a Dios con una de las oraciones que compuso el santo: “Concédeme, Dios misericordioso, desear ardientemente lo que te agrada, investigarlo con prudencia, reconocerlo verazmente, cumplirlo con perfección, para alabanza y gloria de tu nombre”⁴⁰.

Muchas gracias.

24 febrero 2025

37 IV *Contra Gentiles* 21: *Nihil autem operari potest ubi non est, oportet enim operans et operatur in actu esse simul, sicut movens et motum: necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit ipse Deus effector.*

38 III, 6, 11: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.*

39 A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1937), 36: *Nous dirons donc que la philosophie thomiste est un réalisme mystique, parce que les choses, loin d'avoir une existence d'emprunt, possèdent au contraire une nature telle qu'elles nous permettent de saisir l'infini qui donne ces natures à elles-mêmes.*

40 *Oraciones de santo Tomás de Aquino* (Caracas: ExLibris, 1977), 26-27. De la oración que recitaba cada día ante la imagen de Cristo.

La Trinidad, un misterio de relación en el pensamiento de Santo Tomás: Fundamentos y ampliaciones

The Trinity, a Mystery of Relation in the Thought of Saint Thomas: Foundations and Magnifications

P. Alberto Márquez¹

Resumen: El siguiente artículo consiste en una aproximación sintética, crítica y propositiva con respecto al tema de las relaciones subsistentes en Santo Tomás. Se comienza indicando el valor bíblico y original acerca de la interacción entre Jesús y el Padre para hablar de un tipo original de comprensión de relación al interior del Ser Divino. Partiendo de esta base se puede entender el interés en el lenguaje analógico ofrecido por los Padres orientales (Capadocios) y San Agustín en Occidente. El misterio incomprensible, pero experimentable en la historia, es explicado por Santo Tomás uniendo la idea de la inmanencia divina con las relaciones que se muestran entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, él mismo lo hace con el concepto *relatio subsistens*. El amor no se da entre mónadas, y si la esencia divina se define como amor, entonces se muestra en sus relaciones.

Palabras claves: Relación, absoluto, interacción, *relatio subsistens*, hipóstasis, apofático, Padre, Hijo, Espíritu, paternidad, comunión, *táxis*, *perijóresis*, *esse ad*, *esse in*, reciprocidad.

Abstract: The following article presents an approximative synthetic, critical, and propositional approach to the theme of subsistent relations in the work of Saint Thomas Aquinas. It begins by highlighting the biblical and original significance of the interaction between Jesus and the Father, leading to a unique understanding of relation within the divine being itself. Building on this foundation, we can understand the interest of the analogical language offered by the Eastern Fathers (Cappadocians) and Saint Augustine in the West. The incomprehensible mystery but historically experienced is explained by Saint Thomas through the integration of the idea of divine immanence with the relations displayed between the Father, the Son, and the Holy Spirit, which he articulates using the concept of *relatio subsistens*. Love does not exist between monads, and if the divine essence is defined as love, then it is revealed in its relations.

Keywords: Relation, Absolute, Interaction, *Relatio Subsistens*, Hypostasis, Apophatic, Father, Son, Spirit, Paternity, Communion, *Taxis*, *Perichoresis*, *Esse ad*, *Esse in*, Reciprocity.

1 El Pbro. Dr. Alberto Márquez pertenece al clero de Valencia (Venezuela) y actualmente es Rector del Seminario Mayor Nuestra Señora del Socorro de Valencia. Tiene estudios de teología en Roma (licencia en la Pontificia Universidad Gregoriana y doctorado en la Pontificia Universidad Lateranense), es profesor de cristología (en Valencia y en Caracas), de teología trinitaria, teología fundamental y método teológico.

Introducción

Nuestro enfoque temático con respecto a la reflexión trinitaria no va referido al tema de la preexistencia del acto divino creador que de por sí nos expresa la divinidad misma, más bien nos limitamos al ámbito de la interacción de las personas divinas. Lo primero en indicar en esta reflexión es lo siguiente: una posible extensión en la economía de la divina personalidad no fue una principal interpretación de la doctrina cristiana, pues la doctrina de la Sabiduría y del Espíritu era aceptable en contexto judío. El problema es de orden diferente, el Cristo es un hombre, pero su relación con Dios no es pasiva, en su manifestación histórica fue capaz de cuestionar hasta mandatos judíos que eran explicados como enviados por el mismo Dios. Aunque fuera una extensión de una personalidad divina, sin embargo, manifestó ser algo más que una extensión.

El judaísmo antiguo contrariaba la doctrina sobre Jesús en dos cosas: *por una parte*, su estado de exaltación y, *por la otra*, la creencia originalmente cristiana sobre la encarnación. Para un judío bastaba relacionar a Jesús con el Padre con otras categorías existentes con anterioridad, como la de un mensajero, incluso descrito como un ángel. Sin embargo, el pensamiento judío no toleraba una pluralidad en la divinidad, una persona que tratase y se aconsejaba de Él; más aún

la realidad era demasiado grande para poder ser explicada con ideas del pasado. Quizás por esta razón en la cristología de Colosenses Pablo hizo caso omiso del término 'sabiduría' aunque usaba un lenguaje que estaba asociado a Sabiduría. Quizás fue también por esta razón por la que la Iglesia buscaba ansiosamente ayuda en el lenguaje metafísico y psicológico. La idea de extensión de personalidad divina es hebrea. La idea de interacción dentro de la personalidad extendida no es ni hebrea ni griega, sino cristiana².

2 Cf. A. Wainwright, *La Trinidad en el Nuevo Testamento* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1976), 55.

Las narraciones de los evangelios acerca la invocación de Jesús a Dios como su Padre, el dato sobre algo concreto que sólo el Padre sabía y que Jesús ignoraba (cf Mc 13,32), la narración de Getsemaní en su forma de orar al Padre, sus palabras pronunciadas en la cruz al Padre, los que creyeron por su exaltación y como intercesor ante el Padre y el envío de su Espíritu, el mandato de bautizar en nombre de unos tres, daban a entender que había algo más entre esas tres personas.

Fueron los padres capadocios (Basilio y Gregorio Nacienceno) quienes introdujeron la noción de *relación* en la teología trinitaria. Ellos buscaron interpretarla haciendo uso de la imagen de la luz como esencia divina. En ésta estaban presente sus propiedades, así se explicó que entre el Padre y el Hijo se da una distinción solo por las propiedades relativas, el contenido de la propiedad es la relación y a su vez esa relación designa un sujeto divino como tal³. Fue Santo Tomás quien al asumir el *relativum* o el *ad aliquid* agustiniano dio a la doctrina trinitaria la más destacada y perfeccionada sistematización jamás superada por los teólogos trinitarios posteriores.

I. Las personas trinitarias en sus relaciones subsistentes

Al aproximarnos en nuestra reflexión trinitaria, inspirados en el pensamiento tomasiano (para hacer así después algunas ampliaciones), nos encontramos que, al referirnos a Dios desde las categorías de absoluto y relativo, las mismas aparecen unidas en su pensamiento. Con respecto a tal temática él mismo afirma lo siguiente, “todo lo que hay en Dios, o bien es absoluto o bien es relativo”⁴. Evidentemente, tales categorías desde el punto de vista fenomenológico y actual no son fáciles en su lógica establecerlas en el mismo nivel de correlación, sin embargo, el genio de Santo Tomás, y anteriormente el de San Agustín, habían logrado unir las, si se trata de hablar sobre el plano divino. Teniendo en cuenta esta consideración se puede decir sutilmente que

3 Cf. L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero, el misterio de la Trinidad* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000), 216-217.

4 Santo Tomás de Aquino, *I Sent.*, dist 26, 1, 1, ag 5/2; San Agustín, *Trin.*, V, CCL 5, 6 (211).

cuando se dice “Dios” se dice sobre la substancia, pero cuando se habla del “Padre” se refiere al modo de significar la substancia, en ese sentido, la substancia en el lenguaje de Tomás entra en relación de identidad personal con el Padre. Con el empleo del término *Dios* se significa la esencia (el *quod*) y con el empleo de *Padre* se significa la persona (el *quid*)⁵.

También se sigue que *las relaciones en Dios tienen que ser reales*, pues si no existe una verdadera paternidad o filiación estaríamos delante una doctrina sabeliana y no cristiana; por otra parte, esencia y relación en Dios son lo mismo. Conviene precisar, como explica Ladaria, que solo “la relación se distingue por tanto de la esencia sólo en cuanto en la relación se trata de la respectividad con el opuesto; ésta no se da en nombre de la esencia”⁶: hay un Padre porque hay un Hijo, hay un Hijo porque hay un Padre.

En el interés explicativo de Tomás se demuestra un enlace conceptual entre personas divinas y esencias. El misterio incomprensible, pero al mismo tiempo experimentable históricamente en el amor, es posible balbucirlo en una determinada lógica lingüística. Santo Tomás, haciendo uso del concepto oriental de los Capadocios, *σχέσις*, lo llamó *relatio subsistens* o relación subsistente. El lenguaje humano ha podido ver este enlace de relación desde lo esencial a lo que es su manifestación en lo personal, tal como lo conocemos con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo desde el acto mismo del proceder: el Hijo que procede del Padre, el Espíritu que procede del Padre y del Hijo. Como se sabe por el NT, Jesús se presenta como aquel que viene del Padre y habla del Paráclito como enviado por Él, quien a su vez viene de aquel quien lo ha enviado; tal dinámica de interrelación es lo que ha hecho entender a Santo Tomás que entre la inmanencia divina y absoluta y lo que se ve en la historia hay una relación de subsistencia.

5 Cf. J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino* (Salamanca: Secretariado Trinitario), 606.

6 *El Dios vivo y verdadero, el misterio de la Trinidad*, 259.

Así pues, pensar en esta articulación a partir de Dios para ver su operación en el mundo a través de nociones concretas como son sus personas, demuestra que de Dios no se habla solamente en términos absolutos, sino también relativos, eso es lo que se deja explicar sobre *las relaciones entre personas divinas que subsisten como un único Dios*, “de forma que la relación de paternidad es la persona del Padre y la relación del Hijo es la persona del Hijo”⁷, del mismo modo cuando se habla del Espíritu Santo.

También hemos de notar la audacia de Tomás al matizar la sutileza griega de ver el “ser” como hipóstasis, es decir, en el sentido personal y concreto, y que, sin hacer mella a la distinción entre naturaleza y personas divinas, subraya la categoría de “relación” para hablar de ese modo de las personas, la sustancia se refiere al sustantivo y las personas al adjetivo divino⁸. En el concepto griego de hipóstasis, aun reconociéndose el sentido personal, resalta a su vez la noción de naturaleza divina.

Creo que se necesita reconocer la dosis contemplativa de la espiritualidad *apofática* o mística del monacato oriental para así entender la distinción sutil entre naturaleza y personas divinas. Así queda expresado en el discurso 40 de Gregorio Nacianceno, quien, con explicación mística, proclama diciendo:

No he comenzado aún a pensar en la Unidad cuando la Trinidad me sumerge en todo su resplandor. No he comenzado aún a pensar en la Trinidad, cuando ya me aferra la Unidad. Cuando se me presenta uno de los Tres, pienso que esto es el todo; cuanto más se ve colmada mi vista, tanto más se me escapa de él. Porque en mi mente, demasiado limitada para comprender a

7 *Tratado de Dios uno y trino*, 606.

8 Cf. T de Regnon, *Étude de théologie positive sur la Sainte Trinité* (Paris: Première, 1982), 283.

uno solo, no queda ya más sitio. Cuando uno a los Tres en un mismo pensamiento, veo sólo una gran llama, sin que pueda dividir o analizar la única luz⁹.

No obstante, el pensamiento anterior, tanto para griegos como para latinos, cuando se refieren a la persona se habla de quien actúa, o principios que actúan, y cuando se habla de naturaleza, hace referencia al principio por el que actúa. Desde esta comprensión afirmativa se intenta mostrar la coexistencia del *uno* con lo *mismo* de la persona, que a su vez es distinta en relación con la otra.

II. Algunas precisiones conceptuales

En un lenguaje con más frescura actual se diría que las personas son abrazadas por la unidad de la naturaleza, en lenguaje bíblico y personalista sería el amor, y en lenguaje patristico, desde la fórmula atanasiana, se hablaría en el siguiente modo: “una sola divinidad y un solo Dios en tres hipóstasis”¹⁰. Con estos términos se evidencia la existencia de un *origen* y un *término* en las relaciones: al hablarse de Dios se habla de un Padre de donde sale todo por el Hijo, el Padre es principio de quien procede, y el Espíritu como el extremo de Dios al proceder del Padre por el Hijo. Esas acciones van desde el origen hasta el extremo y las mismas se conocen como el acto de proceder al interno de la Trinidad o las llamadas dos procesiones divinas. Dichas dinámicas, conocidas como intradivinas, hacen entender que en la Trinidad existen relaciones¹¹.

Cuando se habla de relaciones en el seno de Dios nos referimos a un término que la mente humana busca aplicar a Dios teniendo como referencia las relaciones humanas, pero tal uso conceptual se hace desde la analogía misma de la fe. Así pues, apoyados en las Escrituras, hablamos de un Padre, de un Hijo y del Espíritu Santo como comunión

9 Citado por P. Coda, *Dios uno y Trino* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000), 195.

10 San Atanasio, *De incarnatione contra arrianos*, 10, PG 26, 1000.

11 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I q 28 a4c.

entre distintos (cf. 1 Jn 1,3). En ese sentido, y en esa línea de aplicación misma del concepto de relación, nos damos cuenta de que solo nos aproximamos a descifrar algo porque nos lo refieren las Sagradas Escrituras, por ejemplo, cuando se afirma “Dios es amor”.

En el amor hay relación, no existe un amor entre mónadas, si se ama se relaciona, de lo contrario, no existe. Desde el lenguaje aplicado a la condición humana o creatural podemos decir que un padre tiene una relación con su hijo, mientras si lo referimos a Dios decimos más bien que el Padre es todo Él relación. Su relación se identifica con la esencia divina y su esencia divina es la misma del Hijo y del Espíritu. Por esta razón Santo Tomás habla de *relaciones subsistentes*, es decir una única esencia divina poseída por tres relaciones, como lo afirma él mismo, “es evidente que en Dios no es distinto el ser relación y el ser de la esencia divina, sino uno y el mismo”¹².

El Padre no es previo o el antes de la paternidad, sino que es la paternidad misma, así como decimos que Dios es amor, mientras que los hombres y mujeres tienen el amor. En las relaciones subsistentes en Dios afirmamos que el “Dios único es relación de paternidad entregada al Hijo que la recibe en su filiación, a la vez que la paternidad y la filiación resplandecen en la llama viva del amor espiritual que emana de ellos y los une”¹³.

III. Una consideración crítica actual

Pese a todo lo anterior, resulta importante hacer notar en esta exposición que en la teología católica actual se han dado planteamientos de un valor tal vez muy distinto, ejemplo de ellos es la opinión de Gisbert Greshake. Éste considera que “la doctrina de las procesiones y de las relaciones de origen constituyen un obstáculo a la consideración

12 *Summa Theologiae*, I q 28 a2c.

13 *Tratado de Dios uno y trino*, 611.

de la Trinidad como comunión”¹⁴. En esta posición se entra en un nuevo debate académico; con éste se intenta estabilizar la relación entre el lenguaje referido al orden trinitario y la comunión, *táxis* y *perijorésis*.

Ferri, haciendo un examen crítico a Greshake, observa su modo de hacer uso de la categoría comunión. Con esta Greshake intenta sustituir la categoría de substancia con el objetivo de que las relaciones no sean vistas como una especie de un cuarto anticipado delante de las tres personas divinas, o prioridad del uno en el caso de hablar de la sustancia divina del Padre¹⁵. En ese sentido se busca establecer la idea de *comunión* como categoría de mediación entre unidad y diversidad, y no a partir de las categorías de las procesiones de origen, donde uno aparece como fundamento último del otro¹⁶. Tal argumento buscaría superar un modelo genético por un modelo comunional a través de ciertos tipos de contenido donde la categoría comunión sería una mediación entre persona y esencia divina. De ese modo, términos como “puntos nodales”, “tejido de relaciones”, “eterna rítmica del amor” son parte de este lenguaje¹⁷.

Según Ferri, el modo en el que se emplean las analogías no logra vehicular adecuadamente la relación entre persona y sustancia divina, mientras que otros términos de pasos escriturísticos y de la tradición

14 L. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002), 155.

15 Cf. R. Ferri, *Essere e comunione* (Città del Vaticano: LUP, 2015), 76. «Wenn dies feststeht, dann freilich kann das Handeln des drei göttlichen personen, insorfen es sich perichoretisch durchdringt, dem einen göttlichen Wesen byw. Der einen göttlichen Natur zugeschrieben und können von diesem auch Eigenschaften ausgesagt werden, solange nur gesichert ist, dass dies nicht Viertes ist, sondern genau der Vollzug *ihrer* perichoretischen Gemeinschaft: Communion» (G. Greshake, *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1997), 185).

16 «Dasuralte trinitätstheologische Dilemma, *entweder* von der substantiellen oder im Vater ursprünglich realisierten Einheit Gottes her zu denken und dann “sekundär” auf die personale Dreiheit zu stossen (mit der ständigen Gefahr, diese mit einem subordinatianistischen oder modalistischen Akzent zu versehen) *oder* von der personalen Dreiheit Gottes auszugehen und von ihr aus die substantielle Einheit zu betrachten (mit der Gefahr, tritheistische Assoziationen auszulösen), ist also überwinden durch das Paradigma *Communio*» (*Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, 179).

17 Cf. *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, 187.

son interpretados en sentido negativo. De este modo alcanza a hablar de una correspondencia entre Trinidad inmanente y económica de modo inmediato¹⁸. Ferri, siguiendo a Ladaria¹⁹, está convencido del valor neotestamentario de la experiencia de la donación recíproca de la Trinidad donde aparece el Padre como fuente y origen de la Trinidad, por eso recomienda como parte del proceso hermenéutico necesario y regulativo (referido al uso de la analogía) establecer la correspondencia entre escritos neotestamentario y especulativo, para ilustrar el contenido de la revelación misma²⁰.

De consecuencia, la teología tiene la tarea a partir de la revelación, precisar en el discurso sobre la unidad de Dios no como esencia autónoma, sino como bien lo ha entendido Santo Tomás, cuando responde a la dificultad teológica anteriormente expuesta lo siguiente: “El nombre de *persona* se dice con respecto a sí, no a otro, porque indica relación; pero no en cuanto relación sino en sentido sustancial, que es propio de la relación hipostática. Por eso dice Agustín que significa la esencia, en cuanto que en Dios esencia e hipóstasis son lo mismo. Pues en Dios no hay diferencia entre *lo que es* y aquello *por lo que es*”²¹. Con tal respuesta se puede encontrar un criterio hermenéutico entre *orden* o *comunidad*, *táxis* o *perijóresis*. Se debe reconocer que desde la perspectiva cristiana existe una nueva comprensión del ser en cuanto a la Trinidad, la misma va referida al pensamiento personalístico. Todo ello hace entender que el trabajo teológico como actividad dinámica y práctica no está lejos de tener significación para la sociedad, por ejemplo, cuando la Iglesia habla de solidaridad.

18 Cf. *Essere e comunione*, 83, 117.

19 «Por ello la doctrina del Padre como fuente y principio de toda la divinidad no puede contemplarse independientemente de la de sus relaciones al Hijo y al Espíritu que lo constituyen, de tal manera que no se le pueden pensar sin estas relaciones. Pero precisamente por ello surge la pregunta: ¿Hace falta para mantener estos principios dejar de lado toda la larga tradición de las procesiones divinas, a partir de la cual se ha desarrollado y profundizado la especificidad del monoteísmo cristiano?» (*La Trinidad misterio de comunión*, 161).

20 Cf. *Essere e comunione*, 118-119.

21 *Summa Theologiae*, I q 29 a. 4.

IV. Una propuesta necesaria

Queda claro entonces que no se puede ignorar la noción de alteridad como propiedad del ser y que ya aparece en la línea de Santo Tomás. De este modo se debe evidenciar la consistencia ontológica de la categoría de relación a través de la articulación o correspondencia entre el *esse ad* y el *esse in*.

Cuando hablamos de *esse ad* nos referiríamos a que el Padre es fuente de las relaciones y por lo acontecido en la economía se sabe que el Hijo es enviado por el Padre (misión del Hijo); cuando se habla de una realidad inmanente se habla de la generación eterna. Al mismo tiempo, la generación no se entiende de un modo meramente diádico, sino que la participación del Espíritu en el orden de la generación expresa la reciprocidad de las relaciones y a su vez la procedencia del Espíritu desde el Hijo, tal como lo muestra la historia de Jesús (misión del Espíritu)²².

Cuando hablamos de *esse in* nos referimos a la perspectiva de interacción que de modo sistemático se entendería como la única acción trinitaria por la cual el Espíritu es el Espíritu en un doble efecto de participación: la acción desde el Padre y en el Hijo. El Espíritu brota desde el interno del Padre como su amor en o por el cual el Hijo es generado. En tal comprensión nos aproximamos a ilustrar de un modo simétrico la interacción entre generación y espiración.

Esto último no quiere decir (o no debe comprenderse) como si el Espíritu precediese al Padre y al Hijo. La idea del orden o de la *táxis* por tanto debe mantenerse: el Padre es ingenerado y fuente del Hijo y del Espíritu, el Espíritu procede principalmente del Padre como el amor en el cual el Padre genera al Hijo, pero, a su vez, derivadamente procede del Hijo. Ya el mismo término *espiración* indica el rol de la naturaleza del Espíritu al interno y el orden de la procedencia de la Trinidad.

22 Cf. *La Trinidad misterio de comunión*, 202-203.

Las fórmulas *esse ad* y *esse in* nacen de la ontología y tienen correspondencia con el lenguaje trinitario personalista y bíblico cuando se comprenden interactivamente generación y espiración, por ello asumimos un análisis partiendo de la reciprocidad trinitaria del siguiente modo: *Padre en el Espíritu* y del *Hijo en el Espíritu*. Esta expresión se deduce del documento conjunto greco-católico sobre la procesión del Espíritu del año 1995. Aquí se afirma que “en la plenitud del misterio trinitario son Padre e Hijo en el Espíritu Santo»²³. Tal fórmula se expresa bíblicamente cuando es el Padre quien aparece expresando «yo te he generado hoy» (Heb 5,5; cf. Sal 2,7) y al ser el Hijo el que afirma «yo estoy en el Padre» y en el Espíritu, proclaman «yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30), entonces el Espíritu es la potencia amorosa del Padre y del Hijo. Dicho de otra manera, *el uno está en el otro*. Por ser el Espíritu Santo la unidad hipostática de Dios (como lo explica Durwell), el Espíritu une absolutamente, pero ser Espíritu del Padre no es lo mismo que ser Espíritu del Hijo. Él está al inicio y al término de la acción trinitaria, como un flujo y reflujo simultáneo. Dios al crear sale de sí, como un movimiento en el que Jesús es enviado al mundo (cf. Jn 10,36). En el mismo movimiento de salida también vuelve: “Salí del Padre y he venido al mundo; ahora dejo el mundo y vuelvo al Padre” (Jn 16,28). Esa unidad de movimiento acontece por el Espíritu, quien uniendo no elimina lo múltiple²⁴.

4.1 Padre en el Espíritu

La fórmula *Padre en el Espíritu* nos referiría, por ejemplo, al *relato del bautismo* en el que se expresa el descenso del Espíritu sobre Jesús, unido a las palabras del Padre: «Este es» (Mt 3, 17), «Tú eres mi Hijo amado» (Mc 1,11), «Tú eres mi Hijo, el amado; en ti me complazco» (Lc 3,22). Existen aquí tres cuadros importantes de descripción de la paternidad. *El primero* va indicado a partir de la idea del espíritu creativo

23 Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, “Las tradiciones griega y latina referente a la procesión del Espíritu Santo, *Diálogo Ecuménico*, No. 105 (1998): 139-150 (148).

24 Cf. F. X. Durrwell, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale* (Roma: Paoline, 1985), 178-180.

de Dios en el simbolismo de la paloma, este símbolo se parangona con el revoloteo del espíritu de Dios del que habla Gen 1, 2-3 en el principio de la creación del mundo. Dios como Padre de Jesús pone en marcha la recreación del mundo a partir de su Hijo por el Espíritu. El Espíritu-aliento (*ruah*) a través del cual Dios expresa su palabra creadora y que ha estado en los profetas es a su vez el mismo Espíritu que exhala su Hijo-Palabra. Es en el Espíritu en el que Dios Padre eternamente ha habilitado a su Hijo para ser su Palabra.

En el *segundo* cuadro, el Padre expresa en el descenso del Espíritu su amor o complacencia por el Hijo, el Espíritu que conforma al Hijo en la tierra, haciéndole en su humanidad dócil al Padre. Esto lo conforma como Hijo al interno de la Trinidad, es decir, es amado eternamente por el Padre. En el *tercer* cuadro, en el bautismo de Jesús, se demuestra que es el Padre de quien, desde su inmanencia, procede el Hijo; se constituye entonces el Padre como Padre en el Espíritu. El Espíritu al confirmar a Jesús como el amado testimonia al Padre como el amor.

En tal cuadro se muestra una perspectiva de interacción donde la única acción trinitaria por el cual el Espíritu es el Espíritu en un doble efecto de participación: la acción desde el Padre y en el Hijo. El Espíritu brota desde el interno del Padre como su amor en o por el cual el Hijo es generado. En tal comprensión, se ve un modo simétrico de interacción entre generación y espiración tal como lo explica Weinandy: *The Spirit (...) conforms the Father to be the Father for the Son and concurrently conforms the Son for the Father*²⁵.

4.2 Hijo en el Espíritu

Cuando hablamos de la fórmula de *Hijo en el Espíritu* referimos la inseparabilidad del Hijo y del Espíritu, un Dios único en el Espíritu²⁶,

25 Cf. T. G. Weinandy, *The Father's Spirit of Sonship: Reconceiving the Trinity* (Clark-Edinburgh: T&T, 1995), 73.

26 Cf. *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, 179.

es decir, el Espíritu es una persona en dos, en cuanto que el Espíritu es el Espíritu del Padre y del Hijo. Esto último no excluye la comprensión de una *taxis* trinitaria, en ese sentido se comparte la idea de que el «Espíritu Santo es consecutivo a la relación entre el Padre y el Hijo»²⁷. El reconocimiento de la trinitariedad no excluye la existencia de dos polos en el misterio trinitario, «el Padre que engendra y el Hijo engendrado»²⁸, y tal polaridad se realiza en el Espíritu.

En consecuencia, la Trinidad no puede entenderse según el esquema donde el Padre engendre al Hijo por un lado y el de la espiración del Espíritu en otro lado²⁹. Para una superación de la comprensión meramente diádica debería considerarse una presencia simultánea del Espíritu. Solo así al hablarse de la primera persona se podría definir con mayor claridad la paternidad, a su vez, por esta comprensión simultánea se define el engendramiento del Hijo³⁰.

En este camino de interpretación de la Trinidad el Espíritu se sitúa tanto al principio como al final del movimiento trinitario, tal como se conoce en la economía. El Espíritu está al inicio y al final de todas las cosas (cf. Gn 1,2; 2,7; Ap 22,17), está en el inicio de la vida del primer hombre y en el despertar del último día (cf. Rom 8,11), está al inicio de la vida de Jesús en su encarnación (cf. Lc 1,35), en su ministerio (cf. Lc 4,18.21), en el culmen de su resurrección (cf. Jn 3,5), en el espacio de la historia es aún presente. Sin embargo, se debe entender a su vez que el hecho de que se contemple al Espíritu al comienzo y al final no significa que Él es el principio y el final. El Padre es el principio y todo se cumple en el Hijo, a su vez el Espíritu se reconoce como plenitud de todo lo que procede y se cumple³¹.

27 Cf. F. X. Durrwell, *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999), 98.

28 *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu*, 98.

29 Cf. *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu*, 97.

30 *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu*, 80.

31 Cf. *Lo Espíritu Santo alla luce del mistero pasquale*, 36-38.

Por esa razón, que el Espíritu sea la tercera persona no quiere decir que sea la última y es aquí donde se combina la *táxis* con la reciprocidad, es decir, reciprocidad circular: el Espíritu es consecutivo, pero a su vez establece la relación entre el Padre y el Hijo³². Cristo dispone del Espíritu, lo da (cf. Jn 4,14; 20,22) en el mismo poder en el que Él es Señor (cf. Mt 11,27). Él da lo que ya está en Él y al darlo permite unir a los fieles a Cristo y al Padre: «Jesús da el Espíritu en el que es el Hijo, dándose y haciendo del fiel su propio cuerpo»³³. Aun en esta respectiva de circularidad se reconoce un orden: «Jesús da el Espíritu, pero el Padre es la fuente»³⁴.

Debido a todo lo expuesto, concluyo afirmando lo siguiente desde el punto de vista del método: *primero*, hemos evidenciado en la fórmula propuesta que el *esse ad* lleva hacia el *esse in*. El hecho que el Espíritu proceda del Padre y del Hijo no contradice que en el Espíritu el Padre y el Hijo estén uno en el otro tal como lo refiere la doctrina de la *perijóresis*; tampoco la doctrina clásica de las procesiones atenta contra la plena comunión de las mismas. Comunión no es igualitarismo, indistinción de las personas o identidad sin distinción. Si algo nos enseña el misterio trinitario es la unidad en la diversidad, idea-fuerza para estos tiempos de comprensión eclesiológica sobre el tema de la sinodalidad.

Segundo, también el estudio adecuado y crítico del misterio trinitario en la ciencia teológica nos coloca como primera exigencia superar la fragmentación teológica; la teología siempre ha crecido entre la encarnación del lenguaje conceptual, la reacción y la regulación estructural. Se debe tener en cuenta como primera línea metodológica el horizonte de la *reciprocidad*, así pues, el dogma debe estar al servicio de las Escrituras y a su vez la Escritura al servicio del dogma. También la experiencia del estudio del misterio trinitario nos lleva a considerar una segunda línea metodológica: ésta nos lleva a encontrar la unidad no solo en el análisis crítico de los enunciados, sino en la visión de fe y de

32Cf. *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu*, 99-100.

33 *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu*, 126.

34 *Jesús Hijo de Dios en el Espíritu*, 126.

eclesialidad de las diversas teologías existentes en la tradición eclesial, tanto del oriente ortodoxo como en el occidente católico-romano. Solo así es posible evitar las fragmentaciones unilaterales. Precisamente la sobreabundancia del misterio trinitario nos lleva a reconocer las insuficiencias del lenguaje, ninguna analogía agota el misterio mismo, por ello el mejor compromiso teológico sería la fe misma en su crecimiento y hacia ella está nuestro servicio como teólogo. Recordemos que el misterio trinitario será ante todo un misterio para adorar.

Espíritu en el mundo. Rahner, lector de santo Tomás de Aquino

Spirit in the World. Rahner, Reader of Saint Thomas Aquinas

Mario Di Giacomo¹

Resumen: En este trabajo revisamos tanto el texto rahneriano *Espíritu en el mundo* como algunas de las críticas que se le han hecho, varias de ellas bastante radicales. Llevaremos a efecto el análisis de santo Tomás, leído desde Rahner, para comprender la articulación que el teólogo alemán ha elaborado en *Espíritu en el mundo*, tal vez forzando demasiado la barra para hacer ingresar a santo Tomás en los altares de la Modernidad, algo que Heidegger negó en su momento. Haremos nuestra la hipótesis de que los trabajos teológicos del autor alemán, posteriores a *Geist in Welt*, significan una continuación de su primitivo trabajo filosófico, una profundización y esclarecimiento de su propio pensamiento. En este marco de comprensión, “espíritu” implica una facultad que, desbordando el mundo, es capaz de conocer lo metafísico, o sea, lo metafísico llega a ser conocido dentro del mundo y no puede ser conocido sino dentro de él.

Palabras clave: Intuición, espacio y tiempo, metafísica, antropología tomista, filosofía de la subjetividad, Tomás de Aquino, Karl Rahner.

Abstract: In this paper, we review both Rahner’s text, *Spirit in the World*, and some of the criticisms that have been leveled at it, several of them quite radical. We will analyze Saint Thomas, read from Rahner’s perspective, to understand the articulation the German theologian has developed in *Spirit in the World*, perhaps pushing the bar too far to admit Saint Thomas into the realms of modernity, something Heidegger denied at the time. We will hypothesize that the German author’s theological works, subsequent to *Geist in Welt*, represent a continuation of his earlier philosophical work, a deepening and clarification of his own thought. Within this framework, “spirit” implies a faculty that, overflowing the world, can know the metaphysical; that is, the metaphysical becomes known within the world and can only be known within it.

Keywords: Intuition, Space and Time, Metaphysics, Thomistic Anthropology, Philosophy of Subjectivity, Thomas Aquinas, Karl Rahner.

1 Mario Di Giacomo es profesor titular de las cátedras Filosofía Medieval I y II y Filosofía Política I y II en la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). También es profesor titular de las cátedras de Filosofía Antigua, Filosofía Medieval y Filosofía Social y Política I y II en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER). Fue director de la Escuela de Filosofía de la UCAB, profesor del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar y profesor en el Instituto Pedro Francisco Bonó, la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra y del ISFODOSU (Santo Domingo, República Dominicana).

Introducción

En este trabajo revisamos tanto el texto rahneriano *Espíritu en el mundo* (*Geist in Welt*) como algunas de las críticas que se le han hecho, varias de ellas profundamente rabiosas. Llevaremos a efecto el análisis de santo Tomás, leído desde Rahner, para tratar de comprender desde nuestra perspectiva la feliz (o infeliz) articulación que el teólogo ha elaborado en *Espíritu en el mundo*, tal vez forzando demasiado la barra para hacer ingresar a santo Tomás en los alteres de la Modernidad. Haremos nuestra la hipótesis de que los trabajos teológicos del autor alemán, posteriores a *Geist in Welt*, significan una continuación de su primitivo trabajo filosófico, una profundización y esclarecimiento de su propio pensamiento. Lo anterior asume como válida la lectura que hace Mercant Simó de Rahner, así como las posturas de Cornelio Fabro y del cardenal Siri al respecto. En otros términos, leeremos a santo Tomás desde las afirmaciones hechas por Rahner sobre el *Doctor Communis* desde una óptica que puede calificarse de modernizante, por la presencia *vivant* de los términos kantianos en *Espíritu en el mundo*.

Rahner cursó Filosofía en Pullach, aquí estudió detenidamente a Kant y al neoescolástico Maréchal, y Teología en Valkenburg (Holanda). Viaja luego a Friburgo para doctorarse en Filosofía bajo la tutela de Honecker, pero la tesis, base de *Geist in Welt*, fue rechazada por Honecker, quien la encontró poco tomista². Heidegger había sido en realidad su maestro en Friburgo, quien influyó profundamente en su pensamiento, junto a Kant y Maréchal. La tesis rechazada fue publicada en 1939 con el título *Geist in Welt* (*Espíritu en el mundo*). En 1936 se doctora en Teología en Innsbruck y desde 1937 enseña allí Teología Dogmática. En 1964 pasa

Es autor varios libros, capítulos en libros colectivos y artículos en revistas especializadas en Filosofía y Teología. Una parte de este texto fue leída 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.

2 Cf. "Rahner, Karl", https://www.mercaba.org/Rialp/R/rahner_karl.htm

a la Universidad de Munich, y en 1967 a la cátedra de Dogmática de Münster, donde se jubiló en 1972. Karl Rahner, después del Concilio Vaticano II, se convirtió en el *princeps novorum theologorum* gracias a su metafísica tomista del conocimiento. Sus críticos, por su parte, aducen que tergiversa la gnoseología tomista identificando en el hombre el ser, el conocer y el ser conocido. Desde semejante perspectiva crítica de la metafísica del conocimiento rahneriana, el autor alemán, pese a la profusión de citas de la obra tomista en *Geist in Welt*, no deja de ser un moderno ni se aleja demasiado de una forma de idealismo absoluto, convirtiéndose en un *deformator* del pensamiento tomista, un *deformator thomisticus*³.

I. “Espíritu” (Geist)

La obra *Espíritu en el mundo* es un estudio tributario de los trabajos de Pierre Rousselot y Joseph Maréchal. Ella busca retroceder hasta el mismo santo Tomás, pero no para hacer arqueología de su pensamiento, sino para acercarse a los problemas de la filosofía del siglo XX⁴, hundiendo su mirada en la cosa misma, es decir, en la filosofía de santo Tomás. Quien tenga la impresión de que el estudio de Rahner está condicionado por la filosofía moderna da en el clavo, quien crea que algunas fórmulas empleadas sean de raíz kantiana no dejará de estar en lo cierto, así lo reconoce el mismo autor. En el trabajo “espíritu” implicaría una facultad que, desbordando el mundo, es capaz de conocer lo metafísico: lo metafísico llega a ser conocido dentro del mundo y no puede ser conocido sino dentro de él. El mundo es, en consecuencia, punto de partida de la experiencia humana, pero no su punto definitivo de llegada. La aporía se hace patente: si la experiencia del mundo es el fundamento del conocimiento metafísico y, por eso, no existe ninguna intuición metafísica, entonces no se ve cómo el conocimiento podría trascender el espacio-tiempo al que se aplica. La

3 J. Mercant Simó, “Los equívocos filosóficos de Karl Rahner”, <https://cidesoc.com/2018/03/25/los-equivocos-filosoficos-de-karl-rahner/#comments>

4 Cf. K. Rahner, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino* (Barcelona: Herder, 1963), 11. En lo sucesivo, EM.

intuición (*imaginatio*) aprehende el objeto en su mismidad, dice Rahner⁵ y si la *imaginatio tempus et continuum non transcendit*, entonces el pensamiento quedaría anclado en lo sensible, *quod patet esse falsum*, responde Tomás. No poseyendo el conocimiento humano una intuición metafísica propia, debe mantenerse entonces sobre el fundamento que aporta la *imaginatio*, la intuición sensible. El problema, según Rahner, es constituir una metafísica que descansa sobre el plano de la intuición, que “sólo tiene lugar dentro del horizonte del espacio y del tiempo”⁶, es decir, ¿cómo el *intellectus* puede poner distancia entre él y el cuerpo pasivo por el que recibe las intuiciones sensibles, a fin de esculcar algo más allá del mundo, rebasando su propia frontera finita sin llegar a ser, empero, un *intellectus angeli*, capaz de intuiciones intelectuales totalmente separadas de la mediación del cuerpo?

Hay unidad esencial entre el *corpus passibile* y el *intellectus*⁷, afirma Rahner, no obstante, el problema radica en la posibilidad de trascender la *imaginatio* sin poseer la facultad intelectual que poseen los ángeles. La respuesta, dice Rahner, se encuentra en “la idea-límite de un *intellectus intuitivus*”⁸. Al intelecto se le asigna el conocimiento de la *quidditas rei materialis*, así, pues, la quiddidad queda adscrita al intelecto, no a los sentidos, es decir, la mismidad objetual entregada por la intuición encuentra en la quiddidad una abstracción, un nuevo grado de conocimiento, que no se encuentra en el plano intuitivo. Por consiguiente, la quiddidad es algo más que la cosa presentada en el plano intuitivo⁹. Por usar la terminología rahneriana, el conocimiento se apoya siempre en un “sobre qué” al que siempre se refiere y éste es sólo aprehensible en el *phantasma*¹⁰. El sentido aprehende el singular objetivo, *particulare autem apprehendimus per sensum*, entrega lo otro a partir de sí mismo, o, en la particular jerga

5 Cf. EM, 42.

6 EM, 44.

7 EM, 47.

8 EM, 53.

9 Cf. EM, 57.

10 Cf. EM, 59.

rahneriana, la sensibilidad en cuanto ser cabe sí es su ser cabe lo otro¹¹, su disposición cognoscitiva es estar fuera de sí con el fin de admitir lo otro, sólo es sí mismo entregando lo otro, mientras que la intelección se apoya en este sobre qué dado, pero se despega de él, no permanece unida a él como ocurre con la sensibilidad. La trascendencia del saber, según Rahner, no se da en la sensibilidad, unida en sí con el afuera del mundo, sino en el intelecto, que trasciende el “sobre qué” entregado por la sensibilidad, superando de esta manera el aquí y ahora, aunque se halle implantado en el aquí y ahora, condición de la vida presente, vida terrena.

El hombre es pregunta, ente menesteroso que se abre al mundo en la forma de la interrogación. El ser humano pregunta por el ser en su totalidad o, como indica Rahner, es ese ente “que tiene que preguntar por el ser”¹². Implantado ya en el ser, no puede sino interrogar al ser e interrogarse desde el ser. La teología tomista no huye de esta disposición esencial, sino que se hace desde la pequeñez del mundo, partiendo de la humildad de la *imaginatio*¹³. *In statu praesentis vitae* la teología tiene que hundir sus raíces en este mundo, en el aquí y ahora del momento terreno, aunque tienda a una dimensión superadora de éste. En sus respectivas diferencias, sensibilidad e intelecto no pueden reducirse el uno al otro, pero encuentran su puesto cognoscitivo en una unidad ordenada. Al definir al hombre como aquel que interroga al ser en general, Rahner llega a la conclusión de que el “conocer es la subjetividad del ser mismo”¹⁴, por lo tanto, resulta indiscutible la unidad entre ser y conocer, entre cognoscente y mundo. La relación intencional (o intencionalidad) implica desde siempre el vínculo entre un sujeto y algo distinto de él. Pero la distinción entre uno y otro se atempera en la intelección, o sea, cuando se hacen uno en el conocimiento el intelecto y aquello que entiende: *convertendo se ad phantasmata* el sujeto produce la *species*, el conocimiento intelectual de un ente. De allí Rahner extrae la

11 Cf. EM, 61.

12 EM, 74.

13 Cf. EM, 78.

14 EM, 85.

siguiente conclusión, para algunos un poco escandalosa: “lo conocido es siempre el ser del cognoscente”¹⁵. Suprimida la materia, lo mismo vienen a ser inteligencia y lo entendido.

¿Se pierde entonces el ser desde el cual el entendimiento, a través de la sensibilidad, parte, o el ente sigue regulando el proceso subjetivo que produce la intelección, la *species*, el universal, el concepto? Efectivamente, siguiendo a santo Tomás, *anima quodammodo est omnia*¹⁶, mas si el giro antropológico se radicaliza, el proceso de conocimiento termina por apoyarse fundamentalmente en el sujeto cognoscente, más que en el ente al que éste se encuentra abierto. Por consiguiente, el primado del ser queda relegado a un segundo plano en virtud de un primado antropológico que recibe a lo otro según las condiciones del sujeto y de sus potencias cognoscitivas. Desde la óptica de Rahner, el hombre se entiende a sí mismo porque lo otro de sí, el mundo, es su *obiectum proprium*, ergo, el hombre es cabe sí y se comprende a sí mismo en virtud de que admite aprioricamente este ser otro en una receptividad constitutiva. Por su menesterosidad el hombre es paradójicamente riqueza de ser¹⁷, apertura a eso otro que lo fecunda y le conduce a la autoconciencia, por eso el hombre, ente que interroga el ser es llevado a preguntarse por su propio conocimiento, “y toda pregunta por su conocer es (...) la pregunta por este único conocer”¹⁸.

II. Anticipación del Infinito en lo finito

Según el cristianismo, el hombre se ordena al conocimiento de Dios y realiza su propio ser en relación con Él. Según Rahner, el hombre se halla a horcajadas sobre el Infinito a medida que se abre a lo finito, presuponiendo un cumplimiento antropológico sin orientarse al

15 EM, 86.

16 Tomás de Aquino, *Suma teológica* (Madrid: BAC, 1959). Se abreviará ST. La *Suma contra los gentiles* se abreviará SCG (Madrid: BAC, 1967). Para esta nota tenemos: ST I, q. 84, a. 3, ad 2; ST I, q. 14, a. 1; ST I, q. 16, a. 3; SCG, I, c. 44; SCG, II, c. 47.

17 Cf. EM, 92.

18 EM, 92.

conocimiento explícito de Dios, o suponiendo que el conocimiento implícito de Él en toda aprehensión finita basta a los fines humanos, como si lo natural bastase para abreviar de lo Sobrenatural y la Revelación se tornase en Palabra superflua. Según Rahner, la anticipación (*Vorgriff*) finita sobre el *esse* entendido *absolute* implica la apertura y anticipación del *Esse absolutum*: hay, pues, una coafirmación en el espíritu cuando dice algo acerca del ser finito. En otras palabras, el carácter trascendental, apriorístico, del *Vorgriff* implicaría, en consecuencia, una apertura infinita al ser, tanto al ser contingente o finito, como al Ser Absoluto o necesario. Sabemos que para santo Tomás el ser precede al pensar, el trascendental Ser tiene prioridad sobre el trascendental *Verum*, entonces,

*l'ontologia precede logicamente la gnoseologia, in quanto le cose sono conosciute perché esistono e non viceversa. Secondo la critica fabriana, Rahner ha esattamente negato ciò, affermando la priorità del verum sull'ens e cercando di subordinare l'essere della metafisica al trascendentale moderno della conoscenza, che egli chiama Vorgriff, parola con cui indica l'a priori conoscitivo presente nell'uomo*¹⁹.

La verdad sigue al ser, no el ser a la verdad, *verum consequitur ens*. Rahner subjetivizaría en demasía el proceso por el cual hay unidad entre sujeto y objeto en el seno de aquél, es decir, la recepción del mundo se da de acuerdo con las condiciones propias del receptor (*secundum modum patientis*²⁰), pero hay que cuidarse de la prava afirmación por la cual se asevera que dicha unidad es primera y fundamental, porque ello recalaría en el olvido del ser. La unidad como trascendental primario indicaría que al ser se lo envuelve en la faja estrecha del pensamiento, retirándole su propia palabra. Más bien, por el contrario, “el mundo es en sí un sistema inteligible que se revela a sí mismo en el entendimiento reflexivo. Se trata, pues, de que el sistema se impone al entendimiento, y no de que éste imponga uno a los fenómenos”²¹. Como resultado, *l'unità-identità [tra intelletto e oggetto conosciuto] di cui parlano Aristotele e san*

19 M. Gagliardi, “La Critica di Cornelio Fabro al Pensiero Filosofico di Karl Rahner e alcune Conseguenze Teologiche”, *Angelicum*, No. 94 (2017): 709-740 (714).

20 Cf. ST I, q. 84, a. 1, resp.; SCG, II, c. 55.

21 F. C. Copleston, *El pensamiento de santo Tomas* (México, FCE, 1976), 55.

*Tommaso non è ontologica primaria, come vuole Rahner, ma ontologica secundaria*²². Tras las huellas de Kant, Rahner habría diluido el primado del ser en función del primado trascendental de la unidad del sujeto, cuya afección se ve problematizada en términos metafísicos, ya que el vacío del sujeto y la desconocida lejanía de la cosa en sí impiden la postulación de un fundamento real del mismo sujeto. La kantiana es esencialmente “una teoría de la experiencia, no del ser en toda su amplitud. Con ello no hace Kant sino seguir las exigencias del moderno principio de inmanencia. En cuanto tal, la teoría kantiana de la experiencia adopta la forma de una síntesis (*Zusammensetzung*). Consiste ésta en la acción unificante (*conjunctio, Verbindung*) que el entendimiento realiza por medio de sus conceptos sobre la multiplicidad de los datos del sentido...”²³.

A nuestro juicio, aunque Rahner siga la estela de la doctrina kantiana, sin embargo, no puede renunciar, a Dios gracias, a una concepción más sustancial del sujeto que piensa, vale decir, más que postular un sujeto lógico dotador de unidad a lo múltiple intuido (síntesis), la síntesis rahneriana no puede eludir la concepción de un tipo de sujeto para el cual la síntesis ya viene obrada en el mismo ser y en sí mismo en cuanto que ente real. Por lo tanto, la anticipación *a priori* de lo finito y de lo Infinito en el sujeto cognoscente rahneriano evoca y convoca lo real, ora lo real entitativo *extra animam*, ora el sujeto aún sustancializado de la metafísica clásica. Pero como la anticipación finita no puede ser colmada de veras por medio de las cosas creadas, el autor supone que dicha anticipación anuncia aquello que sí puede colmarla, esto es, el Ser Absoluto de Dios. Dios viene a ser conocido -de alguna manera- por el espíritu humano radicado en el mundo,

en la anticipación; el *Vorgriff* es la anticipación del Ser Absoluto de Dios. Desde esta tesis gnóseo-ontológica del *Vorgriff*, Rahner definió al hombre como Oyente de la palabra, como una *potentia oboedientialis*, ya que el mismo hombre tiene ‘algo así como un ‘oído’ o capacidad de oír una posible revelación de Dios’.

22 Gagliardi, La Critica di Cornelio Fabro al Pensiero Filosofico di Karl Rahner, 723.

23 J. Prieto López, “La persona en Kant”, *Espíritu*, LIX, No. 139 (2010): 117-142 (120).

Posteriormente, Rahner extremó su postura, desarrollando las teorías de la fe implícita y de los cristianos anónimos. Esas teorías heterodoxas acaban convirtiendo al hombre en *locus revelationis*, relativizando, en consecuencia, la misión *ad gentes*, la necesidad de la Revelación o del bautismo para alcanzar la Salvación²⁴.

Esta lectura entra en conflicto con la de Rahner, primero, porque la importancia de la subjetividad siempre se refiere al ser que la configura, y, segundo, porque no es tematizable Dios como lo son los objetos comunes y corrientes. De allí que la precomprensión de Dios en el plano de la inmanencia es siempre relativa e insuficiente, incluso para el creyente (el ateo y el agnóstico se desentienden de semejante asunto). La orientación a Dios no se estanca en el mero plano cognoscitivo, sino que debe abrirse al mundo de los afectos, es decir, amo, soy amado desde algún lugar, sea finito, sea Infinito, luego existo. Pero amo, en principio, a los seres finitos que *in concreto* padecen y, a la par, representan el rostro sufriente de Cristo. No se lanza el sujeto *in primis* a la comprensión

24 J. Mercant Simó, “La cuestión del ser en la *metaphysica cognitionis* de Karl Rahner”, *Espíritu* LXIV, No. 150 (2015): 245-268 (261). La tesis de los cristianos anónimos -es la hipótesis de Mercant, con la que coincidimos- es una de las consecuencias teológicas más directas de *Espíritu en el mundo*. En lo que no estamos de acuerdo es que esa tesis sea errónea, consecuencia de la metafísica antropológica de Rahner. En “La metafísica del conocimiento de Karl Rahner. Análisis de *Espíritu en el mundo*” (Tesis doctoral, Universitat Abat Oliba, 2017) el mismo Mercant, p. 770, indica, parafraseando a Cornelio Fabro lo siguiente: “Esta peculiar teoría de los cristianos anónimos —según Fabro— es una consecuencia de su *metaphysica cognitionis* de inspiración maréchaliana, en donde el saber atemático del hombre (*Vorgriff*) implica un conocimiento transcendental y a priori de Dios”. En otra publicación dice Mercant: “Para Rahner, el espíritu (*Geist*) está orientado aprioricamente hacia el ser en general (*Sein überhaupt*), identificado con el ser absoluto de Dios, de modo que el espíritu, afirmándose a sí mismo, afirma implícitamente a Dios”. J. Mercant, “Karl Barth, el teólogo del Dios «totalmente otro»”, InfoCatólica [en línea] 29-10-2018, <http://www.infocatolica.com/?t=opinion&cod=33455>. Para quienes dudan de la estrecha continuidad entre la obra filosófica temprana de Rahner, además de a Fabro y a Mercant, remitimos al lector a las opiniones de Gagliardi y el Cardenal Siri. El primero tiene la impresión de que Rahner desarrolló su teología como *un'applicazione ai temi della fede della sua filosofia esistenziale e trascendentale* (p. 739). Gagliardi cita a este respecto las palabras de Siri: el nexo entre las obras filosóficas juveniles y la producción teológica del autor es bastante claro, puesto que *La concezione del soprannaturale necessariamente legato alla natura umana è chiaramente posta da Karl Rahner sin dagli anni '30. Nella sua tesi "Geist in Welt" presenta nettamente questa concezione del soprannaturale non-gratuito. Dopo venti anni, le proposizioni sono state ampiamente sviluppate* (p. 739, nota 79).

abstracta de Dios y a partir de allí se realiza el vínculo con Él. El mismo Rahner ha comprendido los riesgos de disolver lo sobrenatural en lo natural, desenlace inevitable de ese presunto **cristianismo anónimo**, incapaz de reconocer la fisura entre aquéllos, así como el “salto” que implica la Gracia santificante. Pero no deja de ser cierto, a su vez, que el cristianismo anónimo es cristianismo, al menos en sus vísperas, así sea parcialmente, porque Dios se expresa a sí mismo en la finitud que lo revela, pues si no lo hiciera, ¿de qué Dios se estaría hablando?

Sabemos que hay objeciones al cristianismo anónimo de Karl Rahner, debido a que tales cristianos quedan sujetos a un campo de fuerzas del cual descuella una verdad inevitablemente impersonal²⁵, sacrificando así la intimidad misma del cristianismo y de la relación personalísima con Dios: el cristiano así entendido carece de volición por su mismo cristianismo, es decir, un preciso e impreciso talante de su personalidad cae sobre él sin actividad voluntaria de su parte. Es cristiano sin querer serlo; se orienta a la salvación incluso sin quererlo. En consecuencia, la anonimidad de la que habla Rahner derivaría en una despersonalización del cristiano, empero, ser persona, en este ámbito, no puede significar solamente no prescindir de tomar libremente posición sobre la verdad, sino que la persona es esta persona, con su nombre de pila y su biografía, por lo general libremente asumida²⁶ (el hombre como *dominus sui actus*). Del lado divino, tenemos una despersonalización similar, pues el Dios al que apunta una voluntad sin voluntad es un Dios sin nombre, un Dios anónimo, no el Dios de Abraham, no el que encarna en forma humana históricamente delimitada, con un nombre preciso, el de Jesús de Nazareth. No es ya la mutua interpelación entre Dios y hombre lo que da forma a este ser creado (no sé si Dios queda modificado en la multitud de interpelaciones humanas), lo que cuestiona su carne concreta. La genérica escucha entre Dios y hombre no puede superar el plano de la impersonalidad de las operaciones que los vinculan. El hombre anónimo interpela a un Dios anónimo; el Dios anónimo no

25 Cf. F. Renzi, “Crítica a la visión rahneriana de la fe”, *Persona y Cultura*, No. 17 (2020): 103-124.

26 Cf. Renzi, Crítica a la visión rahneriana de la fe.

interpela al hombre concreto en la concreción propia de su nombre. Hay hombres y hay un Dios, interpelándose en el plano neutro de la existencia, dejando de lado el testimonio que se nos deja en el texto revelado. Por otra parte, la actividad humana se encuentra vinculada a la acción divina, de lo contrario, creación acabada e inacción humana con respecto a la salvación harían nulo el paso del hombre por su mundo. La orientación escatológica del cristianismo católico no es amiga de la inacción antropológica, sino de la cooperación de lo finito con el mismo plan divino, pues, como escribe san Agustín, *qui ergo fecit te sine te non te iustificat sine te*²⁷. Tocamos aquí “la vinculación de la libertad con la llamada de Dios en orden a la salvación que Él nos ofrece”²⁸.

Berger, en su presentación del estudio del padre Cavalcoli sobre Rahner, muestra un tono fuertemente crítico, fiel a la doctrina católica. Cuando está en juego el amor por la verdad y la Iglesia no se debe temer disolver mitos peligrosos por el bien de las almas y por el progreso de la teología. Rahner es de los teólogos que participaron en la renovación teológica promovida por el Concilio Vaticano II. Rahner sostiene que su intención radica en la necesidad de una actualización teológica que sirva para comunicar al hombre moderno el mensaje permanente del Evangelio, ayudando a la Iglesia a salir de su ombligo medieval y barroco. El intento es obligatorio para cualquier teólogo. Sin embargo, según Berger, Rahner no lo logra. La teología católica anterior al Concilio presentaba una gran fidelidad al pensamiento de santo Tomás, mediando una polémica excesiva con el pensamiento moderno, desatendiendo ciencias humanas y ciencias naturales. Rahner buscó remediar estos defectos, pero cayendo en el exceso opuesto, gracias a un profundo asentimiento al pensamiento moderno, en especial, al de Kant, Hegel y Heidegger. Rahner ha hecho muchas sugerencias positivas en el campo teológico: espiritualidad, forjamiento de un catolicismo moderno, ecumenismo. Mas, en los años postconciliares, ha progresivamente abandonado las referencias a santo Tomás para arraigar su pensamiento

27 *Sermo* 169, XI, 13.

28 W. Romo, “La conciencia moral, mediación personal de la salvación”, *Teología y vida*, 42, No. 1-2 (2001).

en el idealismo trascendental alemán. Semejante idealismo pierde de vista la discontinuidad entre finito e Infinito, de modo de incorporar aquél en éste y viceversa. Su pensamiento relativiza los conceptos dogmáticos, favorece una mística gnóstica y elimina los límites entre naturaleza y Gracia. También, tiende a suprimir la trascendencia divina en función de la autotrascendencia humana. Al concebir al hombre como tensión hacia Dios, hace incomprendible el sentido del pecado y de la redención (von Balthasar), relativiza la ley moral natural, pues el ideal moral es una experiencia trascendental atemática y preconceptual común a todas las religiones, incluido el cristianismo (los cristianos anónimos).

No obstante la estima que lo acompaña, en realidad Rahner disminuye la importancia del fundamento sobrenatural y dogmático propio de la Iglesia²⁹. Su lenguaje aparentemente tradicional en realidad posee un sentido gnóstico-idealista. Se hace evidente en Rahner una minimización *dei dogmi con vaste conseguenze. Questi vengono intesi come “un possibile” ma “non come l’unico possibile” modo di esprimere la dottrina cristiana*³⁰. La doctrina de la Iglesia, según este teólogo, *non può essere assolutizzata*³¹. Rahner suprimiría lo *specificum christianum*³². ¿Cómo es que Rahner no fue condenado por la Iglesia? Porque muchos no advierten el fondo de su verdadero pensamiento. Pero la Iglesia ya ha condenado sus errores cuando, por ejemplo, censuró el ontologismo, el idealismo y el panteísmo. Desde esta óptica, Rahner no es un maestro, menos aún un maestro que ha sustituido a santo Tomás de Aquino. La Iglesia no ha condenado a Rahner, pero no lo ha tampoco alabado, a diferencia de lo que ha hecho con Ratzinger, Congar, de Lubac, von Balthasar y Maritain. En términos coloquiales, si antes del Concilio se disparaba

29 Cf. D. Berger, *Introduzione allo studio di D. Berger del padre Giovanni Cavalcoli, O.P.*, Il fumo di Satana. Nuovi studi su Karl Rahner—Commiato da un pericoloso mito, <https://anticattocomunismo.wordpress.com/2012/12/11/nuovi-studi-su-karl-rahner-commiato-da-un-pericoloso/> 11-12-2012.

30 Berger, *Introduzione allo studio di D. Berger del padre Giovanni Cavalcoli*.

31 Berger, *Introduzione allo studio di D. Berger del padre Giovanni Cavalcoli*.

32 Berger, *Introduzione allo studio di D. Berger del padre Giovanni Cavalcoli*.

demasiado a la derecha, después se disparó demasiado a la izquierda. Es menester recuperar, por consiguiente, lo que era válido en la teología preconiliar, vinculándolo a lo bueno que vino luego, Rahner incluido, pero liberándolo de su falsa renovación. A lo mejor ahora si se apunta al centro, pero un centro jamás tibio, es decir, un centro que ame lo extremo, sin incurrir en una ofensa a las Escrituras³³.

El mundo, según la crítica hecha a Rahner, no sería un conjunto de entes extramentales, o sea, de entes creados. Pareciera que aquello que se encuentra *extra mentem* no tiene suficiente importancia si se lo compara con el mundo que es el resultado de la construcción del sujeto que está en el mundo como espíritu. Es decir, el mundo se espeja en el lustroso fondo de la conciencia humana y ésta se constituye a sí misma desde ese reflejo. No estaría lejos, entonces Rahner de una lectura demasiado moderna del pensamiento de santo Tomás, lectura según la cual el mundo carece de su propia autonomía metafísica y su constitución como “algo en cuanto que algo” le vendría dada tanto por las facultades del sujeto, entiéndase inteligencia y voluntad. Pero si el mundo es una construcción arbitraria del sujeto, entonces la metafísica de santo Tomás estaría a una notable distancia de la metafísica del conocimiento que Rahner, siguiendo en ello a Maréchal, pretende erigir. No es poca cosa afirmar que el hombre está en el mundo y en el tiempo, que posee una condición adverbial y que en estado de naturaleza caída jamás podrá estar en sí plenamente. Mas renunciar a una autonomía metafísica que refleja una teología de fondo, una teología fundamental, resulta poco convincente a la hora de tocar los puntos álgidos del pensamiento tomista. No me resulta criticable el esfuerzo rahneriano por modernizar el pensamiento tomista, con la condición, desde luego, de no dejar de hablar de santo Tomás mientras ese esfuerzo se realiza: que lo primero es el ente y no el espíritu, aunque el espíritu se convierta, de algún modo, en *lumen* del ente, aunque, en términos cristianos cada ente es ya su propia luz.

33 Cf. Berger, *Introduzione allo studio di D. Berger del padre Giovanni Cavalcoli*.

III. El giro antropológico rahneriano

Demasiado moderno para algunos, el giro antropológico de Rahner (*antropologische Wende*) no hace justicia al primado del ser tomista en la medida en que indaga primero por las estructuras *a priori* del sujeto teológico implícitas en la apertura de éste al mundo. Sin embargo, dice Rahner, no hay ninguna traición teológica en el giro antropológico que propone, pues, primero, asume la concepción marechaliana según la cual hay una percepción previa del ser (*Vorgriff*) que supone en última instancia -como *terminus ad quem*- la realidad de Dios; segundo, el giro antropológico de la teología no anula el teocentrismo característico de la vida cristiana, porque el análisis centrado en el sujeto incorpora la alteridad de la finitud como parte de la autoconstitución del mismo sujeto, finitud que supera el autocentramiento del sujeto que, *in extremis*, se sabe desbordado por una realidad divina que la *abstractio* finita no agota de ninguna manera.

La condición anticipante del ser humano al conocer implica que en cada conocimiento limitado se da algo así como la presencia del ser Absoluto, de allí la dinámica inescindible de una condición antropológica que no se satisface con cada conocimiento finito, sino que siempre está más allá de él. Por ende, el conocimiento o presunta autoposesión de la que se acusa a esta especie de filosofía de la conciencia no es mera gnoseología, porque en sus cimientos se encuentra una realidad fundante a la que estamos dinámicamente orientados. Es la experiencia trascendental del límite, límite que no puede colmar el ímpetu de una dinamicidad que va tras su propio origen. La dificultad que surge en este contexto está en la diferencia ontológica que subyace al movimiento del espíritu, abierto al ser en general. Si el espíritu se orienta al conocimiento finito, no se ve cómo daría el salto a una región superior de realidad, a menos que ésta ya esté contenida en la dinámica que mueve *a priori* al espíritu. Pero quizás lo que mueve al espíritu, su dinámica íntima con respecto a lo finito es la experiencia trascendental del límite, *hoc est*, la experiencia por la cual todo límite finito se percibe psicológicamente superable e insatisfactorio en la medida en que existe una constitución ontológica que va *a priori* hacia aquello que la finitud no puede satisfacer.

Todo aquello que no da cumplimiento al horizonte trascendental, vale decir, todo objeto finito, el mundo como conjunto de objetos, queda, por así decir, por detrás de ese horizonte, como nuncio devaluado de lo que sí le daría cumplimiento. Existe, por consiguiente, una suerte de *a priori* que anticipa aquello que no se da de inmediato a la aprehensión cognoscitiva, no por nihilización de la finitud, sino porque el papel de ésta radica en ser-con la anticipación, en constituirse en víspera de aquello que lo supera de forma inconmensurable.

El espíritu se encuentra, así, impulsado por un doble movimiento, el que reclama la finitud y el que, por obra de la finitud, lo abre a la esperanza de otro mundo. Para usar una expresión de Rahner, el hombre pendula entre la inmanencia y la trascendencia, entre lo inmediatamente dado y aquello que la inmediatez anuncia siendo su mediación. Rahner ha incorporado en el sujeto un apriorismo que permite al hombre abrirse a su mundo y, en la medida en que éste se abre, intuir las primicias del Otro. Un dinamismo fundamental al que la finitud no da jamás cumplimiento es acuciado de continuo por una presencia-ausencia a la que el espíritu atiende: el Ser se anuncia en el ente, en el *habens esse*, el ente revela y guarda el Ser. La nihilización no es pues posible, porque según la analogía del ser la una no puede ser sin la otra, la una es el producto inevitable de la otra. “En consecuencia, es “posible y legítimo (*können-dürfen*) no interpretar la trascendencia como una trascendencia a la nada”³⁴; asimismo, la misma finitud, aun si incorpora en sí devenir, no anuncia una nihilización total.

Ahora bien, ¿no se provocará una especie de nostalgia antropológica en cuanto que el espíritu no se colma con la inmediatez finita, aunque espiritualice lo sensitivo³⁵, y, tampoco, con la mediatez infinita, ya que aquello que colma nunca podrá ser aprehendido por las mallas conceptuales del ser finito que cada uno de nosotros es? El esfuerzo dual del espíritu parece dejarnos en el horizonte de una melancolía

34 F. Berríos, “El yo como “espíritu” (*Geist*) en la antropología de Edith Stein y de Karl Rahner”, *Teología y Vida*, 58, No. 1 (2017): 109-128 (123).

35 Cf. EM, 263.

incurable, aunque anuncie la maravilla de las maravillas, la beatitud encontrada al fin en la *visio Dei*. Pero tengo la impresión de que éste no es sólo un déficit del discurso rahneriano, sino un desenlace del discurso cristiano en general. La anticipación, anticipa la plenitud de un determinado en sí, pero, al mismo tiempo, nuestra incapacidad de comprenderlo. Lo infinito, que ha concedido determinación metafísica a lo finito, dotándonos de las facultades para aprehenderlo y superarlo, no nos da la capacidad ontológica de superar en términos positivos los límites que nos circundan. Es decir, aunque Él posibilite la negación de la plenitud de cualquier inmediatez (para salvarnos de la idolatría), el horizonte trascendental que constituye al sujeto finito no está concebido para superar positivamente la finitud en el sentido de abarcar el ser en su plenitud, el *Esse* que funda todo lo que no es Él mismo. Por eso, al mismo tiempo, sonrisa y lágrimas se dan en el análogo de Dios con respecto al magnífico Separado. Lo que puede afirmarse de Dios, según la teología negativa, es que Él no se encuentra en el mismo nivel que los objetos finitos y que, entonces, hay un ser cuya plenitud debe hallarse más allá de lo que la finitud resume como tal. Quizás “Con ello se afirma, finalmente y con la misma necesidad, a Dios como “el ente de la absoluta ‘posesión del ser’ (*Seinsbabe*). No es que la anticipación ponga a Dios como objeto del espíritu, pues aquella es solo condición de posibilidad del conocimiento objetual”³⁶, sino que la anticipación anuncia una Realidad que es plenamente autoposesión de ser, imposible de darse en términos humanos.

Se supone que la anticipación concibe, sin concebirlo plenamente, una Realidad absoluta, plena de sí misma, que no requiere de nada ni para existir ni para ser, pero no veo por qué la remisión de esa insatisfacción trascendental tenga que ser necesariamente Dios y no, por el contrario, otro objeto que supere ontológicamente lo dado espaciotemporalmente y, al mismo tiempo, nuestra propia capacidad de captarlo. O que, simplemente, nos quedemos en un complejo

36 Berríos, El yo como “espíritu” (*Geist*) en la antropología de Edith Stein y de Karl Rahner, 124.

dinamismo del espíritu que no atiende sino a sí mismo, sin un objeto real que pueda darle acabamiento, apuntando a una *res ignota*. Ahora bien, si el discurso apunta a que justamente esa anticipación trascendental tiene como objeto una realidad que es plenitud de ser, entonces la Revelación (algunos dirán una “revelación natural”) está contenida implícitamente en el horizonte que no encuentra satisfacción en los objetos comunes. Por otra parte, se dirá que el *no* a lo finito que ocurre en cada anticipación no es una negación de lo finito en cuanto tal, sino su afirmación en la medida de una sobreafirmación de aquello que lo funda, crea y le da sentido. Entonces, no únicamente aquí se filtran la dimensión revelada y el estatuto creyente, sino la doctrina de la analogía del ser y el conjunto de trascendentales. Para ser enfáticos, no puede ni debe haber algo así como la nihilización de lo finito y el simple encumbramiento de lo Infinito. Respetando el orden ontológico, custodiando el lugar impreciso para nosotros en que Dios tiene su sede, es en el orden finito (mundo, historia, tiempo) donde el hombre recibe el mensaje. Es en la humildad de nuestro mundo donde escuchamos su Palabra, como Palabra revelada, pero también como Palabra insertada en las cosas, porque Ella, la Palabra, llegó a este mundo antes que las cosas. O con ellas.

Nuestra palabra habla de la Palabra incluso antes de haberla escuchado. Asimismo, Dios no puede revelarse sino en un lenguaje humano, que el sujeto pueda escuchar y comprender. El lugar de la Revelación (el lugar de las revelaciones) implica que el hombre hallará a Dios, *in primis*, en los vestigios del mundo. Su condición de espíritu, que señala la superación del límite finito, no niega el lugar, este lugar que no sacia su dinamismo, en que el ser humano encuentra su apertura hacia Dios, la extraña continuidad entre finito e Infinito. Y porque no lo sacia, y justamente porque no lo sacia, es, paradójicamente, su lugar. De aquí se desprende que lo propiamente humano de la trascendencia hacia el *esse absolutum Dei* señala el *locus* de un movimiento: ser espíritu finito (algo así como infinitud finita) arraiga en principio en la finitud de la que da cuenta y en segundo lugar en la infinitud que ella anuncia. Pero no hay anuncio, ni anticipación, ni llamado ni interpelación sin la «“forma concreta” (*bestimmten Weise*) en que el espíritu finito actúa lo que

es»³⁷. Y actúa lo que es y se da lo que no es (porque es más que ser finito) porque mundo y objetos anuncian otro mundo. Por eso el espíritu tiene que encontrarse con el mundo material, no para ser espíritu, porque esencialmente lo es, sino para actuarse como tal, porque operativamente no lo ha sido. De la respuesta a esas operaciones surge la conciencia de que el espíritu siempre está más allá de donde efectivamente está. Y no está donde presume que debería estar: “el ser humano es espíritu como acontecimiento que se da en el mundo material (...) y en la historia (...). Materialidad e historicidad constituyen el núcleo del “lugar” de dicho acontecimiento...”³⁸, sin agotar al espíritu en ellas, ya que su verdadera actualidad se da en la dimensión gratuita a la cual se accede por medio de la Gracia.

La modernización de Tomás, mediando la noción de espíritu, reconfigura una antropología cristiana que, manteniendo la importancia del sujeto personal, afín a la tradición moderna, se hace firme en la disposición humana de sólo autoafirmarse como tal solamente si se pasa por el mundo (los otros), anunciando o anticipando al Otro. Solamente lo Otro y los otros hacen posible al sí mismo, su centramiento cabe concebirlo a partir de sus sucesivos y siempre incompletos descentramientos. Únicamente la otredad constituye un cabe sí, por lo tanto, el conocimiento, la unidad entre ser conocido y sujeto cognoscente, supone una metafísica que propicia la formación de dicha unidad. La *res extra animam* suscita, en consecuencia, el acogimiento del sujeto. Sin la metafísica como contexto trascendental, el yo aparecería como vacío, una fortaleza vacía y una pura nada, incapaz de permitir al yo formarse en cuanto yo.

Como diría Maréchal, en cada unidad conocida, en cada esencia recibida en el modo de ser del pensamiento, se anticipa de alguna manera la Unidad absoluta que funda las unidades derivadas, derivando

37 Berríos, El yo como “espíritu” (*Geist*) en la antropología de Edith Stein y de Karl Rahner, 125.

38 Berríos, El yo como “espíritu” (*Geist*) en la antropología de Edith Stein y de Karl Rahner, 125.

acaso en lo que será la teoría rahneriana del cristianismo anónimo, la afirmación atemática y no plenamente consciente de Dios en cada acto de conocimiento. En cada acto de conocimiento finito se afirma implícitamente a Dios (o Dios se afirma a sí mismo en cada acto de conocimiento finito). En palabras de santo Tomás, *Omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*³⁹. Todos los agentes que conocen, conocen a Dios implícitamente en cualquier cosa conocida. Para suprimir la excesiva distancia entre naturaleza humana y Gracia, Rahner se entrega al inquietante esfuerzo de demostrar que en su dinámica intrínseca el ser humano se encuentra ya siempre orientado a Dios y escucha de alguna manera, en este mundo, su Palabra. Al estar orientado más allá del mundo, dentro del mundo, el hombre mismo es el acontecimiento de una revelación, una revelación, empero, incapaz de agotar el misterio divino⁴⁰.

La apertura a la Infinitud radica en la ilimitada apertura del ser humano al ser en general y, como consecuencia de ello, al Ser Infinito, en la medida que no hay forma de colmar el apetito antropológico por el ser en su totalidad (*Sein im Ganzen*). Por decirlo de otra forma, si el hombre no se encuentra ya siempre más allá de todo límite finito, no puede hacer ninguna experiencia del Infinito. *Ergo*, el Infinito mismo, ya situado *quodammodo* en el mundo, regula las operaciones dinámicas del agente finito. Por eso, la quietud del *a priori* antropológico anticipante no proviene de las cosas creadas, sino de un origen sin origen, de una Realidad no fundada: “Sólo una realidad infinita puede ser el cumplimiento definitivo del hombre”⁴¹. Como resultado de la analogía del ser, el sujeto no tendría por qué ser plenamente consciente de tal afirmación. Incluso un no-creyente sería un cristiano que se desconoce en tanto que tal. Lo que se da a la conciencia en sentido finito le entrega más de lo que aparentemente le entrega. Le entrega lo que finitamente

39 *De veritate*, 22, a. 2 ad. 1.

40 M. Schulz, “La necesaria mediación filosófica de la fe y de la teología según Karl Rahner”, *Estudios Eclesiásticos*, 80, No. 313 (2005): 325-338 (327).

41 Schulz, *La necesaria mediación filosófica de la fe y de la teología según Karl Rahner*, 337. Quizás sea ésta la reinterpretación rahneriana de la doctrina de la *analogía entis*.

pueda ser concebido de Dios. Así como somos amados siempre desde otro lugar y no primeramente desde nosotros mismos, la analogía del ser arrebatada a la finitud de su autofundación absoluta. Y así con todos los trascendentales concebidos por el pensamiento tomista. No creo que Rahner no dé esto por sentado, haciendo caso omiso de la composición analógica del ser creado.

IV. ¿Inmanentismo antropológico?

¿Tiene importancia que la afirmación finita sea implícita y atemática con relación a Dios? El creyente remite su relación con el mundo a una relación primera e inobjetivable. El no-creyente prescinde de dicha remisión. Desde una óptica principalmente moderna, el pensamiento no-creyente no intenta afincarse sobre las huellas teológicas dejadas en el mundo, al contrario que el creyente, eterno perseguidor de huellas e imágenes. Las teofanías, usando la expresión de Erígena, nada dicen a un no-creyente, ni siquiera que son justamente eso, teofanías, mientras que el creyente no puede prescindir de la dualidad de dimensiones en las que ya habita. En todo caso, el no-cristiano es ya desde siempre cristiano, aunque lo niegue o no lo sepa, y en cada juicio finito admite ya siempre una dimensión sobrenatural, aunque la desconozca. Rahner, él mismo lo dice, querría agradecer a Heidegger el esfuerzo de insertar en la teología cristiana del presente elementos tomados de la filosofía moderna, modernidad difícilmente rebasable en las condiciones actuales del pensamiento filosófico. Como vemos, Rahner lleva demasiada agua al molino de la Iglesia, pues todo hombre es cristiano por definición y la misión institucional es de esclarecimiento de lo que en él se encuentra implícito, lo que parecería disminuir la importancia de las figuras sacramentales al ingresar al cuerpo de Cristo, la Iglesia. Pero, por otro lado, según esta suerte de humanismo cristiano, en Rahner toda la historia humana se resume en Historia de la Iglesia y la Historia de la Iglesia subsume la historia humana. Pero no creo, por mi parte, que se trate de una fe implícita, sino más bien de una condición implícita, que no niega de Dios su condición de Padre de todas las realidades.

Con ello, Rahner se echa encima buena parte de la institución eclesial, porque no se vería claramente cuál es el papel de la Iglesia y de la Revelación en el proceso salvífico. Según esto, en toda afirmación del espíritu finito y en toda autoafirmación que de ella se derive se produce inevitablemente una afirmación del *esse absolutum* de Dios. Pero la afirmación obedece a una jerarquía: la autofirmación humana no se encuentra a la misma altura ontológica que la autoafirmación divina. Por consiguiente, hay una distinción entre Dios y sus criaturas, distinción que comienza con la Creación misma y la analogía que ella despliega. Se critica a Rahner su elaboración de una filosofía de la conciencia, una filosofía inmanentista, pero la pregunta reposa sobre una inquietud de principio. ¿Es el pensamiento tomista objeto de una posible modernización? Heidegger responderá negativamente, pero Rahner acepta la cuestión, la hace suya y establece a través de su obra una conversación entre santo Tomás y la tradición filosófica que nutre al autor alemán. Tomado por ella, será imposible filosofar desde la mediación de la Modernidad y de la Ilustración sin que los conceptos de esas dos figuras aparezcan de manera sobresaliente en la empresa de Rahner. Vale decir, ¿cómo no aparecerían hoy la conciencia y su importancia? ¿Cómo no hacer de ella la mediadora de los fenómenos, pero sin renunciar a la naturaleza que los funda?

Que buscar las condiciones de posibilidad de un fenómeno signifique una deriva antropocentrista indica que Rahner se sitúa en su contexto moderno de un modo adecuado, pero inadecuado para un contexto que radicaliza la autonomía del ente. Para Fabro, empero, el triunfalismo propio de este *immanentismo antropológico*⁴² sustituye la humildad del acogimiento parmenídeo del ente, ya que, sin el acogimiento del ente, de algo en cuanto que algo, del prodigio de que algo simplemente “es”, se hace imposible el pensar. Pero, contra Fabro, hay entes y hay mundo, entes y mundo que se acogen sensible y pasivamente en el seno del sujeto, al cual se le atribuye una condición inmanentista: la antropología

42 C. Fabro, “Karl Rahner e l’ermeneutica tomistica (La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell’antropologia)”, *Divus Thomas*, 74, No. 4 (1971): 423-465 (424).

cerca con sus leyes todo aquello que hace presencia subjetiva. Según Rahner el hombre es *Geist*, espíritu, porque se abre al Infinito Absoluto, al infinito positivo que es Dios en su apertura a la infinitud negativa dada en la experiencia interminable del mundo. Esto es, el hombre es *capax Dei* en la medida en que es *capax entis*. Ahora bien, santo Tomás distingue entre la demostración de la existencia de Dios (*an sit*) y el qué esencial de lo divino (*quid sit*). Los textos de Dionisio están a su servicio para conjurar la angustia que genera en el ser humano el conocimiento finito, que sí trabaja mediante la abstracción de lo inteligible, y no puede sino actuar mediante la abstracción de lo inteligible, partiendo de lo sensible. Este horizonte establece un principio de conocimiento no aplicable al horizonte Infinito, donde se opera mediante la reflexión sobre las cadenas causales finitas. Pero hay que salir del horizonte finito para pensar sobre aquello que *ut causa* lo hace posible. Pero si Dios no es objeto de abstracción sensible, la decisión de Tomás se orienta hacia el principio neoplatónico del exceso (*per excessum*) o mediando la *via remotionis*, es decir, la teología superlativa que no deja de acordar un solemne espacio a la negación y, acaso, a su triunfo.

Si bien Dios no queda encerrado por el poder de concepto alguno, el principio de semejanza actúa entre causa y efectos. Hay una relación causal según la cual el efecto muestra algo de su causa, aunque no la agote en él. El exceso de la Trascendencia indica un *plus* de realidad que ningún conocimiento finito es capaz de colmar. La semejanza debe acarrear consigo la afirmación de una mayor desemejanza. En el caso de Dios, la vía negativa introduce el no de la finitud en la afirmación absoluta del sí Divino. Dice el sí mediante el no, guardándolo en su penumbra, porque no se accede al Ser en su totalidad, sino a lo que el Ser ha expresado desde partir de sí mismo según un principio de analogía. Sin embargo, la crítica a la antropología trascendental de Rahner asume que el autor alemán ha concebido el *intellectus agens* como apertura al mundo, apertura que guarda en sí el conocimiento de las ciencias, la naturaleza y la historia, incapaz de justificar el paso hacia el Absoluto, es decir, que el espíritu sea *capax Dei*. Este salto hacia el Absoluto no se deriva de las premisas según las cuales el hombre se orienta al Infinito abriéndose, primero, a su mundo finito, porque el *esse spirituale* del hombre se halla

apriscado por las condiciones del espacio-tiempo, a la materialidad, mientras que la realidad divina no lo está; segundo, porque el encierro en la subjetividad decanta la imposibilidad de reconocer efectivamente aquello que se encuentra *extra animam*. Encerrado en la subjetividad, el *Dasein* aparece como intrínsecamente finito, sostiene Fabro, por lo tanto, *quel passaggio all'Assoluto è un «salto» ingiustificato, causato forse da un rimorso teologico*⁴³. Sin embargo, el *remordimiento teológico* asume para sí algo indebido, no el que el entendimiento capte algo de Dios en cada objeto finito, sino que, tal como indica Gagliardi, el entendimiento *toma vuelo* de inmediato hacia la intuición de lo divino, en vez de permanecer, Rahner, en el plano de la analogía del ser. La cita completa de semejante salto es la que sigue: *Qui non si tratta affatto di ripercorrere per via analogica la scala degli enti, bensì di “spiccare il volo” immediato, da un ente concreto qualunque, all'intuizione del divino. Per Rahner qualsiasi ente particolare permette simile salto*⁴⁴. En verdad, no vemos claramente el salto del que acusan a Rahner, esa *metábasis eis allo genos*, percibo, sí, una continuidad finito-Infinito, sin que eso signifique negación de la diferencia ontológica entre ambos planos.

Según el pensamiento moderno, el objeto de conocimiento es el acto de conciencia, el objeto generado a partir de unas condiciones de posibilidad lógicas o formales (trascendentales), que anticipan el conocimiento, pero se verifican cuando éste se da efectivamente. Rahner habría disuelto la metafísica en antropología, incapaz de comprender que la aprehensión del ente incoa el pensamiento, renunciando así al fundamento propiamente real de lo existente. El pensar del comienzo no es un acto de conciencia, la unidad entre sujeto cognoscente y sujeto conocido, sino la *ratio entis*, es ésta la que golpea a la inteligencia. El ente es el *primum cognitum*, esto es, que en cada aprehensión objetiva debe estar ya implicado objetivamente el ente como principio de posibilidad. Es el ente objetivo, el ente *extra animam*, lo que acucia al alma a ir tomando conciencia de sí misma la toma de conciencia del sujeto es

43 Fabro, Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica, 443.

44 Gagliardi, La Critica di Cornelio Fabro al Pensiero Filosofico di Karl Rahner, 729.

progresiva y supone una realidad metafísica que es externa a él. Es éste el *capovolgimento immanentistico del tomismo*⁴⁵ según Fabro, el giro de la metafísica hacia la antropología (*pace* Fabro). Dice Fabro que Rahner no puede ni comprender ni admitir que el ente en cuanto ente es aquello que acucia al alma a tomar conciencia de sí, pero el ente en cuanto ente es siempre una realidad *extra animam*, más que una autocerteza del sujeto que se sabe uno con el objeto, desembocando el pensamiento de Rahner en una filosofía de la conciencia, al Yo pienso que acompaña todas las representaciones. Rahner ha obliterado que la *apprehensio entis* constituye el primitivo *Anfang* del pensar, sea pensar el objeto, sea el pensar que vuelve a sí mismo reflexionando sobre su acto cognoscitivo del objeto. El orden ontológico funda el orden gnoseológico: la *ratio entis* da pábulo al movimiento de la inteligencia, directo sobre el objeto, o mediado por éste al volver ella sobre sí misma.

Rahner, insiste Fabro, ha invertido la prioridad que comenzaba en la *ratio entis*, insistiendo en la *ratio subiecti*, olvidando la primacía del ente actual y de la verdad en él inscrita, haciendo causa con la autoconciencia del sujeto como actividad, si no primera, sí que primordial⁴⁶. Da la impresión de que Rahner no quiere pensar dejando atrás a Kant y su idealismo trascendental: la actualización de Tomás pasaría, pues, por la transformación de la sustancia en sujeto o, mejor todavía, por el análisis de un sujeto centrado en la *conversio ad phantasmata*, es decir, dando relevancia a las operaciones del sujeto, pero -pensamos nosotros- sin suprimir el momento de la metafísica, del *ens reale* y de la dependencia

45 Fabro, Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica, 444.

46 *A differenza dello Ich denke überhaupt di Kant, che resta estrinseco alla connessione dei dati di esperienza, il cogito ens di Tommaso si compie all'interno della sintesi di esperienza e pensiero nella quale l'atto di essere (esse) è fondante insieme la presenza in atto del reale e la realtà di verità del giudizio e della perfezione del reale* (557). Al yo vacío, moderno, se contraponen el *prius* actual del *esse*; si el sujeto piensa lo pensado es porque lo pensado ha partido ya desde una actualidad en la cual el entendimiento se afina para poder pensar un algo en cuanto que algo: el ser es el comienzo del pensamiento, éste no puede partir de sí mismo en una suerte de *ex nihilo* cognoscitivo para el cual la conciencia es todo y el ser real una enorme incógnita. Así que el entendimiento no puede ser la fuente de la cual se derive el *esse*, pues sólo el ser actual *contiene virtualmente ogni attualità, anche quella del conoscere (verum) e dell'amare (bonum)* (555). C. Fabro, "Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico", *Angelicum*, 60, No. 4 (1983): 534-558.

del pensamiento con respecto a éste. Radical en su crítica, Fabro afirma lo siguiente: *Il compito costitutivo del conoscere non è perciò diretto all'afferramento della verità dello ens nei suoi principi ultimi, conoscitivi (primi principi) e costitutivi (essentia-esse, sostanza-accidenti...), ma alla progressiva presa di coscienza che il soggetto fa di se stesso. È questa la reditio subjecti in seipsum: cioè l'Io trascendentale*⁴⁷. Conforme a santo Tomás, *Primum in conceptione cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu*⁴⁸. También: *primo in intellectu cadit ens*⁴⁹. O lo que es lo mismo, lo primero que cae en el intelecto es el ente, una actualidad que se topa con la actualidad de un sujeto que conoce. Una actualidad estimula la otra, generando así el inicio de la inteligencia (momento derivado, que Rahner habría privilegiado). Pero sólo es cognoscible (e interpelante) aquello que se encuentra en acto, no importa que sea un acto imperfecto, pues en el mundo sublunar toda la realidad es entitativamente imperfecta: solamente aquello que se encuentra en acto puede ejercer algún tipo de causalidad sobre una tercera realidad. Porque algo *es* caemos en cuenta de una presencia⁵⁰, y de ese silencio primero vamos saliendo en función de la “primacía noética del *ens*”⁵¹, de su condición naturalmente pensable. Algo ilumina en cuanto presencia actual el entendimiento. Su luz actual lo interpela para ser objeto de un abordaje cognoscitivo, más allá de la pura presencia, condición necesaria para la posterior aclaración epistémica.

Desde el punto de vista propiamente tomista, en el conocimiento humano se da un doble acto, un acto primero y primario de conocer la esencia de las cosas materiales y el acto segundo por el cual entiende que entiende algo, por ejemplo, una piedra. El conocimiento espiritual, según santo Tomás, no decanta en un conocimiento perfecto y exhaustivo de lo conocido, porque aquél comienza en el conocimiento de las cosas materiales. Y el hombre, es, él mismo, corporal y espiritual:

47 Fabro, Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica, 444.

48 *I Sent.*, 1, 3, 3

49 *In Metaph.*, I, 2.

50 Cf. R. T. Caldera, *La primera captación intelectual* (Caracas: IDEA, 1988), 52.

51 Caldera, *La primera captación intelectual*, 27

*ex spirituali et corporali consistit*⁵². Por consiguiente, aunque el sujeto que conoce se hace uno con lo que conoce en el acto de conocer, dicho conocimiento es incompleto e imperfecto, por la potencialidad implícita tanto en el agente como en el objeto. Si sabemos algo de Dios partiendo de las criaturas, ese conocimiento está lejos, muy lejos, de abarcarlo tal como el entendimiento abarca la esencia de los entes sensibles. Hay que ir un poco más allá en el espíritu del tomismo para advertir que el conocimiento no es perfecto ni siquiera con respecto a los entes del mundo (nunca hay identidad entre ser y conocer, ya que el entendimiento depende de la sensibilidad), menos aún de las inteligencias desprovistas de materia, menos todavía del Ser que los crea.

V. El olvido del *primum cognitum*, el olvido del ser

El error de Rahner, según sus críticos, radica en que su punto de partida, demasiado moderno, ha sido la identidad entre ser y conocer y la conciencia que de ella se deriva, suprimiendo/disminuyendo la dependencia del *intelligere* con respecto al *esse* que está en su base, o sea, poniendo sordina justamente al realismo ontológico que funda también los distintos niveles de conciencia. Si ello es así, todo lo que ocurre operativamente al interior del sujeto sirve para dar cuenta del mundo, como si el mismo mundo no existiese. En una especie de *monismo ontológico*, citando a Michel Henry, a partir del cual al conocer el sujeto sus propios actos de conocimiento, comprendiese, desde su misma esencia, las demás esencias de los entes mundanos y, de algún modo, precomprende la realidad que las pone en el ser. Desde el punto de vista de la teología que critica a Rahner, es como si se reeditase un idealismo trascendental que tiende a prescindir para siempre de Dios o de reducirlo a un arquitecto inteligente situado tras las cosas. Nos ubicamos hoy entre el desgaste del *esse* y el desgaste del *ego*, la erosión de la metafísica del ser y lo que se ha llamado ‘metafísica del sujeto’, girando hacia un tipo de pensamiento desconfiado de figuras transcendentales y

52 ST, I, q. 75, pról.

de personajes trascendentes. Los sujetos en gran formato tienden a desaparecer, dicen las modas intelectuales contemporáneas, encerradas en academias desconectadas del mundo. Más razonable sería pensar que si alguna vez los sujetos en gran formato desaparecieron, ahora, para bien o para mal, reaparecen en formas bastante groseras, étnicas, teológicas, raciales. Se habla en estos días de un reencantamiento del mundo, del retorno de Dios, de la vuelta de su destierro. De esta guisa, los ángeles custodios jamás desaparecen del todo, reaparecen en ropajes acostumbrados o borran sus nexos con la tradición y con las comunidades de interpretación que han domesticado la opacidad perturbadora de ciertos mensajes. Lo que aparece hoy en el gran teatro del mundo interconectado es una religiosidad silvestre, tocada, seducida y seductora, que asume la literalidad de los textos sagrados, suscitada por violencias culturales defensivas. El resultado es la peligrosa cercanía entre el cáliz y la espada, entre una laicidad erosionada y un poder terrenal que se justifica en la fe. Un integrismo de nuevo cuño se da cita en los distintos ámbitos públicos, espetando, ya sin vergüenza, su gran ignorancia, de las fuentes, de los niveles de interpretación de las Escrituras, de la tradición y del magisterio, a los cuales se saltan olímpicamente. Es una hora dura para la razón ilustrada y la cosmópolis que Kant pensó en el siglo XVIII.

Según otras fuentes, nuestro *locus* es hoy la inmanencia radical, salpicada con la sazón de un nuevo linaje de pensamiento que aspira a la ‘amortalidad’ aquí en el mundo. El posthumanismo sale de sus guaridas para anunciar la muerte de la muerte en el seno del mundo que la ha conocido. Que pronto olvidará. Trascendencia en la inmanencia, inmanencia trascendente (desde luego, para quienes posean medios de fortuna, si efectivamente llega en el contexto de una neohisteria instrumental para la cual se han acabado los límites humanos, los límites de lo humano). La dependencia radical con respecto al ser implica la negación de los excesos de una filosofía de la subjetividad, sin embargo, ¿cómo hacer de santo Tomás un pensamiento vivo sin el diálogo que Kant ha iniciado y que debe incorporarse en la propia doctrina

teológica?⁵³ ¿Acaso una *philosophia perennis* no es un contrasentido si estamos ya siempre situados en un determinado contexto (*Sitz im Leben*)? Desde la óptica antirahneriana, muchas enseñanzas de este teólogo “necesitan ineludiblemente una contundente reprobación por parte del Magisterio, debido a que la Iglesia ha padecido, y aún continúa padeciendo, el hipertrofiado y deletéreo fenómeno del rahnerismo que sigue presente en numerosos ambientes católicos de formación filosófica y teológica”⁵⁴. Otros autores, favorables a Rahner, por ejemplo, Berríos, creen que su pensamiento está signado por “su fuerte grado de enraizamiento en la doctrina tradicional de la Iglesia, a la vez que el carácter novedoso e inculturado de su formulación en el contexto moderno en el que (...) se desempeñó y con el cual quiso dialogar como teólogo”⁵⁵. Asimismo, su articulación conceptual entre Maréchal, Kant y Heidegger es “un intento por resituar la comprensión teológica de la realidad humana –y sobre todo del hombre mismo– como ámbito de las condiciones de posibilidad de dicha relación, lo cual comporta a su vez un replanteo radical, en apertura al pensamiento moderno, de los conceptos de inmanencia y trascendencia y de su mutua relación”⁵⁶.

La agudeza de Rahner ha ejercido una influencia decisiva en la teología católica, pero no al punto de llamarlo un nuevo *Doctor Communis*, semejante a santo Tomás. El diálogo con la modernidad/

53 Nos parece que la intuición de Berríos da en el clavo: “La conciencia moderna comporta así un giro antropológico radical, esto es, la reivindicación principal del hombre como punto de partida de toda pregunta sobre el ser, el conocer y el hacer en el mundo. Una reivindicación, en definitiva, del hombre como sujeto”. La reflexión se hace desde el hombre, comportándose como sujeto que ha adherido a su libertad y comprende que la conciencia del mundo depende de él, aunque el mundo no dependa, *stricto sensu*, de él en cuanto a su *esse*, a su realidad extramental. Pero la armonía entre cognoscente y conocido es llevada a conciencia por aquél, que reflexiona sobre sus actos cognoscitivos y por los *a priori* implícitos en ellos, por ejemplo, la apertura del entendimiento al ser en general. F. Berríos, “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner”, *Teología y Vida*, XLIII (2002): 467-502 (469)

54 Mercant, *La metafísica del conocimiento de Karl Rahner. Análisis de Espíritu en el mundo*, 794.

55 Berríos, *Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner*, 497.

56 Berríos, *Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner*, 500.

contemporaneidad implica hablar desde la propia fe, tal como hicieron san Agustín y santo Tomás, además de otros pensadores de la Iglesia. El nudo de la cuestión radica en si la innovación teológica al proponer diálogos modernos no lleva a una lesión de los propios contenidos dogmáticos, aunque se asuma, como principio hermenéutico que *Deus (est) semper maior*, mayor y superior a cualquier afirmación humana sobre Él. Dicha asunción no debe incurrir en ciertas formas de idealismo que olviden la importancia del *Esse* y de su *Logos*, como tampoco insinuar una inmanencia, o insuperable o autosuficiente. Los diálogos son un compromiso con la palabra y con la razón que en ella asoma, pero no necesariamente connivencia con todos los dialogantes. No creo que sea el caso de Rahner, pero hay críticas que apuntan a su pretendida inmanencia, a su gnosticismo, a su idealismo exacerbado, que han hecho, y hacen, daño a la Iglesia.

Conclusiones

Fui amado, comprendido, alabado y pendí de una cruz.
 Bebí la copa hasta las heces.
 Vi por Mis ojos lo que nunca había visto:
 la noche y sus estrellas.
 Conocí lo pulido, lo arenoso, lo desperejo, lo áspero,
 el sabor de la miel y de la manzana,
 el agua en la garganta de la sed,
 el peso de un metal en la palma,
 la voz humana, el rumor de unos pasos sobre la hierba,
 el olor de la lluvia en Galilea,
 el alto grito de los pájaros.
 Conocí también la amargura.

J. L. Borges, Juan, I, 14, *Elogio de la sombra*

No necesariamente en todo pensamiento que asume a Dios hay presencias metafísicas, sustancias reales, pero en un pensamiento tomista parece imposible prescindir de ellas. Lo que equivale a decir que debe existir una ontología, un *kosmos*, un orden de mundo y una serie jerárquica de términos, una serie que se cierra tanto por arriba

como por debajo, en sentido ontológico. O sea, no existe neutralidad ontológica como suele ocurrir en el pensamiento moderno. Así, pues, Dios no es un mero postulado del pensamiento, ni el pensamiento desea prescindir de Él. Lo que parece arduo es, ciertamente, ensamblar una filosofía bastante afincada en la subjetividad y, al mismo tiempo, vindicar la presencia actual del ser, como realidad antecedente al propio sujeto, es decir, recobrar la importancia de lo real, pábulo imprescindible de las operaciones intelectuales. Es menester, entonces, desde el punto de vista realista (¿ingenuo?), “volver a la presencia, principio del pensamiento”⁵⁷. Principio silencioso del pensamiento que el pensamiento acoge y guarda incluso en la palabra que pronuncia (el mismo *esse*, inscrito en las cosas existentes, es el indefinible que ellas guardan: las pone, en efecto, en el ser, pero la palabra no puede hablar del *esse* tal como habla del *ens habens esse*). Así, el lenguaje metafísico fluye entre dos silencios: entre la presencia inicial de algo que ES y el silencio final orientado al Ser Absoluto de Dios: “La metafísica tomista es mucho más que un discurso sobre el ser, porque en ella el discurso es sólo la expresión de un acto en que el ser se afirma por su presencia antes de ser afirmado por el intelecto”⁵⁸. Dios y su palabra son acogidos en el acontecimiento de realidades que se autoafirman, mientras que el *logos* humano llega rezagado con respecto al silencio de la creación, entendida como un lenguaje primero. La racionalidad de lo real es descubierta, no inventada, está en lo real, más que en el sujeto, que también es un acto, y actuará como causa. La trascendencia de lo real no puede ser confiscada por la mente que la reconoce, sino que, reconociéndola, habla de ella porque el espíritu atiende “a la sollicitación del ser”⁵⁹, consiente a su generosidad⁶⁰. En otras palabras, si se quiere, está a la escucha del llamado de Dios, contenido y obrando íntimamente en las cosas (*ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, (...) sequitur quod Deus in omnibus intime operetur*⁶¹). En ST,

57 Caldera, *La primera captación intelectual*, 94-95.

58 J. Rassam, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino* (Madrid: Rialp, 1980), 39.

59 Rassam, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, 39.

60 Cf. Rassam, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, 90.

61 ST, I, q. 105, a. 5.

I, q. 8, a. 1 también leemos: *Esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest*, el ser es el acto más íntimo y lo más profundo de todas las cosas. Comenta el inolvidable Gilson: “En todos los entes sin excepción, el acto de ser (*ipsum esse*) se encuentra en el corazón de lo que es cada uno de ellos”⁶². El *esse*, entendido como causa universal, expresa tanto origen como dependencia categórica del *ens* con respecto al *Esse*. Dependencia incapaz de agotar al Ser en ningún ente, aunque Aquél quede de alguna manera expresado en los entes. Al inscribir el *Esse* en las cosas creadas, santo Tomás nos da a entender que hay una “presencia intimísima de Dios en las cosas, que tendrá una repercusión decisiva, ulteriormente, en lo que respecta a la operación de las mismas”⁶³. Por decirlo de otra manera, el misterio del *Esse* penetra profundamente en la realidad del *ens*: no hay entidad alguna que no refleje -en su humilde medida- el misterio de Dios. Dios está -y no puede no estar- presente en todo ente y obra en él: actos de un Acto, participando del Ser, los entes reflejan tanto la realidad divina, cuanto su capacidad operativa, entendida como *causa secunda*.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva, una filosofía de la conciencia que quiera acercar a Tomás a nuestro tiempo tendrá que ajustarse en la medida de lo posible a la significación de la autoconciencia en un mundo que nunca es lo que es. El hombre habla del mundo desde su entendimiento, aunque como creyente reconociendo en la realidad, dentro y fuera de ella, un Fundamento absoluto⁶⁴. Es decir, conciencia de la finitud y conciencia en la finitud, abierta al Infinito, porque el hombre existe en esa frontera donde se tocan tiempo y eternidad (*quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis*), y ese horizonte “es el lugar de su determinación y de su destino”⁶⁵. Conciencia desbordada, por supuesto, por lo ontológicamente real, tanto de las cosas existentes *extra animam*, como del Dios revelado y encarnado, porque hacerse carne,

62 É. Gilson, “Elementos de una metafísica tomista del ser”, *Espíritu*, XLI (1992): 5-38 (25).

63 C. Ferraro, “La interpretación del *esse* en el “tomismo intensivo” de Cornelio Fabro”, *Espíritu*, LXVI, No. 153 (2017): 11-70 (57).

64 Cf. EM, 387.

65 EM, 387.

reivindicando el mundo, es otra forma de revelarse. Ciertas afinidades entre cristianismo y helenismo deben tomarse *cum grano salis* en el seno de la Iglesia, no para desconocer una tradición por lo demás secular con la que nos identificamos, por ejemplo, el neoplatonismo agustiniano o, como dice Van Steenberghen, el bautismo de Aristóteles en el siglo XIII, sino para reconocer los elementos cristianos que se separan razonablemente del helenismo: así, pues, ni, de un lado, platonismo radical, ni, del otro, aristotelismo a pie juntillas. No podemos afirmar de manera tajante que haya ocurrido una deshelenización de la filosofía que llamamos ‘cristiana’, sin embargo, a pesar de las semejanzas con la griega y la deuda con ésta contraída, el *Logos* cristiano va a mantener unidos entre sí inmanencia y Trascendencia, cielo y tierra, mundo y su Fundamento. La cruz ciñe a Dios al mundo y lo libera de él. Nunca estuvo el platonismo más lejos de sí mismo que en el *Logos* encarnado.

Homoousios, un término complejo

Homoousios, a Complex Term

P. Juan Antonio Cabrera Montero, OSA¹

Resumen: En este breve trabajo nos centraremos en la cuestión del *homoousios*, el término más significativo del símbolo y el que, ciertamente, será objeto de las más ásperas controversias en los decenios que siguieron a la celebración del Concilio de Nicea (325). En el Primer Concilio de Constantinopla (381) se reafirmará la validez de Nicea y se canonizará de forma definitiva el término ὁμοούσιος, aunque ciertamente un ὁμοούσιος muy diferente a aquel de significado tan ambiguo que firmaron de mal grado y por mandato del Emperador prácticamente todos los participantes en el sínodo del año 325.

Palabras clave: Concilio de Nicea, *homoousios*, *ousia*, hipóstasis, personas, credo niceno, arrianismo.

Abstract: In this brief essay, we will focus on the question of *homoousios*, the most significant term in the Creed and the one that would certainly be the subject of the bitterest controversies in the decades following the Council of Nicaea (325). At the First Council of Constantinople (381), the validity of Nicaea was reaffirmed and the term ὁμοούσιος was definitively canonized, although it was certainly a ὁμοούσιος, with such ambiguous meaning, which was reluctantly signed by virtually all the participants in the synod of 325 at the behest of the Emperor.

Keywords: Council of Nicaea, *Homoousios*, *Ousia*, Hypostasis, Persons, Nicene Creed, Arianism.

1 Sacerdote de la Orden de San Agustín, doctor en Teología y Ciencias Patristicas por el Pontificio Instituto Patristico Augustinianum. Bibliotecario del Augustinianum entre 2005 y 2016, profesor desde 2009, Vicedirector/Rector desde 2016 y Director/Rector desde el año 2024. Es profesor invitado de la Academia Alfonsiana de Roma y profesor encargado en la Pontificia Universidad Lateranense. Este texto es la ponencia leída el 26 de febrero en la Semana Teológica 2025, organizada por el ITER para conmemorar los 1700 años del Concilio de Nicea y los 800 años del nacimiento de santo Tomás de Aquino, *Doctor Communis* de la Iglesia.

I

La Tradición y el Magisterio eclesiástico nos indican tanto la centralidad como la importancia del contenido teológico del concilio de Nicea celebrado en el año 325. Si bien es cierto que fue convocado para resolver diferentes cuestiones que afligían a la comunidad cristiana de los primeros años del s. IV, no cabe duda de que la cuestión arriana fue la que concentró mayor atención. El mismo emperador que convocó el concilio, Constantino, había otorgado el reconocimiento oficial al cristianismo, proclamando la libertad de culto en un rescripto del año 313.²

A diferencia de tantos otros sínodos de la antigüedad cristiana, del primer concilio de Nicea no se conservan las actas. Han llegado a nosotros solamente algunos cánones y el símbolo de fe a través del testimonio de algunas obras y autores contemporáneos.³

El símbolo puede dividirse en dos partes principales. La primera sería una fórmula de fe similar a otras de la época —aunque con matices marcadamente anti arrianos—, la segunda, un anatematismo que condena los aspectos más significativos de la doctrina arriana de la primera época:

«Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas visibles e invisibles. Y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, **generado unigénito del Padre**, es decir, **de la sustancia del Padre**, Dios de Dios, luz de luz, **Dios verdadero de Dios verdadero, generado, no creado, consustancial al Padre**, por medio del cual han sido creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra. Él, por nosotros

2 La bibliografía sobre este tema es enorme, me limito a indicar un volumen que recoge diferentes líneas de estudio más recientes: *El Edicto de Milán: perspectivas interdisciplinares*, ed. por Juan Ramón Carbó (Murcia, 2017).

3 El documento más cercano cronológicamente a la celebración del concilio es la carta que Eusebio de Cesarea escribió a su comunidad, cf. *El Cristo, volume II: testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, a cura di M. Simonetti, (Milano, 1998), 102-113.

los hombres y para nuestra salvación, descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, volvió a subir al cielo y vendrá a juzgar a vivos y muertos. Creemos en el Espíritu santo.

Los que dicen: “**hubo un tiempo en el que no existía**” o “**no existía antes de ser generado**” o “**ha sido creado de la nada**”, o afirman que deriva de otra hipóstasis o sustancia o que el Hijo de Dios es o creado o mutable o alterable, a todos ellos los condena la Iglesia católica y apostólica.»

En esta breve comunicación nos centraremos solamente en la cuestión del *homoousios*, el término más significativo del símbolo y el que, ciertamente, será objeto de las más ásperas controversias en los decenios que siguieron a la celebración del concilio.

II

El término ὁμοούσιος se traduce como “misma sustancia”. El problema, no obstante, consiste en saber a qué tipo de sustancia, οὐσία, se refiere exactamente el texto. Recordemos que según Aristóteles existían dos tipos de sustancia. La primera οὐσία se refiere a la entidad del sujeto o del individuo concreto; la segunda οὐσία, a la esencia o entidad abstracta.⁴

4 Aristóteles, *Metafísica*, libro V, 8, 1017b (Madrid: Gredos, 1970): “Substancia se llaman los cuerpos simples, por ejemplo, la Tierra, el Fuego, el Agua y todas las cosas semejantes, y, en general, los cuerpos y los compuestos de éstos, tanto animales como los demonios, y las partes de estos. Y todas estas cosas se llaman substancias porque no se predicán de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de éstas. Y, en otro sentido, se llama substancia lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; por ejemplo, el alma para el animal. Además, cuantas partes inmanentes hay en tales cosas, limitándolas y significando algo determinado, destruidas las cuales se destruye el todo, como destruida la superficie se destruye el cuerpo, según dicen algunos, y se destruye la superficie destruida la línea. Y, en general, el Número parece a algunos ser tal (pues dicen que, destruido él, no hay nada, y que determina todas las cosas). Además, la esencia, cuyo enunciado es una definición, también se llama substancia de cada cosa. Así, pues, resulta que la substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma y la especie de cada cosa.”

Una pista de interpretación nos la ofrece el propio anatematismo cuando identifica οὐσία con ὑπόστασις. Este otro término significa, literalmente, *lo que está por debajo*, pero no es equivalente, en la filosofía clásica, a la sustancia, para la que Aristóteles emplea el término οὐσία, como acabamos de ver. Es cierto que algunos autores neoplatónicos identifican ὑπόστασις con οὐσία y esto generará, en el cristianismo, una confusión terminológica, motivada por cuestiones culturales, pero también de oportunidad polémica, que complicará la explicación de la doctrina trinitaria. De hecho, el problema provocado por esta identificación entre los dos términos en Nicea se resolvería décadas más tarde en el primer concilio de Constantinopla, del año 381, al menos por lo que se refiere a la doctrina trinitaria. Allí, se definirá la identidad de la única *sustancia* divina, οὐσία, y la distinción de las tres ὑπόστασις, que en Occidente se denominarán *personas*.

Volviendo al término ὁμοούσιος conviene precisar el sentido en el que fue empleado por parte de autores anteriores a la celebración del primer concilio de Nicea y que, por tanto, no responden necesariamente a los criterios establecidos a partir de la crisis provocada por Arrio. Conociendo la pre-historia del término, entenderemos la perplejidad de casi todos los que subscribieron la fórmula nicena, casi todos excepto aquellos que provenían de contextos más monarquianos.

Algunos gnósticos, por ejemplo, lo habían empleado en un contexto antropológico.⁵ Así, los valentinianos afirmaban que el espíritu del hombre —el hombre espiritual— es consustancial al mundo divino del pléroma; que el alma —el hombre psíquico— es consustancial al dios inferior, al demiurgo; que la carne —el hombre material— es consustancial al diablo. También Orígenes, en polémica con Heracleón, gnóstico valentiniano, lo utiliza en este sentido. En otro contexto, sin

5 Para esta sección, cf. L. M. Mendizábal, “El *homoousios* preniceno extraeclesialístico”, *Estudios Eclesiásticos*, No. 30 (1956): 147–196.; cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma: s.n., 1975), 91-93; cf. J. J. Ayán Calvo, “Nicea y el problemático *homoousios*”, en *El siglo de Osio de Córdoba: Actas del Congreso Internacional*, coord. por Antonio Javier Reyes Guerrero (Madrid, 2015), 317-380.

embargo, el propio Orígenes emplea el término ὁμοούσιος en sentido, podríamos decir, *plenamente* niceno. Concretamente cuando indica la *communio substantiae* entre el Padre y el Hijo. El Padre y el Hijo son dos individuos distintos que comparten la misma οὐσία. Por tanto, el Hijo es ὁμοούσιος (*id est unius substantiae*, como glosa Rufino, dando así la impresión de que el término griego estaba efectivamente en el texto de Orígenes) con el Padre.⁶ Conocemos, no obstante, la tendencia de Rufino de normalizar en sentido niceno las expresiones trinitarias de Orígenes, por lo que este testimonio tiene un valor relativo. Sabemos, sin embargo, que Orígenes solía, en polémica con los monarquianos sabelianos, distinguir al Hijo del Padre no sólo por la ὑπόστασις, sino también por la οὐσία y el substrato, ὑποκείμενον, dando incluso a estos dos últimos términos el valor de esencia y substrato individuales. Por tanto, siguiendo a Simonetti y a otros estudiosos,⁷ podemos concluir que la autenticidad de la expresión latina reportada por Rufino como de Orígenes es más que dudosa.

Diferente es el caso del empleo de ὁμοούσιος en el contexto de la polémica de los dos Dionisios.⁸ Sin entrar en el detalle del conflicto entre los dos obispos, de Alejandría y de Roma, podemos concluir que el rechazo por parte del alejandrino del término ὁμοούσιος se debe a dos razones. La primera porque no es un vocablo empleado en la Sagrada Escritura, la segunda, más razonada, por el peligro de ofrecer una interpretación sabeliana, es decir, monarquiana, asumiendo οὐσία en sentido de sustancia individual, es decir ὑπόστασις. Es cierto que, más adelante, para calmar la tensión creada, aceptará el término, aunque

6 Cf. Ilaria L. E. Ramelli, "Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis", *Harvard Theological Review*, 105/3 (2012): 302-350.

7 Por citar solamente uno, cf. X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* (Paris, 2006).

8 Útiles para esta polémica, M. Simonetti, "Aspetti della cristologia del III secolo: Dionigi di Alessandria", *Bessarione*, No. 7 (1989): 37-65, publicado también en Id., *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Roma 1993), 273-297; Id., "Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, No. 22 (1986): 466-469, publicado también en Id., *Studi sulla cristologia*, 208-211. Muy útil también A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)* (Salamanca, 1997), 312-325.

precisando que οὐσία se refiere a la sustancia, a la esencia genérica, para evitar precisamente una interpretación sabeliana: el Padre y Cristo pertenecen a la misma esencia, esto es a la misma naturaleza, divina, de la misma manera que un padre y su hijo poseen la misma naturaleza, es decir, pertenecen al mismo género humano. Encontramos, por tanto, una aceptación de ὁμοούσιος muy condicionado a ciertos contextos y siempre explicado en sentido antimonarquiano.

En otro polémico episodio preniceno, la cuestión de Pablo de Samosata, el término ὁμοούσιος vuelve a ponerse en el centro de la discusión entre las diferentes partes. La controversia que suscitó el caso se volvería a reavivar en la segunda mitad del s. IV cuando los detractores del ὁμοούσιος niceno recordaron que el término ya había sido condenado precisamente en el sínodo de Antioquía que había condenado a Pablo de Samosata.⁹

Celebrado Nicea, el primer autor que nos informa sobre el ὁμοούσιος tal y como se había presentado en el concilio fue, como quedó dicho anteriormente, Eusebio de Cesarea en una carta dirigida a su comunidad. Ofrece algunas noticias históricas importantes, pero nos interesa la presentación de cómo fue recibido el término entre los padres conciliares:

«7. Tras haber expuesto esta profesión de fe, nadie pudo replicar, sino que en primer lugar, nuestro propio emperador amado por Dios afirmó que era exactísima. Declaró que él mismo pensaba así e invitó a todos a aprobar la profesión de fe, confirmar la doctrina y estar de acuerdo con ella, añadiendo solamente el término “consustancial”, que él mismo interpretó diciendo: “Se diga que el Hijo es consustancial no según lo que sucede en los cuerpos, y que él ni por división ni por cualquier tipo de

9 De entre la abundante bibliografía sobre el tema, destaco P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios: estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III* (Roma, 2004). *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 87.

separación tuvo subsistencia del Padre. De hecho, la naturaleza inmaterial intelectual e incorpórea no puede estar sujeta a lo que sucede a los cuerpos».¹⁰

Será Atanasio de Alejandría el que se ocupe de rehabilitar, sin gran entusiasmo por el término ὁμοούσιος, el contenido doctrinal de Nicea.¹¹ De hecho, el problema de fondo, de nuevo, era la explicación del término οὐσία, que podía dar lugar a una interpretación de tipo monarquiana imposible de aceptar por gran parte de la tradición alejandrina, y no solamente ésta. La base teológica de Atanasio sería más tarde perfeccionada por la teología capadocia de Basilio y de los dos Gregorios.¹² Aunque resumida, por motivos de tiempo, la historia del debate sobre el ὁμοούσιος fue larga y dolorosa para la comunidad cristiana del s. IV. Se crearon diferentes facciones que o bien se oponían, o bien ignoraban o bien intentaban buscar una explicación ortodoxa a esa consustancialidad que Constantino había impuesto en Nicea seguramente aconsejado por la tendencia más monarquiana de los participantes en el concilio del año 325.¹³

La conclusión de tanta polémica se produce, como hemos recordado anteriormente, en el primer concilio de Constantinopla. En este segundo concilio ecuménico del año 381, por una parte, se reafirmará la validez de Nicea y, por otra, se canonizará de forma definitiva el término ὁμοούσιος, aunque ciertamente un ὁμοούσιος muy diferente

10 Sigo la edición ya citada de *Il Cristo, volume II: testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, 107. Más adelante, en esa misma carta, Eusebio se preocupa por aclarar que el término ὁμοούσιος ha de ser entendido en sentido antimonarquiano, cf. 9 y 12.

11 En numerosos pasajes de su obra, pero en modo especial: Atanasio, *Sobre los sínodos*, introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández (Madrid, 2019, Fuentes Patrísticas, 33).

12 Serán los que propicien la solución trinitaria en el concilio de Constantinopla del año 381.

13 Sobre los diferentes grupos, homeousianos, anomeos y homeos, además de los nicenos y veteronicenos, cf. M. Simonetti, *La crisi ariana*.

a aquel de significado tan ambiguo que firmaron de mal grado y por mandato del emperador prácticamente todos los participantes en el sínodo del año 325.¹⁴

14 Para una síntesis sobre la teología de los padres capadocios, E. Prinzivalli y M. Simonetti, *La teología de los primeros cristianos (siglos I al V)* (Madrid, 2021), 235-271.

Recepción de los Evangelios por el Concilio de Nicea y algunos elementos de su influencia en la teología

Reception of the Gospels by the Council of Nicaea and some Elements of its Influence on Theology

P. Manuel Antonio Teixeira S., SCJ¹

Resumen: La fe trasciende la mera aceptación intelectual de doctrinas; no se reduce a un ejercicio gnoseológico de verdades abstractas. La fe es encuentro personal con Jesús y, a través de Él, con el Padre. Sin embargo, creer va más allá de la memoria: implica el encuentro auténtico con hombres y mujeres, el diálogo con culturas afines y diversas, el deseo de ofrecer lo mejor de nosotros mismos y la disposición para acoger lo mejor del otro. Precisamente porque la fe no se agota en la memorización de doctrinas ni en un asentimiento meramente intelectual o en un intimismo piadoso, los cristianos han debido discernir siempre qué es lo que Dios espera de cada época, para así anunciar el Evangelio como una auténtica Buena Noticia. Detrás de cada dogma hay hermanos que reflexionaron y se comprometieron con la causa de Jesús. El concilio niceno no fue únicamente una convocatoria imperial, sino una síntesis de fe en la que todos buscaron el consenso, no para eliminar las diferencias, sino para comprender que en esas mismas diferencias se expresaba la unidad, una experiencia de fraternidad que abarca toda la Iglesia.

Palabras clave: Nicea, Cristología, kerigma neotestamentario, Concilio de Nicea, definición dogmática.

Abstract: Faith transcends the mere intellectual acceptance of doctrines; it is not reduced to a gnoseological exercise of abstract truths. Faith is a personal encounter with Jesus and, through Him, with the Father. However, believing goes beyond memory: it implies an authentic encounter with men and women, dialogue with like-minded and diverse cultures, the desire to offer the best of ourselves, and the willingness to welcome the best of others. Precisely because faith is not exhausted by the memorization of doctrines, a merely intellectual assent, or a pious intimacy, Christians have always had to discern what God expects from each era, to proclaim the Gospel as authentic Good News. Behind every dogma are brothers and sisters who reflected on and committed themselves to the cause of Jesus. The Council of Nicea was not merely an imperial convocation, but a synthesis of faith in which all sought consensus, not to eliminate differences, but to understand that in those very differences unity was expressed, an experience of brotherhood that encompasses the entire Church.

Keywords: Nicaea, Christology, New Testament Kerigma, Council of Nicaea, Dogmatic Definition.

1 Manuel Antonio Teixeira es profesor de Teología Dogmática en el ITER/Facultad de Teología de la UCAB. Actualmente es director del ITER y Decano de la Facultad de Teología. En forma de ponencia, este trabajo fue leído en la Semana Teológica 2025, organizada por el

Introducción

Los evangelistas nos ponen en contacto mediante bellas y a veces dramáticas narraciones con la persona de Jesús. Jesús no dejó nada escrito, son los Evangelios los que transmiten la verdad sobre Él. Conocer la relación entre Jesús y lo que los Evangelios transmiten de Él, el modo como lo escribieron y el valor actual de lo que nos transmiten es una tarea de todo tiempo y siempre nueva.

Capítulo I: Del Evangelio al Credo, la dinámica de la fe primitiva

Los Evangelios como transmisión del Misterio de Cristo

Característica de los Evangelios es reunir y contar datos significativos sobre la vida de Jesús. Las narraciones evangélicas nos introducen a través de los acontecimientos de su vida en el misterio del Hijo de Dios. Esto es posible porque entre Jesús y cada evangelista se da una relación de mutua cohabitación y no un mero acercamiento biográfico-descriptivo. El Espíritu asiste al evangelista y éste nos transmite el Espíritu de Jesús, haciendo al hombre de cualquier tiempo partícipe del misterio de su vida. Así pues, los Evangelios son fruto del esfuerzo investigativo y hagiográfico de los evangelistas (Cf. LC 1,1), gracias a la hospitalidad del Maestro, que nos deja habitar en su misterio. Jesús se hizo y se hace huésped en nuestra carne, pero es, contemporáneamente, hospederero, nos habita, pero también nos acoge.

En los Evangelios, junto a relatos de los hechos de la vida del Maestro, hallamos también confesiones de fe. Estas homologías no son simples fórmulas, sino guías que conducen al lector al centro del

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.

misterio. Títulos como “el Hijo” o “el Cristo” son puntos de llegada y puntos de partida que refrescan nuestro modo de relacionarnos con Jesús. Cada título remite a la narración de los acontecimientos de su vida y las narraciones, a su vez, inspiran nuevas confesiones de fe. Los credos son parte esencial de los Evangelios.

Entre los cuatro evangelistas, Juan propone una mayor cantidad de títulos sobre Jesús y de pequeños credos. En efecto, en el cuarto Evangelio la invitación a creer es una constante narrativa: “Ésta es la voluntad de mi Padre; que quien vea al Hijo y crea en Él, tenga vida eterna, y que yo lo resucite el último día” (Jn 6,40); “Jesús se enteró de que (al ciego de nacimiento) lo habían echado fuera. Cuando se encontró con Él le preguntó: ‘¿tú crees en el Hijo del Hombre?’ Él respondió: ‘¿Y quién es Señor para que crea en Él?’ Jesús le dijo: ‘Le has visto. Es el que está hablando contigo’. A lo que Él contestó: ‘Creo, Señor’. Y se postró ante Él” (Jn 9,35-38). El verbo creer es frecuente en referencia a Jesús. Los acontecimientos de la vida de Jesús se mezclan con una serie de títulos y confesiones² que reflejan la dinámica de fe de las primeras comunidades. Por su parte, Pablo, al referirse a Jesús, habla de Señor, Ungido, Hijo, Salvador, Primogénito, Nuevo Adán, Cabeza del Cuerpo... Todas estas imágenes captan y exponen el ser y el misterio de Jesús. Para los primeros cristianos no bastaba narrar a Jesús, era preciso confrontarse con su persona. El discípulo estaba llamado a una relación que exigía de él un asentimiento de fe³. No es casualidad que en Mateo y Marcos la pregunta por su identidad fuese puesta por el mismo Jesús a sus apóstoles: ¿quién dice la gente que soy yo? Y luego de escuchar sus respuestas, los confrontó con la misma cuestión: ¿y ustedes qué dicen? En el Evangelio de Juan, apenas Andrés se encontró con Jesús le comunicó a Simón Pedro que había hallado a Aquél de quien hablan las Escrituras. En el Evangelio de Mateo, Juan el Bautista envió a sus discípulos a preguntarle a Jesús si era Él a quien esperaban

2 Principio y Fin, Primero y Último, Alfa y Omega, Cordero de Dios, Árbol de la Vida, Vid Verdadera, Pan Vivo bajado del Cielo, Resurrección, Vida, Luz del Mundo. Puerta, Buen Pastor.

3 Mt 10,37-42.

o debían esperar a otro. La pregunta sobre el ser de Jesús no fue nunca una cuestión marginal ni para los evangelistas ni para sus discípulos. Todo cristiano está invitado a seguir a Jesús creyendo en Él. Seguir a Jesús y anunciar su misterio discerniendo el contexto narrativo de las gestas y palabras íntimamente conectadas forma parte del dinamismo de las confesiones de fe.

Entender y proclamar el ser de Jesús configuró la reflexión cristiana de los primeros siglos. Cuando los primeros cristianos lo confesaban como el Cristo no perdían de vista su historia concreta, evitando así sacralizar, mitificar o ideologizar el contenido confesional⁴. Las homologías en el Nuevo Testamento no fueron sólo una cuestión de comprensión, sino de fe vivida en el seguimiento⁵. Para Pablo, confesión y fe son dos aspectos irrenunciables del ser cristiano: “Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo.” (Rom 10,9). Πιστεύειν y ομολογεῖν se sostienen de modo recíproco, ya que confesar la fe es creer lo que se confiesa y vivir lo confesado. La confesión de Jesús como el único Señor⁶ está en el origen del desarrollo cristológico del dogma.

4 “La vita evangelica di Gesù aiuta a comprendere i titoli di Gesù concernenti al suo essere (como ‘Figlio di Dio’) sempre di nuovo anche come titoli fundazionali, ossia non semplicemente come affermazioni sull’essere di Gesù, ma anzitutto come dichiarazione sul suo agire salvifico” Frank Mussner, “Omologesi cristologica e vita di Gesù evangelica”; Friedo Ricken, “L’Homoousios di Nicea come crisi del platonismo cristiano antico,” en *La storia della Cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, ed. Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), 86.

5 La homología cristológica de la fe postpascual necesita enganchar con la vida de Jesús. Véase Franz Mussner, “Omologesi cristologica e vita di Gesù evangelica,” en *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, ed. Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), p. 75.

6 Heinrich Schlier, “Gli inizi del credo cristologico,” en *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, ed. Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), pp. 15-17.

La tensión creativa entre historia y dogma

Las homologías y las narraciones de los cuatro Evangelios son parte del testimonio protoeclesial sobre Jesucristo⁷. Fe y confesión son elementos configuradores de la vida creyente. La fe suscita la homología y ésta clarifica la fe. Lamentablemente, esta dinámica fue cambiando a medida que la confesión de fe se aisló de la experiencia de los creyentes.

Es de notar que aunque las homologías están presentes en todo el Nuevo Testamento, los textos neotestamentarios mantienen el equilibrio entre las confesiones de fe y la narración de los acontecimientos de la vida de Jesús. Esta mutua interdependencia entre historia y dogma no estuvo exenta de tensiones⁸ y requirió un continuo discernimiento y elaboración de la comunidad creyente. Esta tensión forma parte de la fe, pues la irreductibilidad de la fe a una sola expresión es su negación y, por tanto, una herejía. Ninguna propuesta cristológica es suficiente para expresar el misterio de Cristo. No es casual el continuo dilema que se plantea entre una cristología descendente o una cristología ascendente. A esto se añaden, en el ambiente postapostólico de las comunidades neotestamentarias, las dificultades que supuso la introducción del logos ontológico en las homologías cristianas. Las comunidades procuraban mantener el equilibrio armonizando discursos y lógicas diferentes, con el fin de ser fieles al Evangelio predicado por Jesús. Con el alargamiento de la predicación del Evangelio a los gentiles, la comunidad cristiana tuvo que integrar términos propios de la filosofía para evitar tergiversar la Buena Nueva⁹. En la búsqueda de este difícil equilibrio no es de extrañar que el acercamiento a Jesús haya dejado en

7 Cf. Franz Mussner, "Omologesi cristologica e vita di Gesù evangelica," en *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, ed. Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), 72.

8 Cabe aquí recordar que Pedro fue reprochado por Jesús cuando el anuncio de la pasión puso en crisis su modo de entender el ser mesiánico de Jesús.

9 Para poder entender este proceso, hago referencia a la importancia de la hermenéutica y de la concepción de la historia en la actualidad. Todos podemos acercarnos al Evangelio, pero para explicarlo, (recordemos que el *Sermo* es una práctica de los inicios de la Iglesia, donde no sólo se leía el Evangelio, sino que se explicaba), los servidores de la comunidad se valen

penumbra el seguimiento y se haya limitado a una confesión meramente metafísica. Lo que sucedía en el ámbito especulativo tenía impacto en la liturgia, en la configuración de las comunidades, en la comprensión de la eclesialidad, en el ejercicio magisterial y en la concepción de la soteriología. Por eso cuando se llegó a Nicea, no se llegó sólo con un problema cristológico.

Capítulo II: Los Padres de la Iglesia y la articulación sistemática

Al confesar a Jesús como Dios se corre el riesgo de situarlo fuera del orden del cosmos, por lo que cabe preguntarse por el sentido de su Encarnación, pero confesar a Jesús sólo como hombre hace de Él un reformador religioso, no el Salvador que nos pone en comunión con el Dios al que llamamos Padre. Confesarlo como Dios y Hombre a la vez resultaba un oxímoron difícil de sostener. Estas dificultades explican cómo en el giro de pocos años el lenguaje de la experiencia de fe pasó a necesitar de los instrumentos del lenguaje filosófico para sostener la coherencia en la diferencia.

Kerygma y filosofía en san Justino

Ya en el siglo III san Justino, filósofo, entiende a Jesús como el punto de llegada en la búsqueda de la Verdad a la que pretende llegar la filosofía¹⁰. Es muy probable que san Justino haya conocido un

de instrumentos científicos que ayudan a la comunidad a entenderlo. Acercarse al Evangelio requiere de lectura, pero también de una comunidad, de alguien que ayude a la comunidad a discernir y de un estudio serio. Esto ha sido siempre así.

¹⁰ “Inmediatamente sentí que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo, y reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que ésta sola es la filosofía segura y provechosa. De este modo, pues, y por estos motivos soy yo filósofo, y quisiera que todos los hombres, poniendo el mismo fervor que yo, siguieran las doctrinas del Salvador, pues hay en ellas un no sé qué temible y son capaces de conmover a los que se apartan del recto camino, a la vez que, para quienes la meditan, se convierten en dulcísimo descanso”: *Justino Mártir, Diálogo con Trifón*, en *Obras escogidas de San Justino Mártir*, ed. Alfonso Ropero (Clie, 2018).

kerygma cristológico¹¹. El mártir sostiene con firmeza que el Logos es igual a Dios, defendiendo, además, que de ese modo confesaba un único Dios¹². Por un lado, le parecía insuficiente el monoteísmo, por otro lado, no tenía el aparato lingüístico adecuado para una propuesta teológica que hiciera justicia a la experiencia cristiana. No se puede olvidar que san Justino escribe sus dos apologías y su “Diálogo con Trifón” cuando el canon del Nuevo Testamento estaba en proceso de formación. Las comunidades y el propio Justino conocían el Evangelio, pero no como un texto de consulta, sino en el ámbito de la lectura comunitaria. Aunque es cierto que ya circulaban algunos manuscritos con pasajes de la vida de Jesús, de algunas cartas de san Pablo y de los Evangelios, tales textos no eran todavía un Corpus vinculante, aunque ya la liturgia recordaba los acontecimientos de la vida de Jesús. Justino discurre sobre la verdad de Jesús en un diálogo con Trifón, hebreo y discípulo de Corinto el socrático¹³. Frente al emperador romano realiza una de las primeras traducciones de la Buena Nueva creída por los cristianos a un lenguaje accesible y comprensible a los no iniciados¹⁴. Su reflexión busca la empatía de su interlocutor. Si éste no formaba parte de la comunidad, Justino se esforzaba por expresar a Jesús en categorías que fueran comprensibles y compartidas por su oyente o lector.

11 J.N.D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980), p. 98. Los escritos de san Justino probablemente contienen algunos pasajes de credos semioficiales. Véase J.N.D., Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980), p. 93.

12 “Confesamos que somos ateos respecto a los así llamados dioses, mas no del Dios verdaderísimo, Padre de la justicia, de la castidad y de las otras virtudes, sin mezcla de mal. Pero también veneramos y adoramos a aquel Hijo que ha venido de parte de él y nos ha enseñado estas cosas, y al ejército de los otros ángeles buenos que lo escoltan y se le parecen, y al Espíritu profético, honrándolos en razón y en verdad. Y así como hemos sido enseñados, transmitimos generosamente a todo el que quiera aprender.” Justino Mártir, *Primera Apología* 6.1, en *Obras escogidas de San Justino Mártir*, ed. Alfonso Roperó (Clie, 2018).

13 *Justino Mártir, Diálogo con Trifón 1*, en *Obras escogidas de San Justino Mártir*, ed. Alfonso Roperó (Clie, 2018).

14 Al senado romano debe explicarles el término Cristo e Hijo Unigénito de Dios: “... habiendo sido engendrado desde el principio, cuando Dios creó y puso en orden todas las cosas por medio de Él, se le llama Cristo por el hecho de haber sido unguido y de que Dios por medio de Él, puso en orden todas las cosas”: Justino Mártir, *Primera Apología* 2.6, en *Obras escogidas de San Justino Mártir*, ed. Alfonso Roperó (Clie, 2018).

Ahora bien, la relación fe-filosofía no se redujo a una mera yuxtaposición. De hecho, la teología se enriqueció al pensar la experiencia de fe, de origen hebreo, desde el logos griego. Tal ejercicio no consistió en acomodar la experiencia de fe a un nuevo logos: si así fuera el uso de la filosofía hubiese sido un recurso *ad hoc*. Hay un reconocimiento mutuo entre filosofía y fe que hizo que el lenguaje filosófico fuera adecuado para expresar la experiencia de fe. El logos filosófico no fue, ni es, un mero instrumento de la experiencia de fe, sino que hace parte de ella desde el momento en que la fe se descubre a sí misma teniendo que decirse de modo nuevo, y el lenguaje filosófico se ensancha habitando un nuevo contexto cultural. No se puede entender la teología al margen de la filosofía, y la filosofía se empobrece sin la teología. Entre fe y filosofía se da una especie de unidad indisoluble que podríamos decir que es la expresión intelectual de la unión hipostática del Hijo. No se entiende la singularidad del Hijo al margen de un lenguaje filosófico acorde con la fe.

Exégesis y filosofía en Orígenes

Orígenes desarrolló su exégesis bíblica con la ayuda de la filosofía. Él se preocupó por pensar de modo integral el misterio cristiano, combinando la exégesis de la palabra con los contenidos obtenidos a la luz de la filosofía griega. Es el primero que acentúa de modo sistemático la subsistencia y distinción de las tres personas divinas en el ámbito de la Trinidad. Su terminología terminará imponiéndose en la explicitación del misterio trinitario: distingue a las tres personas como tres hipóstasis, substancia y substrato. Su interés es estudiar cómo el Logos devino hombre sin dejar de ser Dios. El Logos es entendido en su estar junto a Dios, por un lado, y por otro, en formar parte de las creaturas dotadas de logos, a las que el Logos conducirá a la contemplación perfecta de Dios. El ser junto a Dios tiene para Orígenes un carácter originario, mientras que el ser junto a los hombres tiene un carácter voluntario:

Debemos tener cuidado para no caer en las absurdidades de los que imaginan ciertas emanaciones, para dividir la naturaleza divina en partes, y así dividir a Dios Padre tanto como pueden,

pues aun albergar la más remota sospecha de tal cosa en cuanto a un ser incorpóreo es no sólo lo máximo de la impiedad, sino una señal de gran locura, siendo lo más remoto de cualquier concepción inteligente que pueda hacerse de la división física de una naturaleza incorpórea. Antes bien, como acto de la voluntad, proviene del entendimiento, y ni corta ninguna parte, ni la separa ni la divide, como algunos suponen que el Padre engendra al Hijo, a su propia imagen, a saber, que el que es invisible por naturaleza, engendró una naturaleza invisible. Porque el Hijo es la Palabra y, por tanto, no debemos entender que algo en Él sea reconocible por los sentidos¹⁵.

Los primeros padres hicieron grandes esfuerzos por hacer accesible a Jesús, no sólo de modo argumentativo, sino mediante la experiencia. En este ámbito, los credos jugaron un importante papel en la recepción de la fe. Es errado pensar el credo como un resumen de postulados de la fe. El credo era el reflejo de la fe de la comunidad y el espacio compartido de comunión de los creyentes. Al Evangelio se accedía a través de la fe de la comunidad y no al margen de ella. Podríamos decir que el credo era la puerta de entrada al Evangelio, a la comunidad, al bautismo, a la liturgia eucarística. No es casual que el Concilio de Nicea se haya transmitido a través de la forma del credo. En el fondo, el problema dogmático es también un problema litúrgico y sacramental.

Ignacio de Antioquía y los credos primitivos

Detrás de los credos hay un deseo positivo de transmitir la fe, y no el deseo de combatir la herejía¹⁶. Ya desde la primitiva Iglesia se identifican himnos, exhortaciones o acciones de gracias organizados en torno a un marco de kerigma cristológico.

15 Orígenes, *Sobre los principios* I.2.6, ed. Samuel Fernández, Fuentes Patrísticas 27 (Madrid: Ciudad Nueva, 2015).

16 J.N.D., Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980), 83-87.

Un ejemplo de sus formulaciones lo tenemos en la carta a los Trallanos:

“No escuches a nadie que te hable prescindiendo de Jesucristo, de la descendencia de David, nacido de María, que verdaderamente nació, comió y bebió, que verdaderamente fue perseguido bajo Poncio Pilato, que verdaderamente fue crucificado y murió a la vista de los seres celestes, terrestres e infraterrestres, que también verdaderamente fue resucitado de entre los muertos, siendo su Padre quien lo resucitó”¹⁷.

Otro ejemplo lo tenemos en la carta a Esmirna 1, 1-2:

... estando totalmente persuadidos respecto de Nuestro Señor, que verdaderamente fue del linaje de David según la carne Hijo De Dios por la voluntad y el poder divinos, verdaderamente engendrado de una virgen, bautizado por Juan de modo que *el pudiera realizar toda justicia*, por nosotros verdaderamente crucificado en la carne bajo Poncio Pilato y el Tetrarca Herodes... de modo que por la resurrección *pudiera levantar una enseña* (...) en el único cuerpo de la Iglesia¹⁸.

El símbolo nos remite al Evangelio. Se puede objetar que el símbolo omite muchos pasajes importantes del Evangelio y que lo que dice de Jesús es escueto. Eso es cierto, pero recordemos que así funcionaba el kerigma en la Iglesia primitiva. Cuando Pedro predicó en Pentecostés no detalló los aspectos de la vida de Jesús, apenas menciona la muerte y resurrección de Jesús. Así como dice poco de Jesús, dice aún menos del Padre y apenas menciona el Espíritu. El símbolo no es el espacio de un desarrollo teológico, sino que enuncia la fe que ha sido apropiada por la comunidad y de la que cada cristiano debe reapropiarse continuamente. No olvidemos tampoco que el símbolo era entregado al catecúmeno, no para aprenderlo de memoria, sino para meditarlo; esto significa que

17 Ignacio de Antioquía, *Carta a los Trallanos*, 9, en *Ignacio de Antioquía-Policarpo de Esmirna-Carta de la Iglesia de Esmirna*, ed. Juan José Ayán Calvo (Madrid: Ciudad Nueva, 1992).

18 J.N.D., Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980), 91.

el candidato era remitido al Evangelio para desde allí tener una relación con Jesús¹⁹. Recordemos que incluso en el contexto litúrgico actual, el símbolo viene proclamado después del Evangelio y de la homilía. Primero tenemos un encuentro de hermanos, en el que se pide perdón, luego se lee y se comenta el Evangelio para, paso siguiente, recitar como comunidad el símbolo que es la profesión de la fe apenas compartida. El símbolo no es una fórmula aislada, nace en un contexto y nos lleva a nuevos contextos.

Los credos no se enfocan en todos los acontecimientos de la vida de Jesús. Los ejes cristológicos del credo son la encarnación, la pasión y la resurrección. Se puede objetar que el credo podría alargarse mencionando los milagros y los dichos de Jesús, sin embargo, al enfatizar la proveniencia de Jesús de parte de Dios, su frágil humanidad y su destino en Dios, el credo consagró estos hechos como los ejes configuradores e interpretativos de los que se valió la comunidad para reconocer a Jesús como el Cristo, nuestro Salvador. Desde estos ejes el cristiano profundizaba en el Evangelio²⁰.

El credo no sustituyó al Evangelio. La formulación de un credo acontecía al interno de una comunidad cristiana en la que la liturgia y la catequesis configuraban los modos del seguimiento a Jesús. El símbolo fue la forma como los primeros cristianos presentaron una fe que no podía ser explicada con meras razones, sino que debía ser entendida mediante un proceso de acompañamiento a los candidatos hasta su

19 Sequeri, cuando relata la experiencia pascual de los apóstoles, hipotetiza este mismo camino: una vez que caen en cuenta de que el Padre resucitó a Aquél que murió en la cruz, ellos mismos, para entender y acoger lo sucedido, deben volver sus pasos sobre los acontecimientos de la vida del Maestro y redescubrir, precisamente en su historia, el sentido del acontecimiento nuevo de la pascua. Es en este encuentro donde las revelaciones evangélicas son acogidas no como una mera recolección de información, sino como una reescritura de la vida de Jesús. Es el Mesías quien se deja escribir como revelación del Padre. Véase Pierangelo Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (Brescia: Queriniana, 1997); Christoph Theobald, *Il cristianesimo come stile*, vol. I (Bologna: EDB, 2007).

20 J.N.D., Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980), 98.

plena incorporación en la comunidad por medio del bautismo. De ahí que “la verdadera y original finalidad de los credos, su primaria *raison d'être*, fue su papel de afirmaciones solemnes de fe en el contexto de iniciación bautismal”²¹. El credo no es un resumen de la fe, sino una confesión de fe pronunciada por el bautizando, que tiene detrás de sí un largo proceso catecumenal. Para los primeros cristianos la fe formaba parte de su ambiente vital. En ese ambiente vital había procesos que llevaban a la madurez. No era un capricho que los catecúmenos no tuvieran parte en la celebración de los misterios de los cristianos. No se trataba de un rito arcano que permanecía oculto hasta que los catecúmenos fueran bautizados, era más bien una cuestión de respeto al proceso de los candidatos que se iniciaban en el seguimiento de Jesús mediante su paulatina incorporación a la comunidad. Mediante el bautismo, luego de una instrucción catequética²², el iniciado asumía de modo consciente el hecho de formar parte del cuerpo de Cristo. La fe y el seguimiento de Jesús formaban parte de la vida de la comunidad, de su modo de celebrar y, por supuesto, de su confesión de fe. Recordemos que la comunidad cristiana es el mismo Jesús: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?” (Hech 9,6).

Así pues, es equivocado creer que la diversidad de credos en la iglesia primitiva era sinónimo de una fe inmadura; todo lo contrario, estamos ante el reflejo de la singularidad de las diferentes comunidades en su modo de vivir e interpretar el seguimiento de Jesús.

21 J.N.D., Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca, Secretariado Trinitario, 1980), 49.

22 “La instrucción catequética y la ceremonia de iniciación estaban tan íntimamente acopladas que el término bautismo, en un sentido amplio, se podría usar para designar a ambas a la vez”: véase J.N.D., Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Koinonía 13 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1980), 70.

Basta leer algunos de los pasajes de los Padres para darse cuenta de que la Buena Noticia es el alimento de su reflexión. Podríamos decir que en la celebración la comunidad hacía memoria y contemplaba los misterios de la vida de Jesús, mientras que los teólogos daban un estatuto salvífico a lo celebrado por la comunidad.

Capítulo III: El Concilio de Nicea. Contexto imperial y dogma

Constantino y el cristianismo

Con Constantino el cristianismo dejó de ser una secta y fue aceptado en el imperio. El Concilio de Nicea se inscribe dentro de este reconocimiento. De hecho, existe la hipótesis de que una de las razones de la convocatoria del Concilio fue la conmemoración del XX aniversario de Constantino como emperador²³. A pesar de ser considerado el primer sínodo ecuménico, Nicea no reunió a todos los obispos de la ecúmene. Así pues, la ecumenicidad del Concilio no vino dada por la participación de la totalidad de los obispos cristianos, ya que fue, esencialmente, un sínodo oriental: por la Iglesia latina apenas estuvieron presentes Osio de Córdoba y otros dos legados del papa. No queda claro por qué, cuándo y bajo qué criterios le fue reconocida la ecumenicidad al Concilio. Es probable que su carácter ecuménico sea por el hecho de que su doctrina se haya impuesto como normativa para toda la Iglesia. Su carácter de ecumenicidad podría ser puesto en cuestión, sobre todo en lo que se refiere a su recepción. Sus decretos, lejos de dar paso a una normativa aceptada por todos los cristianos, generaron, en un principio, una serie de oposiciones dogmáticas, eclesiales y políticas, que en algunos casos resultaron inconciliables. La aceptación del Concilio adviene con el pasar del tiempo, cuando los involucrados en el conflicto interpretativo de la teología de Orígenes flexibilizaron sus posturas. Hasta Nicea, la unidad era el fruto del

23 Esta hipótesis cobra fuerza dado que, en el Concilio de Antioquía, tenido a finales del 324 o inicios del 325, se habría resuelto la controversia de Arrio.

mutuo reconocimiento de las comunidades cristianas, respetando y manteniendo su diversidad. Desde Nicea, el reconocimiento mutuo pasaba por la profesión de un mismo credo. Esto, que fue de gran ayuda para el gobierno de Constantino, terminó homogeneizando la diversidad.

Una de las obligaciones del emperador que, además, fungía como Pontífice Máximo de la religión romana, era preservar las fórmulas sagradas de todas las religiones. Hasta el 324, en sus libros pontificales no había ninguna fórmula cristiana. Justamente para garantizar el respeto de la fe cristiana necesitaba de un texto normativo. Esta es, quizá, una de las razones por las que Constantino convocó el concilio del 325. Sin embargo, ya existía el Concilio de Antioquía, el cual podía fungir como normativo²⁴. Lo cierto es que Osio, que se había aventurado en un viaje por Alejandría y Antioquía para resolver un problema al parecer no resuelto, participó en el Concilio de Antioquia del 324, pero, aun así, convocó el de Nicea²⁵. En efecto, a consecuencia del cese de la persecución de los cristianos y del reconocimiento de su fe, Constantino, Pontífice Máximo del Imperio, se comprometía a ser garante del respeto a y de la unidad de los cristianos. La tarea le resultó difícil al principio, sobre todo teniendo en cuenta que no se encontró con una religión uniforme, sino con comunidades heterogéneas caracterizadas, a diferencia de otras religiones, por una diversidad litúrgica, teológica y cristológica. Nicea fue para Constantino una especie de constitución de la que se sirvió para garantizar la unidad y concordia de los cristianos.

Subordinacionismo y crisis arriana

A Nicea no sólo se llegó con la amenaza de Arrio; junto con ello estaba el conflicto por la fecha de la Pascua, la amenaza de los melecianitas y los donatistas, el problema de las segundas nupcias y el reconocimiento de un obispo. El subordinacionismo arriano tenía

24 Henryk Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto* (Roma: GBP, 2021), 119.

25 Henryk Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto* (Roma: GBP, 2021), 115-130.

consecuencias teológicas importantes. Arrio entiende la salvación como un camino de conquista: Jesús nos muestra cómo alcanzar la salvación, pero Él no es la salvación. Según el teólogo alejandrino, Jesús comunicaba noticias de Dios, sin comunicarnos al Padre en su persona. Este dato es importante, pues reducía el rol de Jesús a un insigne mensajero, pero no a un reflejo del ser de Dios. El triunfo de arrianismo justificaría el donatismo. En efecto, si Jesús no es la verdad del Padre, su misericordia sería una característica de su ser puro delante de los ojos de Dios, por lo que dentro de la doctrina cristiana resultaba coherente la teología sacramental propuesta por los donatistas. En Nicea, junto con la discusión acerca de la igualdad o no de Jesús respecto a Dios, no sólo estaba en juego la herejía de Arrio, sino que también estaba en juego la cuestión del estatus eclesial de los apóstatas convertidos. Así pues, Nicea no sólo zanjó la cuestión de la igualdad del Hijo respecto al Padre, sino que, al hacerlo, abrió las puertas de la Iglesia a quienes fueron considerados apóstatas.

El conflicto conceptual/lingüístico de Nicea puede ser discernible a partir del término misterio, de modo que podamos entender la irreconciliabilidad de la propuesta de Arrio y la de su obispo Alejandro. El catecúmeno, después de su acompañamiento de fe, era bautizado y comenzaba a formar parte de una comunidad: la liturgia y la moral, la oración y el servicio a los hermanos, el estudio y la experiencia de fe eran aspectos que simultáneamente se sostenían. La relación con el Padre por medio de Jesucristo era un aspecto esencial en la vida de la comunidad. El misterio formaba parte del ADN de la comunidad. El término misterio no consiste en una especie de incognoscibilidad a la que lo humano está substraído debido a su finitud, se trataría más bien de la vida de Dios manifestada totalmente en el Hijo y a la que estamos llamados a participar de modo total en el Espíritu. El misterio no es únicamente una cuestión noética, tiene que ver también con lo lúdico, lo ético, la fraternidad y el estar en el mundo. Este término, oscuro para nuestro entendimiento y equívoco en nuestro lenguaje, tenía una constatación distinta para los gnósticos. Para éstos, el misterio era lo inalcanzable, lo infinito, lo inabarcable y vedado a los hombres. Esto significa que, si Dios es misterio, se halla fuera del alcance de la

relacionalidad humana. En esta concepción, afín a la doctrina gnóstica, el mundo es un eón, emanado o no, de Dios, pero de tal manera distante de Él que no existe ninguna posibilidad de relación. Mientras que el cristiano considera el misterio la atmósfera que lo cobija, los gnósticos lo consideraban lo arcano inalcanzable.

Los cristianos no eran ajenos a lo que acontecía en su entorno, soportaban las decisiones políticas, sufrían la persecución, trabajaban para subsistir y compartían la cultura de los hombres de su tiempo. La doctrina gnóstica influyó también al cristianismo. Los gnósticos tenían un discurso que resultaba atractivo por su grado de erudición y pragmatismo. Por su parte, los cristianos fueron acusados de razonamientos toscos, poco elaborados e incapacidad de sostener debates serios. Este era el reproche que Celso hizo a los cristianos. Ya desde el siglo II, pero de modo más acentuado en el III, los Padres de la Iglesia se valieron de términos provenientes de la filosofía griega y de corrientes gnósticas para hacer asequible la fe a los no iniciados. Esta operación se fue haciendo cada vez más común entre los teólogos de los primeros siglos. Tal ejercicio no estaba exento de errores, por lo que el debate y la discusión de ideas fueron parte del *milieu* de la iglesia primitiva. Arrio era de quienes estudiaban y compartían la fe. Se esforzó por contribuir a desarrollar el pensamiento cristiano. No hay que olvidar que como miembro de la iglesia de Alejandría su pensamiento tuvo repercusiones importantes, ya que Alejandría fue, desde Alejandro Magno, un centro cultural importante. La iglesia de Alejandría había aportado pensadores que contribuyeron notablemente al desarrollo del pensamiento cristiano. Orígenes y Clemente son un ejemplo de la contribución de la escuela de Alejandría al progreso de la teología. En ese ambiente elaboró Arrio su pensamiento. Su error no consistió en hacer uso de conceptos filosóficos provenientes del gnosticismo como clave de lectura para actualizar Orígenes, sino subordinar la teología de Orígenes al marco interpretativo de la filosofía subyacente en las corrientes gnósticas. En esta operación, el significado del término misterio fue desplazado de su lugar celebrativo y comunitario hacia una nebulosa gnosis totalmente ajena a la tradición de la Iglesia. De ahí que para Arrio Dios fuese (un) misterio, es decir, innombrable, inalcanzable.

Este hecho cambiaba la comprensión de la liturgia, el bautismo, la comunidad eclesial, la moral, la cristología y la salvación. La fascinación por un discurso que respetaba la trascendencia inalcanzable de Dios ganó tanto terreno que estaba en riesgo que quedara en olvido que ese Dios tenía un Hijo que compartió y sigue compartiendo nuestra historia.

Así pues, Arrio y con él algunos seguidores, entre los más importantes Eusebio de Nicomedia y Eusebio de Cesarea, interpretaron a Jesús como un mero portador y mensajero de Dios. Arrio excluyó el ser del Cristo-Logos del concepto monoteísta de Dios y lo incorporó al concepto cosmológico del mundo, de modo que Dios Padre y Dios Hijo se contraponían como Dios y mundo²⁶. Este modo de concebir a Jesús hacía impensable la relación en Él y por Él con Dios Padre. Al ser tenido únicamente como heraldo de un anuncio su tarea consistió en enseñar, de aquí la importancia de destacar su carácter de maestro para alcanzar la salvación. Para Arrio Jesús no es ni el Salvador ni la Salvación misma. Al considerar a Jesús como instrumento por medio del cual Dios nos habla, su persona dejó de ser esencial para el cristianismo, lo cual tergiversaba la esencia del contenido de la fe. No es igual a Dios ni tampoco del mismo ser (*homousios*) de Dios Padre, como dice en *Thaleia*, su única obra parcialmente conservada. El Logos es más bien desemejante (*anhomoios*) esencialmente al mismo. Este Logos tampoco es sin principio, sino que tiene un comienzo temporal (Cf DS 126). La encarnación del Logos deja intacto el abismo infinito entre el mundo y Dios, por lo que no se puede considerar a Jesús como auténtica Revelación o como auténtica Salvación.

26 "The choice of poiêtês (creador) rather than kistês (hacedor) may also have prompted by the coupling of the words patêr and pantocratôr, for the formula pantocratôr kai poiêtês is as early as Justin Martyr (...) By this asseveration of the Father's Transcendence with respect to the cosmos, the Creed throws into relief the properties of God the Son, who did not come into being from a state of non-existence and is not a product of the Father's volition but the sole offspring of his ousia"; véase Mark Edward, "The concept of God at Nicaea," *ApTb* X, no. 2 (2024): 271.

Que el Hijo sea *homoousios* con el Padre significaba que el Padre se revelaba totalmente en Él, y en Él se relacionaba totalmente con nosotros. En esto consiste la salvación. El *homoousios* afirma que el ser de Dios sólo puede ser discernido en Jesús.

Lo mismo que Arrio, también los Padres de la Iglesia fueron influenciados por el platonismo medio. Sin embargo, mientras que, para Arrio, Eusebio de Nicomedia, Aecio y Asterio el platonismo medio interpreta lo cristiano haciendo depender lo interpretado del instrumento, es decir, reconduciendo lo interpretado a la teoría que sostiene el instrumento interpretante, el obispo Alejandro rechazó que el instrumento interpretante deba condicionar lo interpretado. Dicho de otro modo, Alejandro reconoce que Orígenes y los apologetas hacen uso de los conceptos filosóficos como posibilidad para construir un discurso coherente, en el que los conceptos interpretan y verbalizan el misterio. La filosofía ayudó a explicar y, de este modo, se hizo parte del mensaje que interpreta²⁷. Es por ello que, aunque a los Padres se les puede acusar de no haber usado adecuadamente los términos filosóficos, se debe aclarar que su interés no era hacer filosofía como tal, sino profundizar la teología²⁸. Es cierto que la falta de un aparato crítico en el uso de conceptos del platonismo medio terminó por hacer que algunos cristianos tomaran el platonismo y no el Evangelio como

27 El arrianismo absolutiza el instrumento y lo hace doctrina: “Nell’arianesimo si assolutizza uno schema concettuale del platonismo medio, che apartire dagli apologeti fu preso in considerazione per la spiegazione del rapporto Padre/Figlio in seguito alle dichiarazioni neotestamentarie. Sotto l’influsso del pensiero cristiano sulla creazione e della controversia medio-platonica crica l’origine del mondo, l’interpretazione cosmologica del Logos porta ad assegnare il Figlio al creato”. Véase Friedo Ricken, “L’Homoousios di Nicea come crisi del platonismo cristiano antico,” en *La storia della Cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, ed. Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), 118.

28 “Come s’è visto il conflitto di Nicea verteva sull’interpretazione della Scrittura e con essa della confessione di fede. Qual è la verità del linguaggio neo-testamentario su Gesù Cristo, Figlio di Dio? Cosa vuol dire qui il termine Figlio? Che relazione implica tra Gesù e Dio? Come si deve rendere conto dell’origine di questo Figlio in Dio?”. Véase Bernard Sesboué, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia* (Milano: Paoline, 1987), 93.

el marco conceptual del cristianismo²⁹. Cabe destacar, además, que el término *ousía* no fue comúnmente usado en los primeros siglos por los Padres³⁰.

El uso del término *homoousios* quiso poner fin a la interpretación arriana; sin embargo, el concepto fue problemático desde el inicio. En un principio su interpretación resultó ambigua por lo que no ayudaba a resolver ni el subordinacionismo, ni el sabelianismo, ni el triteísmo. El primer gran problema giraba en torno a la comprensión del ser y la esencia en torno al platonismo medio³¹. A esto se añade que el concepto fue usado en el gnosticismo por Basíides, perteneciente a la secta de los valentinianos y por un anónimo maestro gnóstico, probablemente Marco el Mago³², lo cual generaba la oposición de algunos cristianos. También fue usado por los sabelianos y rechazado en el Concilio de

29 "La comprensione dell'essere del platonismo medio, una volta fatta propria della teología prenicena, doveva necessariamente condurre alla crisi nel caso che il suo indirizzo cosmologico non venisse continuamente corretto dalle affermazione soteriologiche della Scrittura concernenti il Figlio". Véase Ricken, Friedo, "L' Homoousios di Nicea como crisi del platonismo cristiano antico", en B. Welte, *La storia della Cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea* (Brescia: Paideia Editrice, 1986), 99.

30 "The noun *ousia* is not employed with relation to God by Greek apologist of the second century, and even in Origen's extant works it never denotes what the persons of the Trinity have in common. At times it clearly signifies being of a certain kind, as when the Son is said to differ in substance and *ousia* from the Father. On the other hand, when those who trat the Son as an epiphenomenon of Father is accused of failing to clarify his *ousia*, it might be inferred that *ousia* in itself is a term that does not imply any qualification of being. Again Origen's assertion that the Son proceed not from the Father's *ousia* but only from his *dunamis* need not be taken to mean that the Father has a peculiar essence, but only that the Son does not proceed from is very being, from the *autotheos* which is God himself, since (as Origen says elsewhere) his substrate is properly the Father's will". Véase Mark Edward, "The concept of God at Niceae," *ApTh* X, no. 2 (2024): 273-274.

31 "Il pericolo del Kerygma cristiano dato con l'indirizzo cosmologico della comprensione dell'essere del platonismo medio, presente in forma latente a partire degli apologeti, entra nel suo stadio acuto con l'arianesimo (io mi limito in questo ad Ario e Asterio) fa propria una tendenza della teologia già degli apologeti e la rafforza con elementi che esso assume del platonismo contemporaneo (...)". Véase Friedo Ricken, "L'Homoousios di Nicea come crisi del platonismo cristiano antico", en *La storia della Cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, ed. Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), 102.

32 Pierre Franco Beatrice, "The word 'Homoousios' from Hellenism to Christianity," *Church History* 71, no. 2 (June 2002): 249.

Antioquía en el 268³³. Nicea aceptó el término a condición de que no se le entendiera según el gnosticismo³⁴ y no fuera entendido de modo sabeliano³⁵; sólo así los padres convocados al Concilio podrían fijar posición en contra de Arrio.

Capítulo V: La recepción del homoousios y su posterior desarrollo

Después de la muerte de Constantino se despertaron ciertas dudas en torno a la validez del término *homoousios*. Esto explica el hecho de que Atanasio haya sido depuesto como obispo en el 353, acción que fuera rechazada por el obispo de Roma, Liberio, quien se negó a subscribir la condena, lo que le valió el exilio, siendo puesto en su lugar el diácono Félix. La deposición de Atanasio y Liberio era parte de un juego político con repercusiones dogmáticas. En efecto, sus sucesores eran partidarios de la *homoiousia*. Entre el Hijo y el Padre no se podía hablar de igualdad, pero sí de semejanza. Es significativo que Félix fue consagrado por tres obispos homoiousianos. Este modo de proceder es reafirmado en el 358 en Sirmio, donde es rechazado el término consubstancial bajo la excusa de que no quedaba claro a qué se refería la palabra substancia. Figura destacada en esta propuesta fue el obispo Basilio de Ancira. De aquí deriva la denominación homoiousianos, que sostienen que el Hijo era semejante según la substancia, pero no consubstancial. Mario Vitorino, en su *Adversus Arium*, pondrá de nuevo sobre el tapete el término *homoousios*. Para el filósofo Vitorino, los títulos

33 Pierre Franco Beatrice, “The word ‘Homoousios’ from Hellenism to Christianity,” *Church History* 71, no. 2 (June 2002): 252-253.

34 Friedo Ricken, “L’Homoousios di Nicea come crisi del platonismo cristiano antico,” en *La storia della Cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, Bernhard Welte (Brescia: Paideia Editrice, 1986), 109.

35 “We cannot but conclude that the word *homoousios* was condemned at Antich precisely because Paul had used it to express his strictly monarchian conception of the Godhead. Hillary writes: ‘In using the expression of one substance Paul declare that Father and Son were a solitary unit’. That is why Hillary comments from his Nicene point of view: ‘The Samosatene’s confession of *Homoousios* was wrong’”. Véase Pierre Franco Beatrice, “The word ‘Homoousios’ from Hellenism to Christianity,” *Church History* 71, no. 2 (June 2002): 253.

de Hijo y de Imagen sólo tienen sentido si es verdaderamente Hijo, es decir, de la misma substancia. Su propuesta ratificaba su rechazo a los *anhomei*, quienes sostenían que el Hijo y el Padre eran distintos según la sustancia y los homoiousianos, quienes sostenían la semejanza de substancia, pero no la igualdad³⁶. El término *homousios* fue usado por Mario Vitorino en la primera parte de su libro contra Arrio. Es significativo el hecho de que esta primera parte esté dedicada a exégesis de textos de la Escritura, demostrando que sólo desde una interpretación que tenga al Hijo como consubstancial se pueden entender y justificar las afirmaciones de la Escritura en lo que se refiere al Hijo³⁷.

El uso de la expresión *homoousios* tenía como finalidad afirmar la igualdad de la sustancia del Padre y del Hijo³⁸. Ambos, siendo lo mismo, no son el mismo. El símbolo niceno afirma por dos veces la igualdad. En la primera se establece una equivalencia entre el lenguaje bíblico y el lenguaje de la filosofía. Creemos “*en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre*”. Las expresiones bíblicas Hijo de Dios e Hijo del Padre encuentran su equivalente filosófico en el término sustancia del Padre. La introducción de la expresión “es decir” establece la consonancia entre ambos lenguajes³⁹. La segunda vez que el Concilio habla de la igualdad hace uso del término *homoousios*. Esta expresión es mejor desarrollada en las afirmaciones inmediatamente anteriores. Que el Hijo tenga la misma sustancia que el Padre significa que Él es Dios proveniente de Dios y no un Dios

36 Chiara Ombretta Tommasi, “Mario Vittorino, un filosofo al servizio dell’ortodossia nicena”, *Apulia Theologica* 10 (2024): 292-294.

37 Chiara Curzel, “Nicea la sua storia e il suo simbolo”, *Credere Oggi* 45, no. 1 (2025): 9.

38 “The son is homoousios with the Father only because ‘he is true God from true God’, and it is therefore because the Father has none beside that he and the son (as Christ proclaimed at John 10,30) are one.” Mark Edward, “The concept of God at Nicea,” *ApTh* 10, no. 2 (2024): 267.

39 “Questo ‘cioè’ crea un’equivalenza tra due tipi di linguaggio: quello della Scrittura e quello della filosofia (...) una riscoperta del messaggio a un livello di coscienza nuovo.” Bernard Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia* (Milano: Ed Paoline, 1987), 96.

al margen de Dios Padre. El *homoousios* leído como expresión aislada conduce al sabelianismo, en cambio, leído en la dinámica expresada en el credo, hace pensar en la Trinidad.

Si bien en el siglo IV el concepto *homoousios* buscaba rescatar la igualdad del Hijo y del Padre, en la cristología actual tal expresión tiene repercusiones teológicas interesantes. No solamente el Hijo es igual al Padre, sino que el Padre es revelado totalmente por el Hijo, es decir, no se puede conocer al Padre al margen del Hijo. Si el Hijo es Jesús, el Padre no se conoce al margen de la vida de Jesús. Nicea recuerda que conocemos al Hijo cuando afirmamos que es de la misma naturaleza que el Padre, pero esta afirmación introduce una nueva lógica interpretativa: si el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre, esa naturaleza sólo es discernible en el Hijo, es decir, en la historia concreta de Jesús. Por un lado, se afirma la igualdad de naturaleza del Padre y del Hijo (ambos son Dios), por otro lado, aquello que se entiende por Dios debe ser discernido en el Hijo, es decir, en la vida de Jesús transmitida por los evangelistas. Esta mutua interdependencia es un aspecto importante del símbolo de Nicea e indica la necesaria correlación entre teología y cristología.

El término *homoousios* abrió a la teología nuevos modos de pensar el misterio de Jesús. A partir de entonces la cristología se desarrolló como el tratado del Verbo encarnado. Mientras que en el Concilio de Nicea lo que se intentaba era rechazar el error de Arrio, quien sostenía que la divinidad no podía unirse a la humanidad; en Nicea no solo se decía que el Hijo era consubstancial, sino que ese Hijo, nació, padeció bajo el poder de Poncio Pilato, el infinitamente poderoso padece bajo un poder, muere, es sepultado y resucita al tercer día. Aquél que es consustancial remite a la historia de la persona que conocemos y que se llama Jesús. Es justamente el olvido de esta interdependencia lo que dio origen a una cristología ahistórica y desencarnada, al punto de que el dogma tuvo que afirmar que así como el Hijo era verdadero Dios, también era verdadero hombre.

Una cristología sin teología es la historia de un buen hombre, una teología sin cristología es la afirmación de un Primer Principio ahistórico. La *homoousia*, y esto no se puede pasar por alto, afirma la igualdad de naturaleza de Aquél que se ha hecho carne y habitó entre nosotros. En conclusión, el dogma nos remite al Evangelio y el Evangelio clarifica el dogma y viceversa.

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 *niconos* (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 al 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 contrarestar 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 ὅμοιος κατὰ πάντα, que se lee en la fórmula del 359, en contraposición a la de los *homoousianos* (ὅμοιος 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 «*proprio 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).

¿Repensar Nicea 1700 años después?

Rethinking Nicaea 1700 years later?

P. Arturo Rojas¹

Resumen: En la conmemoración de los 1700 años del Concilio de Nicea es una justicia histórica colocarse frente a la definición de fe de esta primera convocatoria conciliar, con el fin de analizar detenidamente los aspectos internos de su definición, para así tratar de mostrar su pertinencia y actualidad para la profesión de fe cristiana hoy.

Palabras clave: Nicea, Cristología, Kerigma neotestamentario, Concilio, Definición dogmática.

Abstract: In commemorating the 1700th anniversary of the Council of Nicaea, it is only right historically to examine the definition of faith of this first conciliar convocation in order to carefully analyze the internal aspects of its definition, and to discern its relevance for the Christian profession of faith today.

Keywords: Nicaea, Christology, New Testament Kerigma, Council, Dogmatic Definition

1 Sacerdote de la diócesis de San Felipe, doctor en Teología, ex-alumno del *Almo Collegio Capranica* de Roma, profesor de Patrología y director de la Extensión de Teología del ITER. Este trabajo es en lo esencial la ponencia leída 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.

Formará un hito importante en la historia de nuestro Instituto de Teología las jornadas de reflexión de este año. En ellas hemos, además de conmemorado, reflexionado y debatido sobre el grande concilio de Nicea en la recurrencia de los 1700 años de su convocatoria². Tengo que decir que me siento profundamente honrado, como especialista en Cristología y profesor de Patrología del ITER, de haber sido invitado a tener esta disertación respecto a una fecha tan memorable y que ahora viene publicada en nuestra revista.

Nicea pasaría a convertirse en la gran regla de la ortodoxia cristiana. Siempre me gusta recordar con mis alumnos que la frase en los años posteriores al 325 “siguiendo a los Santos Padres” se refiere precisamente al *canon de la ortodoxia* que había señalado Nicea. De esta manera el concilio “de los 318 padres”³ se convirtió en marco de referencia de la fe ortodoxa en el Dios trinitario. Convocado y presidido por Constantino con la intención de salvaguardar la unidad del imperio a través de la unidad de la fe, la historia posterior nos muestra que tal propósito no era tan fácil de lograr: al niceno no solo le subsiguio, como era de esperarse, la condena y el exilio de Arrio, sino igualmente el destierro, repetido al menos bien cinco veces, del gran hombre de hierro de la ortodoxia nicena: Atanasio. La tan anhelada paz no fue lograda ni desde el punto de vista político ni desde el punto de vista eclesial. El arrianismo no sólo se vio protegido posteriormente por el mismo Constantino, sino por aquellos que le sucedieron: su hijo Constancio

2 Iniciado el 20 de mayo del 325. Sócrates (HE 1,13) constata esta fecha, confirmada por la existencia de una ley del código Teodosiano (I, 11,5), promulgada por Constantino en Nicea el 23 de mayo del 325. Sin embargo, el ejemplar del Símbolo niceno leído durante el concilio de Calcedonia en el 451 refiere la fecha del 19 de junio, la cual es confirmada en otras fuentes. Para hacer concordar las dos fechas se ha pensado que la primera corresponda a la del inicio del concilio y la segunda a la de la publicación del Símbolo. Cf. Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975), 79, nota 7.

3 Muy probablemente la cifra es simbólica: Eusebio habla de más de 250 obispos; Eustacio, que confiesa no recordar exactamente la cantidad, habla de 270; Constantino redondea en más de 300, y en torno a esta cifra se alinean varios testimonios referidos por Atanasio. Con Hilario comienza a hablarse del número 318, que luego se convirtió en el número tradicional: la puntualización fue hecha en referencia a los 318 siervos con los cuales Abram enfrenta a sus enemigos. Cf. *La crisi ariana nel IV secolo*, 79, nota 3.

II en Oriente y luego, como único soberano también en Occidente⁴; y se difundió ampliamente entre los pueblos germánicos que invadieron el imperio en el siglo V: germánicos, vándalos y lombardos. La historia postnicena, incluyendo la de nuestros tiempos, no ha sido para nada condescendiente, no sólo con Arrio y sus simpatizantes (condenados por heréticos), sino tampoco con los padres que participaron y debatieron en el concilio e hicieron posible la definición de fe que hoy profesamos en el llamado *Símbolo apostólico* o *Símbolo niceno*.

No puedo dejar de mencionar, como referencia bibliográfica tanto para el estudiante, como para el investigador de hoy, la existencia de numerosos y serios estudios de obligatoria consulta para tener una visión no sólo completa, sino además equilibrada de la historia de la discusión conciliar, así como de la exégesis del texto mismo de Nicea. Entre estos estudios se posicionan autores como Alois Grillmaier, Manlio Simonetti, Bernard Sesboüé, entre otros, disponibles en diversas lenguas modernas, motivo por el cual no me detengo a señalar los pormenores, por demás interesantes, que implicaron la primera convocatoria conciliar oficial.

Cabe también mencionar que aunque el concilio de Nicea sea recordado sobre todo por la cuestión cristológica antiarriana, en él se discutieron otros aspectos de la vida eclesial de no poca importancia: se determinó la fecha anual de la celebración de la pascua, tema en discusión de vieja data entre la sede de Roma y las comunidades de Asia Menor, los llamados *cuartodecimanos*, disputa en la que ya habían intervenido personajes como Policarpo de Esmirna e Ireneo de

4 A la muerte de Constantino le suceden sus dos hijos: Constante = Occidente, Constancio II = Oriente. Desde el 350 Constancio II se convierte en único soberano. El emperador se muestra abiertamente pro-arriano.

* *Sínodo de Sédica* (342/343): obispos occidentales y algunos orientales ruegan por escrito al emperador que tanto él como sus más influyentes funcionarios dejen de intervenir en la vida eclesiástica, ateniéndose a sus funciones políticas. El emperador en los sínodos de *Arlés* (353) y *Milán* (355) obliga a los obispos a firmar en contra de Nicea y de Atanasio. Algunos de ellos sufren fuertemente la persecución: Osio de Córdoba, Eusebio de Vercelli e Hilario de Poitiers.

Lyon; la cuestión por demás problemática del cisma meleciano y otras cuestiones de tipo organizativo y de disciplina eclesiástica que fueron sintetizados en 20 cánones. Como aspectos interesantes de estos cánones hago referencia a las divisiones territoriales de diócesis y arquidiócesis con un metropolitano a la cabeza de estas últimas, la consagración de los obispos por el metropolitano y los demás obispos de la provincia, o al menos por tres obispos, norma aún vigente en la consagración de obispos; y no menos importante, la confirmación de la preeminencia de las sedes episcopales de Roma, Alejandría y Antioquía, que luego tendrá sus repercusiones cuando otras sedes, como por ejemplo Constantinopla, reclame su derecho de preeminencia como la *Nova Roma*⁵.

Para el tema que nos ocupa, creo que es más apremiante una lectura sobre la validez del Concilio de Nicea 1700 años después, una lectura que nos ayude a acoger la actualidad de Nicea sin caer en la doble tentación con la que no pocos han tropezado: por un lado, la absolutización de Nicea dentro de un dogmatismo cerrado que impida una exégesis y relectura del texto conciliar, y, por el otro lado, la tentación de pensar que hemos de renunciar a las definiciones conciliares de la antigüedad cristiana por su supuesto carácter helenizante del cristianismo y la consiguiente supuesta traición del *kerigma* neotestamentario.

Al conmemorar los 1700 años del Concilio de Nicea hemos de preguntarnos sobre su pertinencia y significado más allá de su lenguaje. ¿En qué cosa Nicea es vinculante e irrenunciable para la Cristología (y la doctrina trinitaria) también hoy?⁶

Como punto de partida quisiera poner sobre el tapete la cuestión sobre la evolución y comprensión del dogma. Si bien es cierto que un dogma es una verdad definida e irrenunciable a la cual debemos apegarnos no solo con el entendimiento sino también con la fe,

5 Cf. *La crisi ariana nel IV secolo*, 85-86.

6 Bernard Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa* (Cinisello Balsamo: Paoline, 1987), 89.

puesto que “la verdad revelada permanece siempre la misma, es decir, expresión exacta de la realidad, obligatoria para todos los tiempos”⁷, también es cierto que entre las diversas enseñanzas de la Iglesia, “algunas (yo diría todas), se caracterizan por no haber estado siempre presentes de manera explícita, positivamente, en su saber consciente de la fe (...)”⁸. En las verdades de fe que profesamos y a las cuales nos adherimos nos encontramos, por un lado, ante una realidad existente y, por el otro, ante una conciencia creciente de la misma. Se puede hablar válidamente, y sin temor alguno, como ya lo hizo Rahner, de una evolución del dogma, y la razón es muy sencilla: si por revelación entendemos el diálogo que Dios entabla con el hombre, entonces es un presupuesto que tal diálogo se da en un contexto determinado y con un lenguaje determinado. En este mismo ámbito se circunscriben las verdades de fe, aquello que llamamos dogmas: son definiciones sobre la comprensión de la fe que se dan en un contexto y con un lenguaje determinado. Aunque la verdad en sí misma es inmutable, y en sentido absoluto aquella que se trata de Dios, que es la Verdad misma, la manera como nos aproximamos y expresamos esa Verdad está circunscrita a unas palabras, a un lenguaje que siempre van a ser mucho menor que la verdad que expresan. Por esta razón el lenguaje de la fe debe ser constantemente actualizado⁹. La palabra *persona* es un claro ejemplo de ello tanto en el ámbito cristológico como en el ámbito trinitario. Bien lo señala Schillebeeckx: “la Trinidad es el modo de Dios de ser persona”¹⁰, el dogma es la trinidad no la tripersonalidad. Así, el término persona es tan problemático como a la vez necesario en teología.

Dos de los cuatro grandes concilios de la época cristiana antigua han sido víctimas en el tiempo de su propio suceso: tanto Nicea como Calcedonia pasaron de ser una norma para la comprensión de la fe cristiana y se convirtieron en el contenido fundamental de la fe cristiana,

7 Karl Rahner, “Sobre el problema de la evolución del dogma”, en *Escritos de Teología I* (Madrid: Herder, 2005), 55.

8 Sobre el problema de la evolución del dogma, 55.

9 *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 102.

10 Edward Schillebeeckx, *Soy un teólogo feliz* (Madrid: Sociedad Educación Atenas, 1994), 85.

pasaron de ser una comprensión teológica del kerigma neotestamentario para convertirse, en la praxis, en el contenido kerigmático de la fe cristológica. En palabras del teólogo francés Bernard Sesboüé: en la enseñanza y la fundamentación cristológica de los últimos siglos

ha habido una falta de comprensión de la verdadera función de las definiciones dogmáticas en la Iglesia, las cuales nunca se definieron como un discurso fundador, sino siempre como un discurso regulador. Estas interpretan el testimonio de la Escritura a la vez que objetan las interpretaciones que son consideradas incompatibles con el centro de gravedad de ese testimonio. Ellas ofrecen las reglas de lectura. Todo esto es capital, pero no debe ser entendido en detrimento de los verdaderos textos fontales. En realidad, la hermenéutica de unos y otros es solidaria y recíproca, a tal punto que estos deben ser siempre comprendidos a la luz de los primeros.¹¹

El siglo próximo pasado se vio marcado por una auténtica y positiva renovación del quehacer teológico. El Concilio Vaticano II contribuyó a que esa renovación que ya se venía fraguando silenciosamente en el pensamiento de no pocos hombres de fe y de Iglesia se viera impulsada oficialmente. Tal *aggiornamento* presentaba entre sus exigencias más urgentes una vuelta a la Escritura como elemento fontal de todo el quehacer teológico. No se puede negar que resurgió así un pensamiento teológico más apegado a la Escritura, pero de igual manera puso en el ojo de mira las definiciones dogmáticas hacia las cuales se abrieron verdaderos procesos que no siempre respetaron las circunstancias históricas y semánticas en las que aquellos se desarrollaron. Juzgar los eventos del pasado, con los parámetros del presente ha conllevado, casi siempre, una inevitable condena anacrónica.

11 Bernard Sesboüé, *Les «trente glorieuses» de la christologie (1968-2000)* (Bruxelles: Lessius, 2012), 16.

Estos presupuestos hasta ahora expuestos nos obligan, para una justa hermenéutica de la definición de Nicea, a tomar en consideración varios elementos importantes que sólo cuando son puestos en su conjunto pueden arrojar la *ipsissima intentio concilii*, es decir, la mismísima y primaria intención del Concilio.

- Un primer elemento del que debemos partir es que para todos los autores de la época patristica, tanto los ortodoxos como los heterodoxos, la fidelidad a la Escritura era un aspecto fundamental. Es así de cierta esta afirmación que los mismos autores que eran tenidos como heterodoxos se presentaban como fieles intérpretes de la Escritura; no había ninguna doctrina, incluso heterodoxa, que no tuviera su fundamento escriturístico. La primera injusticia que se ha cometido respecto a Nicea ha sido el convertir el *homoousios* en la norma que vino a suplantarse la fe neotestamentaria, partiendo de Nicea a la Escritura, a menoscabo del camino inverso que en realidad fue siempre el correcto, incluso para los padres nicenos. “Los padres no se propusieron suplantarse la fe bíblica con un término filosófico, sino por el contrario, se proponían fijar inequívocamente, con un término filosófico, semánticamente unívoco, el único y auténtico significado de la expresión bíblica la cual permanecía como el verdadero criterio inspirador y normativo de la definición de fe”¹².
- Unido al aspecto escriturístico, por demás fundamental, otro elemento a considerar de la definición de Nicea, y que muchas veces pasa desapercibido, es que esta se inserta dentro de un Símbolo bautismal, pasando así a formar parte de la confesión de fe de la Iglesia. Aquella confesión de fe de origen neotestamentario, “Jesucristo es Señor” (*κύριος*), se va ampliando progresivamente y se va completando en la medida

12 Raniero Cantalamessa, “La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea”, en *Dal Kerigma al Dogma* (Milano: Vita e Pensiero, 2006), 70.

en que las circunstancias lo van requiriendo. En el segundo artículo del Símbolo condensa más que una simple referencia a Jesucristo, todo lo contrario, ya el mismo Nuevo Testamento nos muestra que el personaje en cuestión, lejos de ser un simple hombre con pretensiones divinas, se posiciona al centro de la confesión de fe. Si hay algo fascinante en todo el Nuevo Testamento es precisamente el mostrarnos que no es posible encasillar al personaje, objeto principal de la confesión de fe, en una determinada cristología. Para decirlo con palabras de la monumental obra del grande teólogo italiano Romano Penna, de reciente desaparición física y de feliz memoria, en el Nuevo Testamento nos encontramos con diversos “retratos originales de Jesús el Cristo”.

Nicea viene así a oficializar de manera “universal”, ante la pluralidad de Símbolos bautismales hasta el momento existentes, una confesión de fe con la que, tanto el catecúmeno antes de recibir el baño de la regeneración para poder participar de la celebración de la comunidad cristiana, como el ya bautizado dentro de la celebración misma, profesarán su fe, sea de modo declaratorio, sea de modo confesional, y en esta confesión queda inserta de manera inequívoca el reconocimiento y confesión de la divinidad de Jesús, quien ya desde el evangelio es reconocido como Hijo de Dios (cf. Mc 1,1). Tengamos presente que los eventos históricos de la vida de Jesús que se declaran en el Símbolo (nació, padeció, fue crucificado, muerto y sepultado) no son menos importantes que la confesión de su divinidad. Cincuenta y seis años más tarde, el segundo concilio ecuménico, Constantinopla (381), alargará el tercer artículo de la confesión de fe, en un contexto no menos problemático que el de Nicea, para insertar igualmente en la profesión de fe el reconocimiento de la divinidad del Espíritu Santo (es decir, su consubstancialidad), cuidando que el lenguaje no causara la misma reacción que aquella que había tenido el *homoousios*. Es por ello que encontramos los títulos: Señor (*κύριος*), y dador de vida (*ζωοποιῶν*), que procede del Padre (no de un dios diverso), y

que con el Padre y el Hijo recibe la misma adoración y gloria” (doxología acuñada y defendida por los Padres Capadocios y que entrará a formar parte en la liturgia de la Iglesia). Así pues, en el Constantinopolitano I con un lenguaje diverso se hace profesión de fe en la divinidad del Espíritu Santo, análoga a la divinidad del Hijo, que ya había zanjado el concilio de Nicea.

- Otro elemento importante es el contexto socio político en el cual se circunscriben las definiciones conciliares. En el caso del niceno, este se ubica a escasos 12 años del edicto de Milán. Es más que justificado, desde un punto de vista sociopolítico, el papel que juega la figura del emperador en la convocatoria del primer concilio ecuménico, teniendo como principal interés el aspecto político y no religioso. La preservación de la paz imperial ameritaba la urgente intervención del emperador ante una cuestión que venía caldeando los ánimos entre los dos fuertes partidos religiosos: arrianos (el cual cuenta entre sus adeptos autores ortodoxos como el gran historiador Eusebio de Cesarea) y los del partido del obispo Alejandro, quien luego le pasaría el testigo de la sede de Alejandría al gran hombre de hierro de la fe nicena: Atanasio¹³.
- Una de las críticas más recurrentes al concilio de Nicea ha sido la de helenizar el *kerigma*. Habría que preguntarse si el uso de un término filosófico representaba ya en sí mismo una helenización o si, por el contrario, no era sino necesario para el momento y las circunstancias el uso de una terminología que sustentara y sobre todo precisara aquello que el *kerigma* ya confesaba, pero

13 Cuando la suerte cambia, con Constancio II, pro-arriano, primero como emperador de Oriente y luego (350) como único soberano, un grupo numeroso de obispos occidentales junto a algunos orientales se reúnen en Sérdica y ruegan por escrito al emperador que tanto él como sus altos funcionarios no intervengan en asuntos eclesiásticos. Será con Ambrosio que se comenzará a perfilar una separación entre el poder imperial y el poder eclesiástico. Valentiniano (disputa de las basílicas): “el emperador está en la Iglesia, no sobre la Iglesia”. Agustín: *Civitas Dei – terrena civitas (civitas diaboli)*.

no dejaba del todo zanjado. Es cierto que los escritos del Nuevo Testamento, sobre todo los Evangelios, contienen dentro de sí ya una teología, una cristología, pero estos nacieron como un deseo de preservar las palabras y las acciones del maestro, Jesús, en quien efectivamente reconocieron y confesaban en la comunidad cristiana como el Hijo de Dios, el Mesías, no para dar respuesta a las doctrinas engañosas que progresivamente se iban gestando dentro de la misma comunidad de fe para explicar la relación de aquél hombre Jesús con Dios (el Padre), que los Evangelios presentaban de modo existencial, pero que no especificaban por el sencillo hecho de no ser ese el objeto de su contenido.

Es necesario ver el lado positivo de la herejía (lo que podríamos llamar, aunque parezca antagónico, la verdad de la herejía). Esta “llevó a la Iglesia a abrir los ojos ante una situación de incertidumbre y de equívoco que desde no poco tiempo se arrastraba dentro de la teología que se gestaba en el seno de sí misma”¹⁴. Siempre me gusta recordar la dificultad que presenta el gran Ireneo de Lyon para compaginar la doctrina trinitaria con la unicidad de Dios. En el *Adversus Haereses* habla del Hijo y del Espíritu como “las manos de Dios”¹⁵. La solución es brillante pero no deja de trasparentar un cierto, y no tan débil, subordinacionismo, en las relaciones trinitarias. Y así como Ireneo cabe también mencionar el *Contra Noeto* de Hipólito o el *Adversus Praseam* de Tertuliano, dos obras de gran importancia en cuanto a teología trinitaria, por su fuerte posición contra el monarquianismo modalista, pero marcadas igualmente por un inevitable subordinacionismo trinitario. El problema que subyace no es tan simple, y en él ejerce un fuerte peso el monoteísmo veterotestamentario del cual la comunidad cristiana es heredera. ¿Cómo conjugar la unicidad de Dios con el Dios trinitario que en la praxis ya es confesado por la comunidad cristiana primitiva, como bien lo refleja la fórmula bautismal (así como también algún saludo

14 La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea, 65.

15 Iren., *Adv. Haer.*, 5,1,3; 5,5,1.

paulino)? Lo afirmo como convicción de mis humildes investigaciones: encontramos ya una fe trinitaria en el Nuevo Testamento, el problema se presenta cuando esa fe trinitaria necesariamente comienza a sistematizarse. El arrianismo que da pie a Nicea es un claro reflejo de ello.

El platonismo medio ya había madurado y sustentado filosóficamente la idea de un “dios inferior” que, por un lado, salvara la trascendencia del único Dios transcendente, y, por el otro, garantizara la mediación entre el Dios transcendente y la inmanencia de todo lo creado. Es a esto a lo que el arrianismo echa mano y trata de canonizar. Por lo tanto, el *homoousios* niceno, visto más profundamente, viene a significar una deshelenización en la confesión de la fe cristiana y no lo contrario, como injustamente tantas veces se ha afirmado, en nombre de una defensa del *kerigma* neotestamentario. La divinidad del Hijo (y del Espíritu, como precisó Constantinopla, igual al Padre, sin que esto conlleve el menoscabar la unicidad de Dios y sin que represente tampoco, como afirmaba el sistema gnóstico valentiniano, una emanación, separación y, por consiguiente, una degradación de la substancia divina) sencillamente no encaja en eso que se ha denominado helenización del cristianismo. En las definiciones dogmáticas de los primeros siglos podemos notar un efectivo uso de presupuestos filosófico-helenísticos, pero igualmente hemos de notar lo que podríamos llamar una cristianización de dichos presupuestos. El *scandalum crucis* y el *scandalum incarnationis* son dos elementos irrenunciables del anuncio cristiano que no dejan de estar presentes en las definiciones dogmáticas y marcan una notable diferencia respecto al helenismo puro (al neoplatonismo).

Es con el gran apologista Justino que el *Logos* entra en el ruedo de la teología cristiana. No cabe duda que Justino, y con él Orígenes y quienes vendrán después, toman de la filosofía esta figura que hará carrera en la sistematización de la teología cristiana. Pero cabe señalar que el *Logos* cristiano no es el mismo *Logos* helénico, hay entre los dos una brecha que los separa: la clave de ello la encontramos ya en el prólogo joánico. Para Juan, el *Logos* del versículo 1 del prólogo, que en principio “estaba junto a Dios y era Dios” (καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς

τὸν θεόν και θεὸς ἦν ὁ λόγος), es el mismo *Logos* del versículo 14, que “se hizo hombre y habitó entre nosotros” (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο και ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). El *Logos* cristiano, el del prólogo, el de Justino y el del que la teología cristiana echa mano en su sistematización, se encarna, y esto sencillamente no encaja en el ningún sistema filosófico y mucho menos en el platonismo medio del cual eran herederos los gnósticos, Arrio y otros. La identificación del Jesús de los Evangelios con el *Logos* que se da implícitamente en Juan y que ya desde Justino aparece en la sistematización de la teología, rompe con el esquema griego; en el *Logos* encarnado se da una coexistencia entre trascendencia e inmanencia impensable en el sistema griego. Aquello con lo que chocan frontalmente Arrio, y todos los que elaboran su teología desde la base griega, es precisamente con la “paradoxal trascendencia inmanente y a la inversa, la paradoxal inmanencia trascendente”¹⁶ de la fe que se va perfilando como ortodoxa en el cristianismo. En este sentido, la afirmación del prólogo joánico “el Verbo se hizo carne” (Jn 1,14) tiene valor de compendio de la fe cristiana en materia cristológica¹⁷.

Repensar Nicea hoy. Sería hasta cierto punto banal pensar que hemos de sustituir la definición de Nicea con un lenguaje que quizás sea más accesible, y por qué no decirlo, incluso, más decible al creyente de nuestros tiempos. Eso sencillamente no sería del todo posible por el hecho que esta quedó inserta dentro de la profesión de fe que la Iglesia ha heredado de una antiquísima tradición bautismal. En Nicea se oficializa con rango universal una simbiosis entre lo que la Iglesia cree y lo que la Iglesia profesa. Hay que trascender las palabras e ir a aquello que esas mismas palabras encierran. ¿Es absoluto el *homoousios*? No, no lo es. ¿Es necesario el *homoousios*? Si, también hoy, después de 1700 años lo es. La balanza cristológica a lo largo de los siglos inevitablemente siempre se ha inclinado entre la divinidad y la humanidad de Jesús el Cristo. Cuando los ebionitas, como los arrianos y otros, pusieron en discusión

16 Cf. La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea, 61.

17 Cf. Romano Penna, «Il Logos carne divenne: la radicale novità del Nuovo Testamento», *Pontificia Academia Theologica* 7 (2008/1), 55.

la divinidad de Jesús, Nicea no hizo otra cosa que interpretar, con un lenguaje nuevo, aquello que la Iglesia había recibido de la tradición evangélica. Luego tristemente se hizo tanto hincapié en la divinidad del sujeto de la confesión de fe, al punto que fue necesario otro concilio para que viniera a recordarse que aquél que era *consubstantialis patri* era al mismo tiempo *consubstantialis matri*.

El que propongamos una relectura de la definición de Nicea, 1700 años después, en realidad no es con la pretensión de plantear la sustitución de la definición conciliar, sería demasiado superfluo y estéril; no se trata ni siquiera de proponer una terminología más actual o más “bíblica”, como diversos autores han vociferado en sus críticas a la cristología de los Padres. Se trata, sí, de analizar hasta qué punto la *consustancialidad* de la que habla Nicea es más que vigente en nuestra confesión de la fe cristiana, y no sólo aquella consustancialidad que se refiere únicamente al Padre, *consubstantialis patri*, sino aquella que se refiere igualmente a la madre, *consubstantialis matri*. Se trata de ir a la cuestión fundamental del problema, y que es uno de los puntos neurálgicos de la teología de los Santos Padres: la soteriología. La defensa de la doble consustancialidad de Jesús, el Cristo, tiene una implicación que trasciende la simple cuestión terminológica; en el fondo de la cuestión se esconde aquel principio patristico que reza: “*lo que no es asumido no es redimido*”¹⁸. Solo puede ser redimido aquello que es asumido plenamente, si al mismo tiempo el que asume es capaz de redimir; he aquí la cuestión de la doble consustancialidad.

Lo que hemos de plantearnos en una reflexión teológica sobre la vigencia de Nicea ha de ser, vuelvo a decirlo: ¿hasta qué punto es decible para el cristiano de hoy la definición nicena?, ¿cuáles son sus implicaciones?, ¿qué es lo que está en juego? Hubiese sido una empresa poco decible si ante las circunstancias que se les planteaban los Padres se hubiesen limitado a repetir el *kerigma* neotestamentario. El trabajo de los Padres en cambio consistió en una auténtica hermenéutica y

18 Gr. Naz., *ep.*, 101,32.

reinterpretación del *kerigma*, no solo sirviéndose de las herramientas filosóficas, sino incluso modificando los presupuestos filosóficos de los cuales se servían y que al mismo tiempo podían constituir una amenaza a lo genuino del anuncio cristiano.

Las definiciones dogmáticas no hemos de concebirlas como algo cerrado ni estático. Son abiertas y dinámicas no solo en cuanto que han de estar abiertas al devenir histórico, sino sobre todo porque estas son definiciones de fe para el creyente, y no es el creyente para las definiciones dogmáticas. Hemos de tener como principio teológico fundamental que la soteriología condiciona a la teología. Este principio lo encontramos implícito no solo en toda la Escritura, sino también en la Tradición de la Iglesia. Dios se revela no como un *mysterium logicum* sino como un *mysterium salutis*. Dios se revela salvando. Es precisamente la soteriología la que hace del mensaje cristiano un mensaje dinámico y a la vez decisivo frente a los interrogantes que el hombre de cada tiempo se hace sobre su destino, el sentido de su vida, la plenitud de su existencia, sobre aquello que constituye lo último, lo definitivo¹⁹.

La Iglesia en cuanto *Sacramento Universal de Salvación* está llamada por su Señor a interpretar para anunciar el mensaje de salvación a los hombres de todos los tiempos. En esta dinámica abierta se inscribe eso que llamamos definición dogmática, y es precisamente en esta dinámica donde se ha de inscribir también la humilde diaconía del quehacer y de la reflexión teológica.

La razón de nuestra fe y de nuestra esperanza cristiana es una persona, Jesucristo, y no una definición dogmática, por lo tanto, hemos de partir y volver siempre a la Escritura, a Galilea, es allí donde está el maestro y nos llama; pero igualmente hemos de superar la contraposición entre el Jesús de la Escritura y el Jesús dogma (entiéndase por dogma, el de la Tradición de la Iglesia). Este paso solo será posible, primero, si el

19 Cf. Arturo Rojas, *El sentido soteriológico de la fórmula calcedoniana «Una persona en dos naturalezas»*. *Orígenes y desarrollo* (Città del Vaticano: Lateran University Press, 2013), 311.

recorrido se hace en el sentido justo: de la Escritura a la Tradición, y, segundo, cuando la Tradición remite siempre a la Escritura como elemento fontal irrenunciable. Hemos de superar la aparente dialéctica entre el *Kerigma* y el dogma: el *Kerigma* no lo agota todo, no es exhaustivo precisamente porque su cometido es anuncio, no definición, tampoco lo es una definición conciliar “que no puede y no pretende decirlo todo”²⁰. Puestos delante del dogma que nace de la Tradición no podemos obviar que en la comprensión del evento parusial neotestamentario de Cristo se va dando inevitablemente un progresivo alejamiento del *kerigma* primitivo hacia una comprensión que deriva del sujeto creyente²¹. El contenido fontal del primer anuncio se va reinterpretando en función del sujeto que lo acoge y hace de él objeto de su fe.

Si analizamos con detenimiento y objetivamente los dos momentos más importantes, desde el punto de vista dogmático de las definiciones conciliares cristológicas, Nicea y Calcedonia, caemos en cuenta que aquello que está de fondo pone en peligro el contenido mismo de la confesión de fe del Nuevo Testamento: “Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los Profetas, en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo” (Hb 1,1). Ese diálogo de Dios con el hombre al cual hace referencia el texto a los Hebreos es un diálogo salvífico. La subsiguiente condena a Arrio, Nestorio, Eutiques de Alejandría, respectivamente, fueron una consecuencia de la clarificación en cuanto a la confesión de fe cristológica y no las causas en sí mismas. El elemento ontológico de Cristo, *ser en sí*, que a primera vista encontramos en las definiciones conciliares, en realidad sólo sirve de sustrato para preservar su ser para nosotros: *propter nos homines, et propter nostram salutem*, como bien

20 Luis Ladaria, “La recente interpretazione della definizione di Calcedonia”, *Pontificia Academia Theologica*, No. 2 (2003), 328.

21 Cf. Marcello Bordoni, “L’esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia”, *Lateranum*, No. 65 (1999), 508.

profesamos en el Símbolo. De esta manera queda demostrado que el horizonte y la base que mueve y conduce la cristología patrística y las definiciones conciliares no es otro que el de la soteriología²².

Una de las “irrenunciabiles adquisiciones”²³ de la teología y que está estrechamente ligada al *homoousios* niceno es la figura de Jesucristo como mediador perfecto, que encontramos ya en 1^o Tim 2,5, a quien el autor presenta como “único mediador, el hombre Cristo Jesús,”. Este título atribuido a Jesús el Cristo en este texto neotestamentario sirvió de acicate a autores como Agustín²⁴ y León Magno²⁵ para desarrollar no solo su teología sobre la mediación perfecta de Jesucristo, sino también para llegar a muy temprana data en ámbito latino a lo que luego se convirtió en la doctrina de las dos naturalezas en Calcedonia. Si bien es cierto que en la teología del siglo XX el tema cristológico de la mediación se ha detenido más sobre la base soteriológica y relacional, no es menos cierto que todo este sustrato teológico hunde sus raíces en la cuestión ontológica de Jesucristo, en cuanto que necesariamente “se indaga sobre su identidad para poder establecer correctamente en cuáles términos se puede hablar de salvación y de mediación de salvación”²⁶. La doctrina de la mediación perfecta de Jesucristo reclama necesariamente la cuestión de su constitución *in se* en cuanto que no se trata de un simple intermediario, sino de un atento mediador, el cual amerita necesariamente la doble solidaridad consubstancial: con el hombre a quien se le ofrece la salvación y con Dios para que pueda ser una mediación auténticamente salvífica. La reacción de Atanasio ante la posición de Arrio sobre un “Hijo de Dios creado” demuestra claramente la preocupación soteriológica de fondo: “Arrio me roba mi salvador”.

22 Cf. Nicola Ciola, “La cristología sistemática: tra irrenunciabili acquisizioni e odierna navigazione”, *Lateranum*, No. 74 (2003), 26.

23 Cf. La cristología sistemática: tra irrenunciabili acquisizioni e odierna navigazione, 26.

24 Cf. *El sentido soteriológico de la fórmula calcedoniana «Una persona en dos Naturalezas»*. Orígenes y desarrollo, 173.

25 Cf. *El sentido soteriológico de la fórmula calcedoniana «Una persona en dos Naturalezas»*. Orígenes y desarrollo, 305.

26 Cf. La cristología sistemática: tra irrenunciabili acquisizioni e odierna navigazione, 27.

Quisiera, ya para terminar, referirme a dos ámbitos de la teología contemporánea que a mi parecer son atravesados transversalmente por el tan discutido *homoousios niceno*: la antropología teológica y la escatología.

La constitución dogmática *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II en el número 22 afirma que “en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. La pretensión *odierna* del hombre con sus continuas conquistas, y también fracasos, en los diversos ámbitos de la ciencia, de la técnica, de la biotécnica, de la robótica, de la inteligencia artificial, que se abre paso galopante con su bandera de triunfo y que pareciera arrinconar el potencial infinito de la inteligencia natural, reclama con urgencia de la teología de aquí y ahora una palabra profética que denuncie y al mismo tiempo anuncie el auténtico horizonte hacia el cual deben estar encaminadas todas estas conquistas, para que así la humanidad no termine convirtiéndose en la meta de su propio suceso y tarde o temprano termine siendo víctima de su inevitable fracaso. El Verbo encarnado, no solo como hombre perfecto, sino como perfecto hombre, como aquel que “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” debe, hoy más que nunca, aparecer como el punto alfa y al mismo tiempo omega de nuestro devenir histórico. La humanidad de Cristo se revela así no solo como completa, sino, además, como paradigmática²⁷. Insertado en este ámbito tan actual y tan urgente, el *homoousios*, completado como lo fue posteriormente por Calcedonia (451) en el otro aspecto de la consubstancialidad de Cristo, trasciende su original uso niceno para servir una vez más de herramienta para presentar el misterio de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, como horizonte último y definitivo de la humanidad entera.

A la escatología, como palabra teológica que hace referencia al futuro absoluto del hombre, es decir, Dios mismo, se le exige, hoy más que nunca, que su discurso sea decible ante la esperanza última de la humanidad en esta etapa llamada transmoderna. Jesucristo, que es el

27 La recente interpretazione della definizione di Calcedonia, 333.

mismo de ayer, hoy y siempre ha de aparecer como el “πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν”, es decir, el primogénito de entre los muertos, que con su humanidad, no solo nueva, sino plena, nos revela una esperanza verdadera, una esperanza metahistórica que trasciende nuestra realidad material y nos abre al misterio definitivo de Dios. “El evento revelador de Jesús no es sólo el último de una serie abiertos aún hacia el futuro, sino el cumplimiento y la plenitud de toda la revelación”²⁸. Así, en palabras de Rahner, la antropología cristiana es a su vez futurología cristiana, escatología²⁹. La doble consubstancialidad del Verbo encarnado nos abre al horizonte de comprensión de una escatología que concibe la salvación desde la corporalidad y en la corporalidad que engloba la totalidad del ser del hombre. ¿Qué significa resurrección corporal?, ¿qué significa resurrección de los muertos que equívocamente confundimos con liberación de los cuerpos o resurrección de los cuerpos? En el crucificado resucitado, con su humanidad plena y nueva, encontramos la certeza del desenlace positivo de la historia humana, tan marcada por sus no pocas tragedias y fatigas.

La nueva humanidad, liberada ya del pecado, entendido este como realidad individual y a su vez como estructura comunitaria que causa dolor, frustración y muerte al hombre, encuentra verdaderamente en Jesucristo la respuesta tan fatigosamente anhelada, y esto por el hecho de ser no solo *consubstantialis patri* sino, al mismo tiempo, *consubstantialis matri*.

28 La recente interpretazione della definizione di Calcedonia, 339.

29 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1998), 495.

Otros artículos de Teología



La esperanza

Hope

P. Pedro Trigo, SJ¹

Resumen: En este artículo analizamos tres conceptos que tienen semejanza: expectativa, ilusión y esperanza, precisando en qué sentido decimos que para nosotros los cristianos la esperanza es una virtud teologal. A continuación, aclaramos qué tenemos que esperar desde la realidad, ya que en el momento actual es muy difícil esperar y por eso es más necesario que nunca, y que a pesar de todo es razonable esperar, porque la comunidad divina está comprometida en nuestra humanización integral y nos posibilita siempre vivir como hijos del Padre y como hermanos de todos en Jesús. Así pues, tenemos que mantener nuestra esperanza cuando vemos nuestra miseria y la del mundo, porque la esperanza es un don de Dios, que tenemos que acoger y fomentar. Ahora bien, nuestra mayor esperanza es llegar a participar definitivamente de la gloria de las hijas e hijos de Dios. Concluimos explicando la relación de la esperanza con la fe y la caridad, las otras dos virtudes teologales.

Palabras clave: Expectativa, ilusión, virtud teologal, esperanza en nuestra humanización, esperanza en la mejora del orden establecido, esperanza en nuestro destino final, relación con la fe y la caridad

Abstract: In this paper we analyze three concepts that have similarities: expectation, illusion and hope, specifying in what sense we say that for us Christians hope is a theological virtue. Next, we clarify what we have to hope for from reality, since at the present time it is very difficult to hope and for that reason it is more necessary than ever, and that despite everything it is reasonable to hope, because the divine community is committed to our integral humanization and always enables us to live as children of the Father and as brothers of all in Jesus. Thus, we must maintain our hope when we see our misery and that of the world, because hope is a gift from God, which we have to welcome and foster. Now, our greatest hope is to finally participate in the glory of the daughters and sons of God. We conclude by explaining the relationship of hope with faith and charity, the other two theological virtues.

Keywords: Expectation, Illusion, Theological Virtue, Hope in our Humanization, Hope in the Improvement of the Established Order, Hope in our Final Destiny, Relationship with Faith and Charity

¹ Profesor en el Pregrado y el Postgrado del Instituto de Teología para Religiosos (trigodura@gmail.com).

1. ¿De qué estamos hablando?

1.1 Expectativa, ilusión, esperanza

Vamos a partir de tres palabras que nombran tres actitudes vitales con cierta afinidad. Las tres se refieren al advenimiento de otra situación mejor que la que se vive y a su participación en ella, y/o a una mejora de la condición personal. Esa situación que se anhela, de un modo u otro, tiene que ver con la transformación superadora de lo actual, aunque la superación se puede entender de modos muy diversos, incluso opuestos. Por eso hay que reconocer que cada uno tiene diversas expectativas, ilusiones y esperanzas. Y que también muchas de ellas son inducidas por la familia, por el ambiente en que vivo, por las instituciones en las que participo o por alguien que tenga influencia sobre mí. Y que hay coincidencias, que, según sea el caso, provocan la competencia entre los que aspiran a lo mismo y en otros la sana emulación y hasta la convergencia y por tanto la ayuda mutua, la colaboración.

1.2 Expectativas humanizadoras y deshumanizadoras

Las expectativas están guiadas por apreciaciones de la dinámica social basadas en datos lo más objetivos posible, que den cuenta lo más adecuadamente de la realidad, que, sin embargo, no es totalmente previsible, porque está sujeta a las libertades humanas y a un sinnúmero de variables, que pueden ser muy aleatorias. Sin embargo, si existe capacidad de observación y suficiente conocimiento, como las situaciones son concretas y por tanto limitadas, sí se pueden elaborar y proponer expectativas razonables.

Ahora bien, para que las expectativas sean humanizadoras, se necesita para concebirlas un grado apreciable de hambre de realidad y de deseo de que uno mismo y la humanidad avancemos en humanidad, no sólo ni principalmente en el sentido de cualidades humanas, que es lo que propone el orden establecido, sino de calidad humana. Pero debemos tener en cuenta que el que está absorbido por fomentar cualidades

deja de lado la calidad humana, pero el que busca consecuentemente la calidad humana tiene que cualificarse al máximo porque, si quiere contribuir al máximo de modo concreto al bien común y no se cualifica, no es cierto que quiera aportar a él. Se tiene también que estar abiertos a las reacciones de las personas interesadas, para tomar en cuenta lo que parezca razonable y lo que esté razonado y respaldado por constataciones concretas.

Vivir con este tipo de expectativas razonables es un componente ineludible del modo humano de vivir, ya que supone ora que no vivimos como meros miembros del orden establecido ni atendidos a nuestros intereses y preferencias absolutizados, ora no resignados a lo que se pueda, a lo que la situación dé de sí. Ese modo de vivir con expectativas humanizadoras es un vivir abiertos a la realidad por la conciencia de que nos estamos haciendo², que nunca acabamos de hacernos y que tenemos que discernir cómo actuamos porque podemos tomar caminos deshumanizadores. Supone que somos sujetos dignos, responsables y solidarios.

Estamos hablando de expectativas basadas en la realidad, tanto la nuestra como la realidad en la que vivimos, y en orden a que la realidad, la nuestra y la global, dé de sí superadoramente. Porque también existen expectativas sobre cómo maximizar las ganancias o el poder o la influencia o sobre cómo salirnos con la nuestra. Pueden ser razonables en el sentido de poner medios adecuados para lograr esos fines; pero no son razonables en el sentido pleno de dar cuenta de lo más genuino de la realidad y de lo que hay que hacer para optimizarla, teniendo en cuenta sus posibilidades en la trama relacional concreta en la que muchos factores conspiran contra esa dirección, porque se atienen a sus intereses privados.

2 I. Ellacuría, “El ser del hombre sólo es siendo”, en *Filosofía de la realidad histórica* (San Salvador: UCA, 1999), en la edición de 1991, 171-174; para el contexto, 158-177.

Así pues, valoramos mucho las expectativas en orden a que la realidad propia y aquella en la que vivimos den de sí superadoramente. Si no tenemos este tipo de expectativas, hemos renunciado a nuestra humanidad, que siempre está en proceso, y de ahí las expectativas, con el deseo y el empeño consiguientes para lograrlas.

1.3 Ilusiones y meras ilusiones

Las ilusiones nacen del deseo de que la situación, que para muchos se ha tornado invivible, mejore o, más genéricamente, que algo que deseamos se haga realidad. Por eso son concebidas como la contracara de todo lo malo que se soporta.

Ahora bien, las ilusiones son mero deseo. Lo que tienen de realidad es el deseo, que en el mejor de los casos implica vivir en esa dirección, aunque muchas veces no tiene concreciones concretas positivas, pero sí puede conllevar no vivir en la dirección contraria. Si el deseo no se expresa en acciones, por lo menos no participar de lo negativo y dar algunos pasos en lo que se desea, la ilusión es una actitud negativa ya que descarta el esfuerzo denodado, la apuesta vital por aquello positivo que se siente y desea. Es jugar a que algo es realidad, cuando no lo es ni se camina hacia que lo sea. Es una mera ilusión. Y, aunque el dicho dice, “de ilusión también se vive”, es cierto que puede dar para vivir, pero no para vivir humanizadamente.

Aunque la ilusión también puede designar algo que se deseó ardientemente y que, al haberlo por fin conseguido, se vive con mucho agrado, con pasión: hace su trabajo con mucha ilusión, vive su matrimonio con mucha ilusión. Entonces ilusión es algo que impregna a lo que se vive avivándolo, impidiendo que se vuelva rutinario.

1.4 ¿Espero? ¿Esperamos? ¿Qué y con base en qué?

Antes de caracterizar a la esperanza, vamos a poner casos concretos del uso de esa palabra: espero salir bien del examen, espero que me salga bien el negocio, espero que este amor se afine y dé para vivir juntos toda la vida, espero sanarme de esta enfermedad, espero mejorar mi carácter, espero que dejes ese vicio, espero que mi candidato gane en las elecciones, espero que la situación del país mejore, espero vivir muchos años; frustraste la esperanza que puse en ti, yo tenía esperanza en que el cambio se diera, la esperanza es lo último que se pierde.

¿Qué decir de estos ejemplos? Primero, que la esperanza es muy importante para la vida, para tener ganas para vivir, para vivir en positivo. Por eso se expresa en aspectos y en contextos tan diversos. Segundo, esas esperanzas pueden ser expectativas o meras ilusiones según estén basadas o no en la realidad. Ahora bien, nosotros no queremos que las esperanzas sean meras ilusiones, ni para nosotros son meras expectativas. La diferencia con las expectativas es que para nosotros la esperanza contiene un bien que estimamos tan humanizador que por él merece la pena gastar el tiempo y las energías, o incluso la vida. Espero en algo que para mí merece la pena, algo que me pone a valer.

Ahora bien, espero cabalmente, si no soy un iluso porque lo que espero no está a mi alcance o porque no hago lo adecuado para conseguirlo o porque pongo mi esperanza en lo que realmente no vale.

Así pues, la esperanza, si es razonable, si tiene sentido, se refiere a algo con algún grado de trascendencia respecto de lo que soy y de donde estoy. Incluso puede referirse a algo con una trascendencia total.

Para el cristiano la esperanza es una virtud teologal, junto a la fe y la caridad. La esperanza cristiana tiene una peculiaridad: que, siendo el ser humano el sujeto de la esperanza, el que espera, espera algo absoluto: su plena humanización y la consumación de los seres humanos, de la humanidad, y en ello pone toda su vida. Pero, aunque está tendido en esa dirección con todo su empeño y responsabilidad, esa realización

la espera, en definitiva, como don de Dios. Un don que él desea con todo su ser y que acepta y en cuya realización aspira a poner toda su vida, pero que sabe que le supera absolutamente porque consiste en concreto en aceptar la fraternidad de Jesús y en él llegar a ser hija o hijo de Dios y hermana o hermano de todos, desde el privilegio de los pobres. Jesús y, en definitiva, su Padre, tienen la iniciativa. Yo tengo que aceptar la fraternidad de Jesús y vivir desde ella. Así pues, se trata de vivir de relaciones y los que las inician son Dios, que nos crea con su relación de amor constante y que nos ha entregado a su Hijo; y su Hijo humanado que se ha hecho nuestro Hermano, en el sentido más pleno de que nos lleva realmente en su corazón y actúa siempre como tal y que quiere que le correspondamos y así en él seamos hijos de su Padre y hermanos de sus hermanos. Y ambos han derramado su Espíritu, el Amor divino, en cada uno de los seres humanos para capacitarnos, si lo discernimos y seguimos su impulso, a vivir como hijas o hijos en el Hijo y como hermanas o hermanos en el Hermano universal.

Creemos, tenemos fe, que es así y que esas relaciones son fruto de su amor y piden consiguientemente nuestro amor. Pero esto que creemos y en lo que ponemos nuestra vida y específicamente nuestro amor, nos supera tanto que, en definitiva, lo esperamos de su Amor y, obviamente, de nuestra correspondencia, aunque también esperamos que su Amor nos ayude a corresponder y así a llegar a ser concretamente, en la práctica, hijos suyos y hermanos de todas y de todos, con un amor personalizado, en su Hijo Jesús, el Hermano universal.

Así pues, la esperanza es una virtud, algo arraigado en nosotros y que valoramos muchísimo, es decir, un hábito de obrar bien, por la sola bondad de la operación y en conformidad con las demandas de la realidad, que es una red dinámica de relaciones. Pero afirmando el carácter humano y humanizador de la virtud de la esperanza también reconocemos que tener esperanza como horizonte vital no equivale a una mera expectativa razonable. Y es así porque, aunque seamos nosotros los que apostamos por ella, nos excede absolutamente. Por eso decimos que apostamos por ella. Hay situaciones y estados de ánimo en los que nos parece razonable esperar, pero, en otros, casi veríamos razonable

no esperar. Sin embargo, en ambos casos esperamos, no confiados en nosotros o en la situación, sino en definitiva en el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. Quienes esperamos confiadamente somos nosotros, pero lo hacemos respondiendo a su relación con nosotros y, por supuesto, con la situación, con la humanidad y con toda la realidad.

Si es así la esperanza, tiene la peculiaridad de que en definitiva es un don de Dios, un don con el que él se ha comprometido, es decir que él siempre nos la da, que él siempre nos posibilita vivir tendidos hacia ella, en ese horizonte real; pero que somos nosotros los que tenemos que aceptarla y hacerla nuestra y cultivarla, y que eso no es algo que se hace de una vez por todas, sino que tiene que convalidarse en cada situación, en cada coyuntura, siempre. Y Dios, que nos posibilita siempre este trabajo, nunca nos sustituye: somos nosotros los que tenemos que esperar concretamente. Y, aunque siempre sea razonable hacerlo, porque la esperanza está basada en la decisión irrevocable de Dios, hay circunstancias personales o ambientales que dificultan bastante vivir con esperanza.

Así pues, la esperanza no consiste en pensar que, como somos cristianos, es decir, los de Jesús y los de su Padre y queremos serlo a fondo, siempre nos va a ir bien. Que no pongamos en eso nuestra esperanza. Que no confundamos el éxito con la fecundidad histórica, que consiste llegar a vivir para siempre en el seno del Padre como hijas e hijos suyos y como hermanas y hermanos de todos en su Hijo Jesús que nos lleva incondicionalmente en su corazón. Eso es lo que ellos nos prometen y a lo que debemos aspirar consecuentemente y lo que tenemos que esperar con la fe puesta en Jesús y en su Padre, que nos lo ha entregado, y en el Espíritu, que nos impulsa a ello desde más adentro que lo íntimo nuestro.

Así pues, para vivir de esperanza tenemos que valorar muchísimo el vivir en cada dimensión de nuestro ser y en cada circunstancia de nuestra vida como hijas e hijos de Dios en el Hijo y como hermanas

y hermanos de todos en el Hermano universal; lo tenemos que llegar a valorar más que todo lo demás. Esto es en lo que más tenemos que poner de nuestra parte y fomentar incesantemente.

Pero, además, como tenemos experiencia de que, por más que nos esforcemos, nosotros no damos para tanto, porque somos una red de pulsiones, deseos, sueños, temores y limitaciones, que sólo el amor puede ir transformando y armonizando, pero que no acaban de humanizarse y unificarse, tenemos que confiar en que Jesús y su Padre están empeñados en ello incondicionalmente. Lo tenemos que hacer nosotros, somos los que nos tenemos que comportar siempre como hijos y hermanos; pero, para decirlo con la expresión clásica, con su gracia, es decir con su relación fraterna y paterna, que son permanentes, que nos anteceden y así posibilitan nuestra respuesta.

Esto no es patente para nosotros en muchas ocasiones. Por eso tenemos que creer que sí se relacionan y esperar que esa relación suya será fecunda, y abrirnos a ella y desearla siempre y no desanimarnos nunca. Cultivar la esperanza en algo tan trascendente requiere mucho amor y mucha fe y, a su vez, ese amor y esa fe están animados por la esperanza en que se darán y viviremos de esas relaciones.

Tenemos que cultivar cada vez más íntegramente esas relaciones, tenemos que desearlas cada día más y tenemos que esperar que llegarán a darse y a dar el tono a toda nuestra vida.

Y también tenemos que esperar que cada vez nos empeñemos más íntegramente en fomentar el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, transformándolo desde dentro. El mundo hoy está muchísimo peor que hace sesenta años, pero no podemos perder la esperanza en que triunfará al fin el amor, el de Jesús y su Padre y el de los seres humanos y, concretamente, el nuestro como respuesta. Esto no puede reducirse a una ilusión; tiene que ser esperanza fundada en la relación constante de Jesús y de su Padre. Y tiene que expresarse en la relación con otras hermanas y hermanos con los que convivamos como embrión de ese mundo y por tanto de una manera abierta

2. ¿Por qué necesitamos esperar y qué nos lo posibilita?

2.1 Fundamento e implicaciones actuales de la esperanza

2.1.1 Esperar desde la realidad

La esperanza debe tener en cuenta el cambio histórico, si no, está fuera de lugar, porque la esperanza tiene que partir de la realidad.

En primer lugar, el cambio de época: hemos pasado de la época en que se dio la división de trabajo por la invención de la agricultura, la ganadería, el laboreo del barro, de la piedra y de los metales y, por consiguiente, el nacimiento de las ciudades, Estados e imperios, lo que empezó a ocurrir diez mil años antes de Cristo, a una época globalizada, comandada por las corporaciones globalizadas y los grandes financistas, en la que los que la comandan pretenden que ya hemos llegado a la figura definitiva, y por eso no hay ya pasado ni futuro, sino este presente que se desarrollará casi sin límites.

Como consecuencia de ese cambio se da el ocaso del cristianismo en el horizonte público, ya que Jesús de Nazaret es un personaje del pasado, que, por tanto, no tiene nada que decir a los que viven en este presente, y la desvirtuación de buena parte de la institución eclesial, que se refleja en que, sin decirselo a sí misma, no ha acogido la sinodalidad.

El que tengamos que comenzar desde la época en que estamos se debe a que la esperanza, la verdadera esperanza, sólo se da en la realidad; nunca al margen de ella. Ahora bien, sin confundir la realidad con lo más aparente de ella, el orden establecido, que de un modo más o menos radical casi siempre la desvirtúa.

2.1.2 ¿Por qué es tan necesario cultivar la esperanza?

Hemos escogido este tema por la necesidad que se siente y que sentimos de ella, porque vemos que cada día se nos pone más difícil vivir humanamente, pues en el orden establecido globalmente se nos insta y casi se nos fuerza a vivir para producir y consumir como meros individuos, meros miembros del orden establecido que ellos comandan. Por eso mismo casi ha desaparecido el cristianismo del horizonte público y se hace más difícil vivir la explicitud cristiana y comunicarla a otros y que se interesen por ella. También, por el deterioro de la democracia en la mayoría de nuestros países, hasta llegar en algunos al Estado totalitario, situación que dificulta mucho, tanto vivir simplemente, como, más todavía, vivir humanamente, lo que implica ejercitando cristianamente la fraternidad que no excluye a nadie

Por eso el Papa acaba de proponer el jubileo de la esperanza, que titula *Peregrinos de la esperanza* y acaba de publicar un libro al respecto: *La esperanza no defrauda nunca*³. El prólogo comienza subrayando la necesidad de cultivarla “sobre todo en tiempos como los que estamos viviendo, en los que la tercera guerra mundial en pedazos que se desarrolla ante nuestros ojos puede llevarnos a asumir actitudes de sombrío desaliento y de mal disimulado cinismo”.

Ahora bien, la mayor necesidad de esperanza proviene de esta época que comienza, que pretende, según los que en ella llevan la voz cantante, haber llegado ya al fin de la historia, en el sentido de que lo que pase en adelante será el desenvolvimiento casi ilimitado de lo que posibilitan los descubrimientos técnicos y de lo que se proponen quienes los manejan a su gusto y para su provecho desde los cauces políticos neoliberales.

3 (México: La Buena Prensa, 2024); (San Pablo: Mensajero, 2024). El título es una cita de san Pablo: Rm 5,5.

En este horizonte Dios no tiene nada que hacer, ya que lo que existe no se concibe como creado sino en su facticidad y ellos se entienden a sí mismos como sujetos autónomos sin ninguna cortapisa ni restricción, más allá de las limitaciones que otros que vengan subsanarán.

Ellos pretenden que el ser humano es mera materia prima para lo que quieren y logren hacer, lo que en términos de genética (aunque van mucho más allá de ella) se llama, no ingeniería genética, que es optimizar al ser humano que existe, sino manipulación genética, que es hacer, a partir de lo actual, lo que se nos ocurra y seamos capaces de hacer.

Y todo esto, que concierne tan radicalmente a toda la humanidad, lo llevan a cabo los científico-técnicos privadamente, como propiedad de ellos y de las empresas a las que pertenecen y de los financistas que lo posibilitan. Un futuro que concierne a toda la humanidad y que desarrollan unos pocos sin participación ni control de toda la sociedad organizada. Una locura que llevará al desastre y ya está en marcha.

¿No queda más que resignarnos? ¿O comulgamos con ella y sólo aspiramos a subirnos al carro de los que están inventando la humanidad para participar de esa aventura? ¿Hay alguna posibilidad de que todos nos hagamos cargo de lo que está aconteciendo para discernirlo y tomar posición?

Para nosotros, que nos concebimos a imagen y semejanza de nuestro Creador (Gn 1,27; Hbr 1,1-3), ya que nos crea, no con causalidad eficiente, como un carpintero hace una mesa, sino por su relación de amor constante y que nos ha enviado a su Hijo para que, hermanándose con nosotros, nos hiciera en él a todos hijos suyos y hermanos unos de otros, no cabe la manipulación genética, sólo la ingeniería genética que busca optimizar al máximo al ser humano, considerado como un ser sagrado y, además, un ser en relación, nacido de la relación personalizada del Creador y de la relación de sus padres, imposible de concebir sin la relación de tantos, y llamado él mismo a entregarse a los demás de un modo horizontal, abierto y gratuito, como se han entregado tantos a él.

No podemos renunciar a la esperanza de vivir así y a la esperanza de que ese modo de vivir lleve la voz cantante. Por eso, fomentar en nosotros y en los demás la esperanza es imprescindible, si no queremos renunciar a nuestra condición sagrada de ser personas. Lo que corresponde es no entenderme y entender la realidad como mera facticidad, sino como una red inextricable de relaciones y, en el fondo, una relación de la comunidad divina que las activa: “Las Personas divinas son relaciones subsistentes, y el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones. Las criaturas tienden hacia Dios, y a su vez es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente”⁴.

Si me entiendo y lo entiendo todo así, lo que sale es agradecimiento, vivir agradecido, y esperanza en que Jesús, su Padre y su Espíritu harán que llegue a corresponder, es decir, a enredarme personalmente en esa red de relaciones en la que consisto, en el doble sentido de que existo con otros, por su relación, y de que eso, recibir y corresponder, es lo que me da consistencia. De una manera más concreta: Dios nos da nuestro ser con su relación de amor constante, pero además nos ha dado a su Hijo que nos lleva en su corazón y nos hace hijas e hijos en el Hijo único y hermanas y hermanos en el Hermano universal. Tengo que aceptarme en su corazón y vivir desde él como hijo y hermano. Tengo que vivir esperando que esas relaciones lleven la pauta en mi vida; tengo que vivir con esa esperanza incommovible, a pesar de todo y pase lo que pase. Tengo que anhelarlo. No puedo dejar de desearlo. Y tengo que contribuir a que la humanidad se entienda así y vaya en esa dirección y tengo que hacerlo desde la humanidad concreta a la que pertenezco, desde los grupos e instituciones de los que formo parte.

4 Francisco, *Laudato si'*, 240.

2.1.3 Mantener la esperanza cuando vemos nuestra miseria y la del mundo

Hay situaciones y nosotros las hemos vivido, en las que tener esperanza parecía razonable porque la situación era consensuada por la inmensa mayoría y caminaba por el buen camino. Así vivimos en Venezuela en los años sesenta y, aunque algo menos, en los setenta. Siempre la esperanza es trascendente: siempre será don de Dios aspirar a vivir como hijos de Dios y hermanos unos de otros, que es incomparablemente más que vivir y convivir como buenos ciudadanos; pero, de todos modos, la situación era buena conductora de esa esperanza. Vivir con confianza y disponibilidad filiales y con la respectividad positiva y la responsabilidad que da el ser hermanos de todos, vivir así de tal manera que eso sea lo que dé el tono a nuestra vida es don de Dios. Pero ayuda mucho a recibir ese don y a actuarlo el que la situación sea fundamentalmente justa y solidaria por la acción consensuada de las diversas clases de ciudadanos: los trabajadores, los empresarios y los políticos, y las distintas instituciones religiosas, culturales y sociales. Siempre habrá limitaciones e incluso pasos en falso, siempre tendremos que estar sobre nosotros mismos para no desmandarnos y atentos a la situación para que no se pervierta; pero es cierto que hay situaciones que ayudan mucho a vivir humanizadamente, y en nuestra explicitud cristiana, como hijas e hijos del Padre y como hermanas y hermanos de todos en Jesús, el Hijo eterno que se hermanó con nosotros y, si aceptamos su fraternidad, nos hace hijos y hermanos.

No estamos hablando meramente de una situación con buenas reglas de juego en la que todos se esfuerzan y la mayoría puede satisfacer sus apetencias, pero considerándose cada uno un individuo que vive para él y los suyos y se relaciona con el que quiere y para lo que quiere y mientras quiera. Esa es la propuesta más positiva del orden establecido, que en alguna medida se ha realizado hace muchos años en algunos países (el ejemplo más claro es la postguerra europea) y ahora cada vez menos porque en todos se va agrandando la brecha social. Nosotros nos referimos a una sociedad convivencial, en la que cada uno tiene en cuenta a los demás y se tienden verdaderas redes.

Ahora bien, esta situación a la que nos hemos referido y que hemos experimentado en nuestra juventud no es hoy nuestra situación, ni en nuestro país ni en América Latina ni en el resto del mundo. A nivel mundial imperan las corporaciones globalizadas y los grandes financistas, y las grandes potencias sólo tienen en cuenta lo que las favorece, que no equivale a lo que favorece a la mayoría de la población, sino al orden establecido que los políticos representan, y aspiran a que las relaciones con los demás países no sean equitativas, sino que los favorezcan.

Además, en estos momentos, a causa del impacto de las migraciones, impera el tribalismo, actitud que no se corresponde con la realidad, porque en la mayoría de esos países, por no decir en todos, apenas hay natalidad⁵ y se necesita mano de obra extranjera para que todo prosiga; y además, porque en el fondo no podemos definirnos por nuestras particularidades, sino por nuestra genuinidad humana, que, en el fondo, poseen todos los seres humanos.

También en muchos países se ha impuesto lo que convencionalmente se llama la derecha, incluso la extrema derecha, es decir, gobiernos que desestiman la seguridad social para enfermos y jubilados de pocos o ningún recurso, la educación gratuita para los pobres y gratuita o semigratuita para las clases populares, los impuestos proporcionales y más directos que indirectos; gobiernos, pues, que no representan a la mayoría, sino al orden establecido.

Por si lo antedicho fuera poco, en bastantes países gobiernan individuos que se imponen por su poder de seducir y gobiernan de modo personalista, reduciendo, incluso institucionalmente, la democracia. En otros se gobierna abiertamente a la fuerza, controlando a la población con la policía, el ejército y grupos armados, y disolviendo

5 P. Trigo, "Situación actual de la mujer y el problema de los abusos", *SIC*, No. 853 (dic.-ene. 2024-2025), 20-27.

o mediatizando, o dificultando enormemente, el funcionamiento de las organizaciones sociales y, más en general, de las organizaciones privadas, por ejemplo, de educación.

2.1.4 La esperanza, don de Dios que tenemos que acoger y fomentar

En estas condiciones la esperanza es prácticamente imprescindible para vivir humanamente. Por eso vamos a tematizarla lo más que podamos. Lo primero que queremos precisar es que para un cristiano la esperanza es en el fondo absoluta y por eso no sometida a las condiciones en las que se vive. Esto es así por su carácter trascendente: es el don que Dios nos ha otorgado en su Hijo Jesús incondicionalmente. Él es nuestra esperanza (1Tim 1,1) y nadie puede arrebatarnos de su mano. Siempre es posible vivir con esperanza. En esto nos tenemos que afincar, nos sintamos como nos sintamos y pase lo que pase. Así dice Pablo a Timoteo: “Con este fin nos fatigamos y luchamos, puesta la esperanza en el Dios vivo, salvador de todos los seres humanos y en especial de los creyentes” (4,10).

No lo podemos dar por supuesto. Tenemos que arraigarnos en ello constantemente. Eso supone que no estemos todo el rato dándole vueltas a lo negativo de la situación ni a lo que hay en nosotros de debilidades. Tenemos que tematizar habitualmente esta entrega de Dios a nosotros: el que nos haya destinado a ser sus hijos en su seno en su Hijo eterno Jesús. Porque si es cierto que él es nuestra esperanza, no lo es menos que somos nosotros los que tenemos que poner nuestra esperanza en él.

Y cuando la situación es muy negativa y las fuerzas se nos van en mantenernos en vida y en no degradarnos a la condición de contracara de lo que nos hacen, debemos fomentar la esperanza en que podremos vivir como hijos de Dios y como hermanos de todos, incluso de los que nos hacen mal. La esperanza absoluta de que nuestro destino es participar en Jesús de la relación del Padre que lo hace Hijo y de su

relación con todos que nos hace hermanos. Fomentar esa esperanza como nuestro horizonte vital es indispensable para mantenernos humanos. Es, ciertamente, muy cuesta arriba, pero en ello nos jugamos todo. Si esa esperanza se nos achica o se nos muere, dejamos de ser sujetos humanos, aunque Dios no nos deje y siempre haya esperanza, aunque haya desaparecido de nuestro horizonte vital. Por eso la importancia de fomentarla incesantemente.

Dios no se impone ni nos sustituye. Nadie es mero destinatario de su acción. Lo propio de él, lo que en nuestros términos tendríamos que designar como su sustancia, son relaciones, relaciones mutuas, relaciones que crean la diferencia (Padre, Hijo y Espíritu) y la mantienen unida (un solo Dios verdadero). No que ellos sean tres realidades que se relacionen muy íntimamente, sino que son relación, que a la vez pone la diferencia y la mantiene unida: “la sustancia individual, distinta e incomunicable, en Dios tiene que ser entendida como relación”⁶.

Así son también sus relaciones con nosotros: Él nos crea con su relación constante de amor y a nosotros nos toca aceptarnos como sus criaturas y no meramente como los individuos que somos. Él nos envía a su Hijo para que, haciéndose nuestro Hermano, nos hiciera hijas e hijos suyos; a nosotros nos toca aceptarnos en el corazón de Jesús y vivir en él como sus hermanos y los hermanos de todos, puesto que todos están con nosotros en él. Ambos nos enviaron a su Espíritu que nos mueve desde más adentro que lo íntimo nuestro⁷, y a nosotros nos toca discernir su impulso y seguirlo.

Si aceptamos esas tres relaciones, y las de los que las aceptan y se relacionan con nosotros como hermanos, no podemos no tener esperanza, porque esas relaciones dan una vida que nadie ni nada puede dar ni quitar. Ahora bien, aceptarlas significa corresponder: vivir como hijos en el Hijo y como hermanos en el Hermano universal. Significa

6 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 4, ad. 3.

7 Agustín, *Las Confesiones* (Madrid: BAC, 2025), III, 6, 11.

que eso dé el tono, tanto a nuestra cotidianidad, como a lo que nos advenga o a lo que tengamos que decidir. Que vivamos y decidamos como hijos y hermanos. Obviamente que cada uno es hijo y hermano desde lo que es como individuo y desde su circunstancia; es ese hijo y ese hermano específico, podemos decir que único, aunque converja con unos en unos aspectos y con otros en otros. Cada quien tiene, pues, que vivir insustituiblemente desde lo que es y desde su situación esa condición primordial, regalada y escatológica de hijo y hermano. Irlo haciendo entrañará su realización más consumada. En eso ponemos nuestra esperanza. Es decir, confiamos en que Dios se las arreglará para que nosotros vivamos desde esas relaciones. Sin sustituirnos, contando con nosotros, pero confiamos en él, en la fecundidad de su amor. Esa es nuestra esperanza. Y esto que esperamos para nosotros lo esperamos también para los demás.

Ahora bien, ya lo hemos dicho, en esta situación que atravesamos, vivir como hijos y hermanos es la negación más absoluta del individualismo, la optimización de la ganancia y el consumismo a los que se nos impulsa por todos los medios. Ir a contracorriente tiene un costo altísimo que no se puede vivir como sacrificio, como ascética ni como hacer méritos, sino desde la vida que nos dan esas relaciones, que vivimos abiertos a todos, como alternativa superadora al orden establecido. Por eso tienen que vivirse creativa y discretamente y teniendo en cuenta a cada uno. Y cada quien las vivirá desde su modo de ser y según el don recibido. Pero tiene que vivirlas densamente, si no, acabará dominándolo la lógica de la situación, y las relaciones filiales y fraternas se reducirán a algo compensatorio. Éste es el reto de vivir en esta situación como hijos y hermanos. Por eso a la larga es casi imprescindible que esa vivencia de la fraternidad de las hijas e hijos de Dios lleve a relaciones más estables, a la configuración de verdaderos “nosotros” que tomarán la forma de grupos o comunidades. Que, obviamente, no pueden ser sectarias y ni siquiera cerradas, sino abiertas a su medio, aunque no como proselitismo sino servicialmente.

3. ¿Cuál es la base y el horizonte de nuestra esperanza y aquél que nos la alcanzó?

3.1 Vivir de las relaciones con las personas divinas alcanza la libertad liberada

La consecuencia de vivir desde estas relaciones es que lo negativo del ambiente y lo negativo que nos hacen y lo negativo que hay en nosotros mismos nos afecta sin duda, incluso puede afectarnos mucho, nos tiente, hala de nosotros, pero no nos influye. Esas relaciones liberan nuestra libertad para que siempre podamos comportarnos como hijos y hermanos.

El ejemplo más preclaro es el de Jesús que cuando los que se consideraban sus enemigos le planteaban en público cuestiones para desacreditarlo, e incluso para acusarlo, nunca respondía en ese mismo tono, sino tratando de que entendieran en concreto lo que Dios quería. Y esa actitud culminó en la cruz, ya que no murió como víctima en el sentido preciso de contracara de lo que le hacían, es decir aterrizado o echándose a morir para que se acabara el dolor, o maldiciendo y pidiendo a su Padre la condenación de los que lo habían condenado tan injustamente y lo mataban tan cruelmente, sino que murió pidiendo a su Padre que los perdonara. Así pues, lo que le hicieron lo afectó tanto que lo mató, pero no le influyó nada, ya que murió venciendo al mal a fuerza de bien (cf. Rom 12,21). Y su esperanza fue tan inmovible que murió entregando su Espíritu a su Padre, cuando no lo sentía (Lc 23,46). Su condición de Hijo fue absoluta: no dependía de sentir o no la presencia de su Padre. Él estaba seguro de ser su Hijo y de que su Padre estaba con él. Obviamente, el Padre no lo había abandonado. Por el contrario, se fiaba tanto de su Hijo que le dejó morir su muerte como le había dejado vivir su vida, plenamente confiado en que la iba a vivir como el Hijo y Hermano que era. Y así fue: se consumó como Hijo y Hermano cuando se consumía en la tortura (Jn 19,30). Por eso tenemos que decir que su destino fue dramático, pero no trágico,

porque el Amor tiene la última palabra que es de recreación en su seno. Desde lo dicho tenemos que concluir que el Dios de Jesús es la fuente, siempre manante, y que nunca se secará, de la esperanza.

Él nos llama también a nosotros a vivir con su misma libertad liberada. Esto, en la familia, en el trabajo, con los vecinos, compañeros y amigos, con los desconocidos, con los que van por un camino opuesto al nuestro, con nuestros adversarios. Todos tienen que ser de modo concreto nuestros hermanos, desde los hermanos hermanos hasta los hermanos desconocidos y los hermanos adversarios. Insistimos en que esto estará siempre en construcción, nunca consolidado, pero nunca dejado por imposible, siempre como nuestro horizonte vital.

3.2 La esperanza de alcanzar la gloriosa libertad de los hijos de Dios

El empeño en vivir con libertad liberada y la esperanza en que ese empeño no será un sueño, sino que se realizará, se basa en la esperanza en nuestro destino final, que es obtener, “la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rm 8,21). Entendiendo que la libertad es una expresión del amor y, en concreto, del amor que Dios ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu que nos ha dado. “Con esta esperanza nos han salvado. Una esperanza que ya se ve no es esperanza, porque lo que uno ve, no necesita esperarlo. Pero, si esperamos lo que no vemos, aguardamos con paciencia” (Rm 8,24-25).

Podemos practicar la gloriosa libertad de los hijos de Dios, pero no como algo poseído, sino como algo que se nos concede practicar en este cuerpo (es la expresión de Pablo), en esta existencia, que aún no ha sido transformada por la participación, después de morir, de la gloria de nuestro Hermano mayor, Jesús. No estamos a la altura de lo que hacemos por la gracia de Dios. Esa es nuestra experiencia. Por eso la esperanza se tiñe de paciencia y la paciencia es sostenida por la esperanza. Tenemos que aceptar que esta es nuestra condición actual, una condición intermedia, ya que sí somos hijos de Dios

en el Hijo y por eso podemos seguirlo; pero en esta existencia que aún no ha sido transformada, que es la existencia de este mundo, aunque atravesada por las relaciones trascendentes de Jesús y, en él, de su Padre y de su Espíritu, que la potencia para corresponderles y para vivir desde esas relaciones, experimentando siempre la propia debilidad y pecaminosidad, aunque triunfen esas relaciones. Por eso necesitamos creer en esa transformación definitiva, necesitamos vivir tendidos siempre hacia ella, esperar firmemente en que se dará, aunque aguardemos con paciencia.

Mientras vivimos tendidos hacia esa transformación trascendente, aceptamos, como le dijo el Señor a Pablo, que nos basta su gracia, porque la fuerza se realiza en la debilidad (2Cor 12,8-9). Así queda claro que son sus relaciones las que nos permiten vivir humanamente como hijos y hermanos, aunque, eso sí, relaciones aceptadas y correspondidas: nosotros hacemos lo que podemos; aunque también nuestra respuesta esté posibilitada por el impulso de su Espíritu. Por eso, además de esperanzados, vivimos agradecidos. Captamos a la vez que somos sujetos, que nos esforzamos, y que somos potenciados por su relación y que sin ella nuestro esfuerzo sería inútil. Pero que él siempre nos lo pide. Porque, aunque desiguales, las relaciones son mutuas. Esa es nuestra dignidad, en medio de nuestra insuficiencia. Y por ella también le damos gracias. Porque su relación la rescata.

En esta situación mundial y local, en la que experimentamos tan densamente la fuerza del mal y nuestra pequeñez, se necesita mucha fe para creer en esa transformación final y para vivir tendidos hacia ella, obrando ya como hijos y hermanos. En este sentido concordamos con Charles Péguy, que llamaba a la esperanza “la hermana pequeña” que duerme cada noche y que cada mañana hay que despertar. Claro que ella es don de Dios y ella es la que nos despierta cada día, pero eso no evita nuestro trabajo incesante por mantenerla viva, trabajo, insistimos, sostenido por su gracia, por su relación incondicional.

3.3 Esperamos en el que parecía que no tenía nada para darnos

El Hijo de Dios, metido en la masa humana, invisibilizado como un artesano de aldea, tiene el poder de hacer fermentar a toda la masa humana, es decir, lograr que se humanice trascendentemente llegando a ser hija de Dios y toda ella fraterna. Ésa es la convicción firmísima de Jesús y nuestra esperanza, tanto que fermente nuestra masa humana (Mt 13,33) y lleguemos a ser verdaderos hijos de Dios y hermanos de todos, como que lo lleguemos a ser todos los seres humanos.

Pedimos al Padre que nunca nos sintamos impotentes y solos; que creamos que la comunidad divina obra en nosotros constante y humanizadamente y que, secundando su acción, siempre podemos obrar humanamente hasta llegar a ser humanos con la humanidad del Hijo, toda simpatía y compasión, lo que no se consuma en esta vida, sino en la definitiva. Pero en ésta se prepara.

Pedimos al Padre que siempre nos abramos a esa acción de la comunidad divina, que ella nos llene siempre de esperanza y que nos vaya moldeando hasta que esa relación dé el tono a nuestro ser y lleguemos a ser verdaderos hijos de Dios, confiando en él y disponibles a su acción, y seguidores de Jesús, sus hermanos pequeños, y mujeres y varones espirituales, por obedecer habitualmente el impulso del Espíritu. Así fermentará toda nuestra masa y nos haremos humanos. Y así fermentará la masa de la humanidad y será una humanidad gustosa, vivible, amigable, fecunda, que se sabrá de la tierra y la respetará, cuidará y potenciará, y que se sabrá de la comunidad divina y responderá agradecida a su amor.

El Hijo de Dios vivió, como la levadura, metido en la masa humana, invisibilizado como un artesano de aldea, rodeado siempre de gente popular, pero no interesó lo más mínimo a la aristocracia sacerdotal y, aunque en principio interesó a los maestros de la ley y por eso le permitieron que hablara en las sinagogas, pronto lo hostilizaron y buscaron desacreditarlo, incluso acusarlo. Sin embargo, ese ser popular

tiene el poder de hacer fermentar a toda la masa humana, es decir, lograr que se humanice trascendentemente, llegando a ser hija de Dios y toda ella fraterna. Ésa es la convicción firmísima de Jesús y nuestra esperanza, tanto que fermente nuestra masa humana y lleguemos a ser verdaderos hijos de Dios y hermanos de todos, como que lo lleguemos a ser todos los seres humanos.

Tenemos que creer en la fuerza del impulso del Espíritu y secundar su impulso, y en la fuerza de atracción de la humanidad de Jesús y tenemos que aceptar su atracción. Lo que nos insiste Jesús es que la acción de la comunidad divina tiene lugar desde dentro de cada ser humano y desde dentro de la humanidad. No nos van a salvar desde fuera y desde arriba. Nos salvan desde dentro para que la salvación, que viene de ella, salga de nosotros mismos. En Jesús, la comunidad divina se ha metido para siempre en la masa humana, pareciendo desaparecer en ella, pero, en realidad, obrando desde más adentro que lo íntimo nuestro, obrando trascendentemente, sin dejar huellas, de manera que sólo el que se abre a su acción la capta y comprende que es habilitado para lo que le supera absolutamente. Cada persona de la comunidad divina aparece como los discretos porque son verdaderos amantes. No les interesa cosechar aplausos ni que los vitoreen. Sólo buscan que nos decidamos a vivir como hijos del Padre y como verdaderos hermanos de todos, siguiendo a su Hijo Jesús y dejándonos impulsar por la fuerza de su Espíritu.

Les pedimos que nos hagamos cargo de su modo de obrar y que aceptemos que es tan respetuoso, tan estimulante, tan humano, que sólo puede ser obra de ellos. Les pedimos que lo valoremos y que lo secundemos y que se nos pegue tanto que también nosotros obremos así. Eso que les pedimos es la esperanza en que ellos nos lo van a conceder. Por eso, además de pedirlo, tenemos que procurar incansablemente que siempre nos abramos a esa acción de la comunidad divina, que ella nos llene siempre de esperanza y que nos vaya moldeando hasta que esa relación dé el tono a nuestro ser y lleguemos a ser hijos del Padre, confiando en él y disponibles a su acción y seguidores de Jesús, sus hermanos pequeños, y mujeres y varones espirituales, por obedecer

habitualmente el impulso del Espíritu. Así fermentará toda nuestra masa y nos haremos humanos. Y así fermentará la masa de la humanidad y será una humanidad gustosa, vivible, amigable, fecunda, que se sabrá de la tierra y la respetará, cuidará y potenciará, y que se sabrá de la comunidad divina y responderá agradecida a su amor.

3.4 Esperanza en nuestra rehabilitación

Les pedimos a Jesús y a su Padre que no los traicionemos, que no nos tengamos por seguidores de Jesús y esa sea la imagen que demos, y, sin embargo, no lo sigamos e incluso hagamos lo que reprueban. Les pedimos que el amor que nos tienen acabe siempre triunfando en nosotros; que sea siempre más fuerte que nuestro mal, que su amor acabe determinando nuestra vida, que nos abramos siempre a él, a pesar de nuestro desamor, que confiemos en ellos y en su amor por encima de todo. Que siempre esperemos en su perdón y su capacidad de rehabilitarnos. Que la entrega de Jesús no haya sido en vano, que sea fecunda en nosotros y en todos. Que triunfe incluso sobre nuestro mal. Que nunca nos encerremos en él; que esperemos siempre, no sólo en su perdón, sino en su capacidad de regenerarnos.

Ésta es nuestra esperanza más difícil, por la conciencia que tenemos de nuestra labilidad, de nuestra condición poco estable, poco firme en sus resoluciones, frágil, débil, endeble, precaria; pero es la esperanza más necesaria, porque es creer más en el Padre y en Jesús que lo que descreemos de nosotros, y ellos lo merecen y, además, en eso nos jugamos nuestra humanidad.

Que no traicionemos a Jesús, que se nos entrega como Hermano incondicional y nos hace así hijas e hijos del Padre y hermanas y hermanos de todos y nos da su mismo Espíritu para que podamos corresponder. Que siempre volvamos sobre nosotros y acabemos correspondiendo, siéndole fieles como sus hermanos más pequeños, pero hermanos, recibiendo su vida, que es la del Padre y correspondiendo todo lo que podamos, tendencialmente con todo nuestro ser. Siempre podremos hacerlo, a pesar de nuestra debilidad, porque el Padre y

el Hijo han derramado sobre cada uno el Espíritu de Jesús, que nos mueve incesantemente a vivir en cada situación como hijos de su Padre y hermanos de todos. Pero tenemos que obedecer su impulso y no encerrarnos en nuestras concepciones, deseos y determinaciones.

Eso es lo que tenemos que pedir con todo nuestro corazón: que ser discípulos y seguidores fieles de Jesús acabe dando el tono a nuestras vidas, sobreponiéndose a todo lo que en nosotros lo contradice. Que aceptemos la entrega de Jesús y correspondamos. Que no sacralicemos ninguna concepción sobre él, que lo único sagrado sea su relación con nosotros y corresponder con su Espíritu desde lo más genuino nuestro, que es lo que nos da con su relación de amor constante. Son relaciones de entrega de sí mutua y constituyente. Que lo nuestro sea recibirlas y corresponder con todo nuestro ser, con lo mejor que se nos ha dado. Que nunca nos quedemos presos de nuestro pecado; que siempre creamos más en su amor rehabilitador. Siempre tenemos remedio: nos quiere siempre. Que creamos en su amor y correspondamos. Éste es el corazón de nuestra esperanza.

4. Fundamento de nuestra esperanza y su papel en la tríada de virtudes teologales

4.1 La esperanza en el Crucificado resucitado⁸

Ahora bien, si Jesús como propuesta humana es rechazado, ¿es Señor? ¿O es que podemos decir que toda rodilla se ha doblado ante Jesús y toda lengua lo ha confesado como Señor (cf Fil 2,10-11)? Si eso no ha pasado, ¿es verdad que Dios lo ha sobreexaltado?

La respuesta tiene dos aspectos. El primero es que actualmente sí hay muchos que siguen humilde y alegremente el paradigma de Jesús, aunque, como Pablo dice de sí, sin haberlo alcanzado todavía (Fil 3,12-14). Jesús es seguido tendencialmente, aun en medio de inconsecuencias

8 Cf. P. Trigo, *Jesús nuestro hermano* (Maliaño: Sal Terrae, 2018), 545-551.

y pecados que, al ser vividos como tales, nos apartan del horizonte. Jesús es paradigma real, incluso de muchos que no conocen su nombre, pero se dejan atraer por él y correspondientemente obedecen al impulso del Espíritu que sopla desde más adentro que lo íntimo de cada uno y lleva a que cada uno desde su propia realidad se configure como otro Cristo, tome la forma de Cristo. El vidente del Apocalipsis vio una multitud innumerable que acompañaba al Cordero (7,9). Yo también creo que son innumerables los que hoy lo siguen; abrigo el convencimiento de que son la mayoría de la humanidad. En este sentido hay que decir que Jesús siempre ha tenido, tiene y tendrá seguidores. Por eso hoy, a pesar de esta situación de pecado o, más acerbamente, fetichista, como la suele calificar el papa Francisco, porque mata sistemáticamente, es posible vivir humanamente.

Pero nuestra esperanza va más allá. Esperamos que su atracción desde el futuro de Dios y el movimiento interior del Espíritu mostrarán su condición señorial al vencer no sobre nosotros, sino en nosotros. Esa atracción y ese impulso son señoriales porque tienen virtualidad no para imponerse, pero sí para liberar nuestra libertad, para que secunde la atracción de Jesús y la moción de su Espíritu. Ésa es nuestra esperanza respecto de nosotros mismos y respecto de la humanidad como conjunto. En este sentido preciso el señorío de Jesús está ejercitándose, pero aún no se ve su condición de señorío, es decir, su capacidad de triunfar en nosotros, de manera que acabemos siendo plenamente humanos. Desde este punto de vista, no se ve todavía que Jesús sea paradigma absoluto.

Esto significa que la condición que detenta Jesús de paradigma absoluto sólo por la fe puede ser reconocida temáticamente. Y quien lo reconoce por la fe lo confiesa en esperanza y de cara a los demás lo vive como una apuesta.

Así pues, el problema no estriba principalmente en que, como Jesús es Señor de la historia, no lo será completamente hasta que la historia no se haya consumado. El problema llega a hacerse misterio porque sigue pasando que Jesús viene a los suyos desde el futuro de Dios, y los

suos, como en su vida mortal, no lo reciben, lo rechazan, prefieren las tinieblas a la luz para que no se ponga en evidencia que sus obras son malas (cf Jn 3,19-20).

El problema no estriba en que haya diversos paradigmas más o menos humanos. El problema es que se proponen, se publicitan persistentemente y casi se imponen paradigmas inhumanos. Hoy el paradigma del tener ilimitadamente de un modo privado campea con todo el poder y la gloria de los reinos de este mundo. Este modo de vivir es celebrado por todos los medios como el más digno de ser vivido: el de los seres superiores que son capaces de llegar hasta allá y de mantenerse, sorteando el vértigo de los abismos y los constantes peligros de las cumbres, mirando de frente y sin pestañear al sol, conociendo el bien y el mal y probando el árbol de la vida. Ellos trabajan en torres de Babel, toman decisiones que afectan a millones de personas y disfrutan en paraísos. Su vida se presenta tan fascinante que se expone constantemente a la contemplación para que millones de personas puedan vivir de sus reflejos.

Pero hay más, este paradigma dominante puede ser participado. Más aún, debe ser participado en una medida mayor o menor por todas las personas que se atrevan a vivir verdaderamente. También en tiempos de Jesús el emperador y los grandes magnates eran asimilados a los dioses y vivían esplendorosa, arriesgada y desmedidamente. Y había también una red piramidal de patronazgos que diseminaban y enlazaban el modelo por todo el imperio.

Pero hoy, según los ideólogos del sistema, se propone un mecanismo enteramente objetivo y descontaminado de arbitrariedades, de particularidades que funcionan como privilegio. Hoy no cuenta la sangre ni la raza ni la profesión ni la religión. Hoy, se dice, la competencia es limpia: quien ofrece al mercado lo que la gente prefiere con las mayores garantías y al mejor precio, ése es el que triunfa. Todos están invitados al juego, todos pueden apostar. Pero también, todos tienen que entrar en el juego en alguna medida, si quieren obtener recursos para satisfacer sus preferencias, e incluso para poder simplemente vivir. Ya nadie

pensiona a nadie. El que no juega no vive. Cada quien tiene que mirar por sí. El otro es un potencial cliente o un competidor. En el mercado sólo existe el interés privado. En primer lugar, el interés propio, que es el motor de todo el sistema. Pero el secreto del mercado es que sólo puedo llegar a satisfacer mi interés si logro satisfacer el interés de los clientes que me proporcionan los recursos para satisfacer yo el mío. Todo es susceptible de ser vendido, todo lo que alguien apetezca y esté dispuesto a pagar.

Lejos de mí satanizar al mercado. Es cierto que, en su esfera de los intercambios de lo útil y atenido a sus límites, es el modo más limpio de relacionarse. Pero, dejado a sí mismo, se acaba la competencia y se impone el poder. Es lo que ha sucedido. Y, extendido a todos los ámbitos de la existencia, significa el fin de entidades públicas y la absolutización del individuo como arquetipo para sí mismo. No hay ningún paradigma, ningún parámetro. Ni siquiera se reconoce la pertenencia al *fylum* y a la tierra. Y por eso se está acabando con la vida y todo sigue igual. Según el orden establecido yo me doy a mí mismo la vida que quiero y puedo darme, y a nadie pido ni agradezco. Cuando me relaciono es porque quiero, para lo que quiero y mientras lo siga queriendo. Nada vale ni deja de valer, nada es bueno ni malo. Sólo existen elecciones aleatorias con base en preferencias. En este esquema cada quien puede hacer todo aquello que tiene poder para hacer. Lo hará o no según sus conveniencias, aunque ateniéndose siempre a sus consecuencias, empero con frecuencia éstas se presentan como aleatorias y por eso no son tenidas en cuenta, sobre todo cuando tocan a terceros.

Tenemos que preguntarnos si Jesús atrae más que este paradigma. Éste es hoy el Príncipe de este mundo. En los evangelios la pasión de Jesús se presenta como la hora en que mandan las Tinieblas (Lc 22,53): “Llega el Príncipe de este mundo, pero nada puede contra mí” (Jn 14,30). Puede tanto que lo va a matar. Pero es impotente para quebrarlo, no logra que Jesús, para evadir la muerte, pacte con él, o que muera vencido por el miedo y la tristeza o la rabia. Por eso, al condenar a Jesús, él mismo es condenado (Jn 16,11), fracasa. Por eso,

desde el ángulo complementario al de Lucas, puede resumir Juan lo que se juega en la pasión diciendo: “ahora el Príncipe de este mundo será derrocado” (12,31).

¿En qué quedamos? ¿Jesús vence o es vencido? ¿Jesús es hoy el vencedor o el vencido? Jesús sigue reinando desde el madero. Desde él atrae a todos. O, dicho de otro modo, el Resucitado es el Crucificado, no es otro que el Crucificado.

Esto significa que el paradigma dominante se publicita, fascina, se impone, en tanto que Jesús sólo atrae; y esto desde este modelo reinante no puede verse sino como debilidad. Más aún, Jesús no se absolutiza como sujeto, no busca su gloria ni ser servido. Él sigue cargando con las consecuencias de ese modo irresponsable de vivir la mayoría de edad que da la técnica. Él sigue cargando con los que por endiosarse se deshumanizan. Eso no es percibido por ellos como la medida de su amor, sino como una intromisión, como una especie de deformación profesional, como una necesidad, ya que ellos no se lo han pedido ni ven en qué puede aprovecharlos. Así Jesús sigue atrayendo desde el madero, desde su pasión real. Pero no sólo sufre la pasión que le producen quienes por absolutizarse a sí mismos causan incesantes víctimas y no lo reconocen. Sufre, sobre todo, en esas innumerables víctimas. Se identifica con ellas. Mientras haya historia y en la historia haya víctimas, Jesús se presenta como el Cordero degollado (Ap 5,6.12;13,8). Está sin duda vivo y vencedor de la muerte, pero aún sufre la muerte de las víctimas. Esta pasión desde el modo de existir de Dios es una pasión recreadora. Ya ninguna víctima muere sola, porque con ella muere el vencedor de la muerte.

Pero para reconocerlo así es preciso mirar al que atravesaron, tenemos que mirarlo con fe, reconociendo en él el pecado del mundo del que participamos y el misterio de su amor solidario, que perdona los pecados y vence a la muerte. No tenemos ninguna imagen de Jesús resucitado. Esas falsas imágenes que aparecen en cuadros y esculturas en las iglesias no son más que proyección de la gloria de este mundo. El Resucitado se presenta hoy como lo vieron sus discípulos en la

mañana de la Pascua (Jn 20,20): como el Crucificado lleno de amor fiel. El Resucitado nos sale hoy al paso como el Crucificado que sigue padeciendo en los crucificados, pero que ha vencido a la muerte y al pecado.

Jesús como paradigma no es objetivable ya que es inexhaustible. Los evangelios nos presentan multitud de rasgos suyos que son difícilmente conciliables. Por eso ninguno puede aislarse y extrapolarse. Y todos encuentran su lugar en la narratividad de su biografía. Pero no puede ignorarse que esa narratividad conduce en cada uno de los evangelios a la Pascua, que es presentada por ellos como la consumación de Jesús. Así lo pone el cuarto evangelio en boca del propio Jesús: “todo está cumplido. Inclino la cabeza y entrego el espíritu” (19,30). Y el evangelio antitriunfalista de Marcos, que se presenta programáticamente como “el evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios” (1,1), sólo al fin pone en boca de un personaje, precisamente el centurión pagano que ha presidido la crucifixión, esta confesión a la que se dirigía todo el evangelio: “verdaderamente que este hombre era Hijo de Dios” (15,39). El centurión cumple al pie de la letra la profecía de Zacarías que cita Juan y que hemos venido comentando: “mirarán al que atravesaron”. Esta misma concentración del misterio de Jesús en la Pascua es una nota característica del *corpus* paulino, que asienta taxativamente: “nosotros predicamos a un Mesías crucificado” (1Cor 1,23). “Por eso (añade) me complazco en mis flaquezas, en las injurias, en las necesidades, en las persecuciones y las angustias sufridas por Cristo” (2Cor 12,10). “Llevo (dice) sobre mi cuerpo las señales de Jesús” (Gal 6,17). Se refiere a “la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte” (Fil 3,11). Eso es lo que significa para Pablo correr hacia la meta, que es encontrarse con Cristo resucitado y revestirse de su resurrección, “que es el premio al que Dios me llama desde lo alto en el Mesías Jesús” (Fil 3,14). Esta misma concentración pascual es patente en la Carta a los hebreos, que nos presenta al sumo sacerdote Jesús penetrando en el santuario celeste, es decir, en la propia casa de Dios, “no con la sangre de machos cabríos o de novillos sino con su propia sangre” (9,12). En la cruz, “a gritos y con lágrimas” (5,7), “se ofreció

a sí mismo sin tacha a Dios” (9,14). Y de ahí saca esta conclusión: “salgamos donde él fuera del campamento cargando con su oprobio” (13,13).

Si apartamos los ojos del calvario de la historia o pretendemos mirar como meros espectadores, irresponsablemente, en ningún otro sitio sentiremos la atracción del Señor Jesús. Desde el futuro de Dios, Jesús de Nazaret nos sigue atrayendo desde los crucificados, como Crucificado. Él reina desde el madero. Si no logro ver ahí al dechado de humanidad, y si no me dejo atraer por ese arquetipo, nunca llegaré a poseer una vida que pueda llamarse realmente humana. Ésta y no otra es la apuesta cristiana; éste es el sentido concreto de nuestra esperanza. Aunque desgraciadamente no es con frecuencia la apuesta de los cristianos ni de la institución eclesial. Pero siempre es tiempo. Nos mantiene la esperanza.

4.2 Papel de la esperanza en la tríada de las virtudes teologales

Las tres virtudes son teologales porque en el fondo son dones de Dios y para nosotros del Dios de Jesús; pero son virtudes porque están arraigadas en nosotros. Por eso voy a partir de mi experiencia, entendiéndola como no excepcional, aunque tampoco genérica, sino concretamente humana. Yo he nacido autocentrado por la conciencia de mi absoluta menesterosidad; pero enseguida me he hecho cargo de que alguien conocía mis necesidades y quería y podía satisfacerlas, es decir, he tenido conciencia de ser amado, en el sentido preciso de poder vivir por recibir la vida de modo horizontal y gratuito. He tenido, pues, experiencia de ser amado. Y por eso me he puesto en manos de mi mamá y de mi papá; es decir, la conciencia de recibir su amor ha engendrado mi fe en ellos. La fe, la confianza en poder apoyarme en ellos, es así la flor del amor experimentado y correspondido. Y esa confianza ha sido la fuente de mi esperanza, por ejemplo, la esperanza en que sí podría caminar solo, sin que ellos me apoyaran con sus manos. Al confirmarse esa esperanza una y otra vez, se afianzaba la esperanza en que lo que me proponían sería bueno para mí y realizable, aunque en el momento en que me lo proponían me superara. La esperanza en que, basado en

el amor de mi familia y progresivamente de muchos otros, iba a poder crecer en diversos aspectos y llegar a ser adulto y buena persona. Eso me ayudó a hacer frente a lo que parecía adverso o a lo que de buenas a primeras me superaba y me parecía inalcanzable.

Además, muy pronto me hablaron de Dios y de Jesús y la idea que me hice de ellos es que eran como mis papás, pero incomparablemente más grandes, es decir con más consistencia, con más capacidad y sobre todo más buenos y en concreto que me querían y que por eso me habían dado el ser, como se lo habían dado a cada uno y a todo lo que existía y que querían que yo les correspondiera, como correspondía a mis seres queridos y como veía que ellos le respondían. Vi claramente que su amor y mi amor a Dios no entraba en competencia con el que tenía a los seres humanos, sino que lo apoyaba y le tenía que dar el tono y en definitiva que estaba en el fondo de todo. De ahí surgió mi esperanza en que llegaría a vivir como hijo suyo y como seguidor de su Hijo Jesús, y eso en la Iglesia, que para mis papás y para mí era más una comunidad organizada proveniente de Jesús que una institución completamente reglamentada, como a veces parecía presentarse.

La esperanza se apoyaba en la fe en el amor de Dios y de tantos y tenía que actuarse constantemente, porque tenía conciencia de mi carácter procesual y de que siempre surgían nuevos retos. Y cada vez más, la conciencia también de que en mí había inclinaciones que chocaban con esa dirección vital, como también lo vi en el ambiente: muchos no obraban de esa manera y las reglas de juego no parecían derivarse sin más de ese horizonte, aunque la sociedad se confesara cristiana. Sin la esperanza, tanto en que yo podría seguir ese camino iniciado como de que la sociedad tenía que cambiar y podría hacerlo, no hubiera tenido ni fuerzas ni ganas de apostar decididamente a ese camino como un camino personal, que veía que era más en el fondo una vocación, la llamada y el deseo de Dios y de Jesús.

La esperanza parecía lo más frágil, lo que estaba más en el aire, pero era en el fondo lo que sostenía todo el impulso. La fe y el amor siempre estaban amenazados, tanto por lo que lo contradecían en mí y

en el ambiente, como, por eso mismo, por el cansancio que producía sostener ese impulso y esa actitud constantemente. La esperanza se mantenía venciendo todo lo que en mí y en el ambiente hacían ver lo desmedido del objetivo desde la limitación propia y la contradicción ambiental. Es, guardando las distancias, semejante a lo que Pablo dice de la esperanza de Abraham (Rm 4,18-21). Así pues, la esperanza parece lo más etéreo, pero es lo que hay que mantener a toda costa, dado que el modo humano de ser es ser siendo, es decir, que siempre estamos en camino, que nunca llegamos a la meta, que somos procesuales, que no podemos decir: “hasta aquí nos trajo el río” ni “hasta aquí llegó mi amor”; siempre tenemos que seguir.

Pero también es claro que no se puede sostener la esperanza sin ejercitar la fe en el amor que Dios y Jesús me tienen y sin corresponder amando concretamente.

En definitiva, estas tres virtudes, íntimamente relacionadas, son, primero, recibidas: otros me quieren y tienen fe en mí y esperan que llegue a ser una persona cabal; pero uno tiene que hacerse cargo de ello y corresponder desde lo más genuino propio. La esperanza es precisa porque nuestra respuesta viene después y se hace desde nuestro ser de necesidades y desde nuestra procesualidad continua y desde que no nacemos internamente unificados, sino como un haz de pulsiones, deseos y querer que de buenas a primeras cada uno busca satisfacerse autónomamente, y la unificación nunca se logra del todo y sólo se va en camino cuando el amor lleva la voz cantante, tanto el recibido como el aceptado y entregado. Hay que tener fe en que el amor de Dios, de Jesús y de otros y mi respuesta va a llevar la voz cantante. Pero como los resultados, en el mejor de los casos, son provisionales, por nuestro carácter procesual, es imprescindible que la esperanza de que en definitiva acontecerá así y triunfará el amor se mantenga por encima de todo.

En el fondo, tanto la fe como la esperanza como el amor son relaciones. De suyo, cada una tiene su especificidad, pero en la realidad se dan conjuntamente. El amor es lo básico y todos comenzamos

recibiéndolo y al ser conscientes de que nos lo dan gratuitamente, tenemos fe en ellos, y desde esa fe en ese amor concebimos la esperanza, tanto en que podremos corresponder con nuestra fe en ellos amándolos, como que siempre nos van a seguir amando. Ahora bien, esa esperanza tiene que mantenerse siempre, tanto porque somos procesuales y siempre necesitamos reiterar esa fe y ese amor que damos y que sigan teniendo fe en nosotros y nos sigan amando, como porque a veces no vemos esa fe ni ese amor o porque, en efecto, no nos lo siguen dando o porque no somos capaces de verlo; y también necesitamos la esperanza porque a veces nos cuesta corresponder o correspondemos poco o no correspondemos. En esos casos, no podemos rendirnos: tenemos que seguir esperando en que tendremos fe y nos amarán y amaremos. Es cierto que, en el mejor de los casos, la fe y el amor pueden ser tan constantes que se conviertan en costumbre, que no es una dejación de la acción, sino una acción que no hay que elegir en cada caso porque se da una elección de fondo. Pero, como somos procesuales, nunca podemos dar por hecho que seguiremos siendo fieles. Siempre tenemos que estar sobre nosotros. Siempre tenemos que esperar. Nunca hemos llegado. Mucho más en este ambiente tan adverso.

Ahora bien, la esperanza, siempre imprescindible, se hace más necesaria cuando, al pasar de ser adultos a la tercera edad, y de modo imperceptible a la vejez, vamos viendo menguar nuestras fuerzas y disminuir drásticamente nuestras expectativas. Entonces cada vez vemos más claro que tenemos que poner nuestra esperanza en Dios. Pero somos nosotros los que tenemos que apostar por esa esperanza en él. Y, siendo verdad que somos nosotros los que tenemos que esperar, cada día captamos más que esa decisión, tan decisiva que nos define, es gracia suya. Es la fe que él tiene en nosotros, una fe inmerecida, la que mantiene nuestra esperanza, que es lo más nuestro, pero que en el fondo es don suyo absolutamente personalizado. Hasta ahí llega su amor y eso enciende el nuestro.

La fe es la flor del amor: puede haber amor sin fe, pero no fe sin amor. La esperanza es precisa por nuestra procesualidad: en el mejor de los casos, esperamos que nos sigan amando con fe en nosotros

y que nosotros sigamos correspondiendo y amando a otros como somos amados. Pero además es imprescindible, porque el ambiente está dominado por las corporaciones globalizadas y no hay lugar en él para el amor: además de ejercerlo a contracorriente, debemos tener esperanza en que nos lo seguirán dando y en que nosotros seremos capaces de sobreponernos al ambiente y corresponder y darlo a otros, e incluso tenemos que esperar en que podremos cambiar el ambiente y de todos modos tenemos que intentarlo siempre. Además, la esperanza es necesaria por lo que hay en nosotros de incompatible con el amor: es preciso tener esperanza en que triunfará el amor y se irá logrando la unificación interior, aunque siempre tengamos que seguir amando por nuestro carácter procesual y porque la realidad consiste en relaciones, por eso hay que actuarlas siempre situadamente y desde lo más genuino nuestro. Hasta que lleguemos a la patria celestial, tenemos que no rendirnos nunca, sino esperar, incluso cuando parezca que no hay motivos para esperar.



Programa de Formación para laicos y agentes de pastoral (Programa FLAP)

Pensado y diseñado para quienes desean, en sus respectivos ámbitos de vida personal y eclesial, "saber dar razones de la propia esperanza" (1Pe 3,15).

Su estructura brinda herramientas en las principales áreas de la Teología: Sagrada Escritura, Cristología, Liturgia, Eclesiología, Escatología, Sacramentos, Doctrina Social de la Iglesia, Iglesia, Teología Moral, Catequesis.

Se desarrolla en dos (2) diplomados de 120 horas académicas, cada uno.



Proceso formativo teológico - pastoral. Ofrece conocimientos teórico-prácticos que pueden traducirse en compromiso eclesial y en testimonio de fe ante los retos del día a día, ante el llamado iluminar desde la luz que brota del evangelio:

- Fomenta el crecimiento y profundización en la fe.
- Cultiva una actitud de discernimiento.
- Ilumina la vida cotidiana desde el evangelio: fe y testimonio caminan juntas en el seguimiento de Cristo.
- Individua los diversos ambientes de la vida eclesial en los que puede ejercerse algún servicio.

Malla Curricular:

Introducción en la Fe (Diplomado I)

Introducción a la Fe; Los Mandamientos; La voz de Dios por los Profetas; Orar con los Salmos; La Buena Noticia de Jesús; Jesús de Nazaret; Pablo, Apóstol de Jesucristo; La comunidad de los Bautizados; La Celebración Cristiana.

Profundización en la Fe (Diplomado II)

La Comunidad Cristiana peregrina; Los Sacramentos de la Iglesia; La Esperanza Cristiana en tiempos de crisis; El Símbolo de la Fe; Fe cristiana y doctrina social; Vida Cristiana y Gracia de Dios; La Moral Cristiana; La Pascual de Cristo; Transmisión de la Fe.

Dirección: 3ra Av con 6ta Transversal, Altamira, Caracas 1062, Venezuela.

(0212) 265.05.05 - extension.iter@gmail.com - www.extension.org.ve

P. Arturo Rojas - Coordinador de Extensión - (0414) 547.27.41

Sección de Filosofía y Humanidades



Imagen, síntoma y carne: La pintura como cuerpo latente

Image, Symptom, and Flesh: Painting as a Latent Body

Rosario J. Lezama G.¹

Resumen: Presenciamos una expansión sin precedentes en la manera en que las imágenes se utilizan, producen y difunden. Desde la perspectiva desarrollada en este artículo, las imágenes pueden incidir en la configuración de las narrativas sociales, culturales y, especialmente, históricas. Se examina el concepto de imagen-síntoma en la obra pictórica a partir del pensamiento de Georges Didi-Huberman, quien sostiene que ciertas imágenes pueden asumir una condición sintomática capaz de alterar la temporalidad y desestabilizar las funciones representativas. El enfoque se fundamenta en un entramado teórico que articula la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty con la teoría del síntoma de Sigmund Freud, así como con los conceptos de anacronismo e imagen dialéctica elaborados por Aby Warburg y Walter Benjamin. A partir del análisis de nociones como el encarnado, la existencia-cuerpo y el efecto lienzo, el artículo propone una epistemología de la imagen que se aleja de la transparencia representacional y concibe la imagen como un acontecimiento estético-afectivo, donde confluyen percepción, memoria, deseo y corporalidad.

Palabras clave: imagen-síntoma, encarnado, representación, percepción, memoria.

Abstract: We are witnessing an unprecedented expansion in the ways images are used, produced, and disseminated. From the perspective developed in this article, images can influence the configuration of social, cultural, and especially historical narratives. This study examines the concept of the symptom-image in pictorial work through the thought of Georges Didi-Huberman, who argues that certain images can assume a symptomatic condition capable of altering temporality and destabilizing representational functions. This approach is grounded in a theoretical framework that articulates Maurice Merleau-Ponty's phenomenology of perception with Sigmund Freud's theory of the symptom, as well as with the concepts of anachronism and dialectical image developed by Aby Warburg and Walter Benjamin. Through the analysis of notions such as the incarnate, existence-body, and canvas-effect, the article proposes an epistemology of the image that moves away from representational transparency and conceives of the image as an aesthetic-affective event, where perception, memory, desire, and corporality converge.

Keywords: Symptom-image, Incarnate, Representation, Perception, Memory.

1 Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello. Artista visual, investigadora independiente. Correo: rosariolezama08@gmail.com

A modo de introducción: Síntoma, ya no mimesis

Un aporte fundamental de Georges Didi-Huberman a la teoría contemporánea de la imagen consiste en proponer nuevas formas de comprensión que trascienden su función representativa. Desde Platón hasta la modernidad, gran parte de la concepción filosófica de la imagen estuvo influida por el paradigma de la mimesis² aristotélica.

Platón sostuvo una postura decididamente crítica frente a la mimesis, a la que consideraba una forma de conocimiento degradado y potencialmente peligrosa.³ En su obra *República* advierte sobre el impacto que los relatos míticos pueden ejercer en la formación moral de los ciudadanos. Esto se evidencia en varios pasajes del libro II, a través de la voz de Sócrates —situado en el siglo V a. C.— cuestiona la legitimidad de las representaciones miméticas al considerarlas imágenes aparentes y engañosas del mundo. Platón condena especialmente el uso irresponsable de la mimesis cuando esta es utilizada para manipular o instrumentalizar a los ciudadanos con fines políticos. En ese marco, responsabiliza a los poetas⁴ por alterar la realidad, al atribuir a los dioses acciones, actitudes y discursos que no les corresponden, influyendo así en la percepción moral de quienes los escuchan.

2 La mimesis se refiere al concepto de imitación o representación, principalmente en el arte o la literatura donde una obra intenta reproducir, imitar o reflejar la realidad. A su vez, el paradigma mimético se refiere a que la validación de la obra depende del grado de semejanza que presenta con el modelo que reproduce; es decir, lo que condiciona la obra, su esencia, sería la mimesis.

3 Platón se refiere a la mimesis y al estatuto ontológico de la imagen en el libro XX de *República*. Las representaciones y las imágenes en general, en sentido ontológico, son para Platón una noción fundamental y se convierten en conceptos elaborados. Y es que todo aquello perteneciente al mundo sensible es imagen o representación, tanto los seres de la naturaleza como los objetos fabricados por el hombre. A su vez, ambos tienen su imagen en las reproducciones que de ellos hacen los artistas. Es así como para el autor toda producción mimética estaría alejada de lo verdadero.

4 Platón, *República*, libro II, 377c: “Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario.”

Es Aristóteles⁵ quien finalmente en *Poética* establece la mimesis como principal característica de las prácticas representativas. A diferencia de Platón, Aristóteles fue más allá del estatus ontológico y abordó las características formales, los usos y las ventajas de la producción mimética en una reflexión extensa sobre la tragedia.

Frente a esta tradición que define a la imagen como imitación de lo real, Didi-Huberman propone pensarla como una experiencia corpórea, sensible y temporalmente compleja.⁶ En *La pintura encarnada* afirma que la pintura ya no sigue únicamente el paradigma mimético, sino que ahora puede presentar un modelo sintomático, cuya principal característica es la presencia del síntoma.⁷ La imagen ya no es una figura de transparencia y realismo representacional: “de repente en el lienzo, la existencia-cuerpo se derrumba —se presenta como pintura— y su mimesis pasa por debajo.”⁸

El autor explora lo que denomina el “efecto lienzo”, un fenómeno que produce la presencia del síntoma en la pintura y provoca un choque perceptivo en el espectador, es un impacto que genera un sinsentido. Durante “el efecto lienzo” el espectador puede percibir que la pintura tiene una capacidad metamórfica donde ocurre un tipo de proyección intensa y perturbadora de un detalle pequeño (lo local, el fragmento

5 Al inicio de *Poética*, Aristóteles señala: “Pues bien, la epopeya y la poesía trágica, y también la comedia y la ditirámica, y en su mayor parte la aulética y la citarística, todas vienen a ser, en conjunto, imitaciones. Pero se diferencian entre sí por tres cosas: o por imitar con medios diversos, o por imitar objetos diversos, o por imitarlos diversamente y no del mismo modo. Pues así, como algunos con colores y figuras imitan cosas reproduciendo su imagen (unos por arte y otros por costumbre), y otros mediante la voz, así también, entre las artes dichas, todas hacen una imitación con el ritmo, el lenguaje o la armonía, pero usan estos medios separadamente o combinados.” Aristóteles, *Poética*, trad. de Valerio Rovira (Madrid: Gredos, 1990), 144 a21–b21.

6 Georges Didi-Huberman, *La pintura encarnada*, trad. de Mariano Arranz (Valencia: Pre-Textos, 2007), 11.

7 Preliminarmente, diremos que la noción de síntoma se refiere a que la imagen está sujeta a una emergencia fenoménica que altera la percepción en dos sentidos: visual, al interrumpir el curso de la representación (antes condicionado por la semejanza); temporal; porque altera el curso cronológico ante la imagen generando anacronismos.

8 *La pintura encarnada*, 74.

o *punctum*) sobre la totalidad de la obra (lo global, el *extensum*). La imagen pictórica adquiere una condición de acontecimiento espacio-temporal, desde ese momento se inicia un efecto físico y psíquico en el espectador que involucra su memoria e inconsciente con el fin de revelar aspectos que permanecían ocultos o desvinculados, y que son posibles descifrar o descubrir solo a través de la experiencia con la imagen que alberga el síntoma. El concepto de síntoma es desarrollado por el autor en su texto *Ante el tiempo* (2011), cuya temática principal aborda la complejidad temporal inherente a las imágenes, cuestionando la concepción lineal del tiempo en la historia del arte y proponiendo en su lugar una temporalidad heterogénea y múltiple. Este texto también nos será útil para establecer vínculos entre Georges Didi-Huberman y tres autores fundamentales en su pensamiento sobre la imagen: el filósofo alemán Walter Benjamin, el pensador y neurólogo austriaco Sigmund Freud y el historiador de arte Aby Warburg.

Influido por el psicoanálisis, Didi-Huberman concibe la imagen-síntoma como un espacio de manifestación de contenidos latentes, pulsiones y conflictos que la consciencia no logra articular plenamente.⁹ Así, el inconsciente opera como una fuente de tensiones invisibles que, aunque no se expresan de manera directa, emergen a través de la imagen como síntomas: signos de lo reprimido, de lo irresuelto, de lo ausente.¹⁰ Desde esta perspectiva, es comprensible que la sola mimesis resulte insuficiente para contener la amplitud de percepciones, emociones y pensamientos que atraviesan al sujeto. Consideramos que este desplazamiento hacia una concepción de la imagen que incorpora lo inconsciente representa una contribución significativa y actual al campo de los estudios visuales. Al proponer una imagen que no solo imita, sino que habita, resiste y revela Didi-Huberman abre vías de reflexión que, a nuestro juicio, resultan especialmente fecundas para pensar las imágenes contemporáneas más allá de la pintura tradicional.

9 *La pintura encarnada*, 15.

10 Sigmund Freud, *El yo y el ello* (Madrid: Alianza, 1973), 74.

La elección de centrar el análisis en la imagen pictórica responde también a su relevancia dentro de la cultura occidental: se trata de un tipo de imagen profundamente enraizado en la materialidad y en la fisicalidad del proceso creativo humano. La pintura lleva consigo la huella de su construcción, las emociones canalizadas a través de la mano y las decisiones conscientes e inconscientes que le dieron forma. En contraste con otras formas de imágenes que pueden ser consumidas de manera pasiva, la imagen pictórica requiere una participación activa del espectador. Es en esa superficie trabajada —entre el trazo, el accidente y la revelación— donde el síntoma puede aparecer como fragmento que insiste y desborda toda intención representativa.

I. La existencia-cuerpo de la imagen: El encarnado en la pintura

Para que un síntoma pueda emerger en una imagen pictórica, resulta indispensable la presencia de un cuerpo que actúe como receptáculo, velo y vehículo de su expresión. En *La pintura encarnada*, Georges Didi-Huberman presenta la pintura como un cuerpo físico dotado de cierta autonomía: la pintura encarnada es, para él, lo que denomina “existencia-cuerpo.”¹¹

En el ámbito artístico, el término encarnado se refiere tradicionalmente a la técnica de representar la piel humana mediante matices que buscan imitar su vitalidad y textura. Didi-Huberman desplaza esta noción al campo filosófico y la reactualiza semánticamente. Inspirándose en la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty, concibe la pintura como un cuerpo que incide activamente en los procesos perceptivos.¹²

11 *La pintura encarnada*, 21.

12 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Madrid: Planeta-De Agostini, 1945), 123.

Cuando Didi-Huberman habla de “existencia-cuerpo”, sostiene que la pintura no es simplemente un medio de representación, sino que adquiere materialidad propia: una corporalidad compuesta por pigmentos, texturas y capas de color. Esta materialidad permite que la pintura no solo represente, sino que “sea” un cuerpo en sí misma, capaz de tensionar los sentidos y manifestar síntomas. La pintura, en este sentido, se vuelve un espacio de emergencia para afectos y conflictos inconscientes, comunicando a través de su presencia física y no únicamente por lo que representa visualmente.¹³

Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, el pintor no se limita a copiar el mundo visible, sino que revela la encarnación del mundo a través de su cuerpo. La percepción, en su filosofía, no es un acto mental desvinculado, sino una experiencia encarnada: el cuerpo es el punto de entrelazamiento entre lo visible y lo sensible. Según Merleau-Ponty: “El pintor ‘da carne’ a la percepción. Al pintar, el pintor no copia el mundo, sino que revela la encarnación del mundo visible.”¹⁴

Este proceso de “dar carne” implica que la pintura no reproduce objetos aislados, sino que capta el modo en que los fenómenos visibles (luz, sombras, reflejos, color) interactúan para formar una experiencia integrada de mundo: “¿Qué le pide el pintor a la montaña, en verdad? Que revele los medios nada más que visibles por los cuales se hace montaña ante nuestros ojos.”¹⁵

El pintor, según Merleau-Ponty, no observa la montaña como una suma de rasgos físicos, sino como una organización sensible de fenómenos que se da en la percepción misma. Así, pintar consiste en visibilizar las condiciones mismas de la visibilidad.

13 *La pintura encarnada*, 33.

14 Maurice Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu* (Barcelona: Paidós, 1986), 166.

15 *El ojo y el espíritu*, 23.

Otro aspecto importante a destacar es la reiterada personificación de la pintura por parte del autor. Desde el inicio, con la pregunta “¿La pintura piensa?”, se establece esta intención de dotarla de agencia y capacidad de interacción, una idea que permea todo el ensayo. Desde el inicio del texto leemos: “La pintura piensa ¿Cómo?”¹⁶ Esta intención de presentar a la pintura como dotada de cuerpo y además capaz de interactuar y responder recorre todo el ensayo: “Que un cuadro duerma, se despierte, se niegue, se transforme o se ruborice como el rostro de una amante cuando se siente observado por el amado; esto es todo lo que puede esperarse de la eficacia de una imagen.”¹⁷

Diversos elementos en esta cita ilustran la personificación de la pintura por parte del autor, dotándola de autonomía, corporalidad y dinamismo. La descripción de un cuadro que duerme, sufre, reacciona, se niega, se transforma o se ruboriza implica una concepción de la imagen como una entidad activa, capaz de experimentar emociones y estados humanos. Además, la noción de que la pintura responde a la mirada del espectador, modificándose o “ruborizándose”, enfatiza su naturaleza interactiva y la relación reflexiva que establece con quien la contempla, trascendiendo la idea de un objeto pasivo.

En *La pintura encarnada* Didi-Huberman hace referencia a Merleau-Ponty reiteradamente, sobre todo, resalta este carácter recíproco, reflexivo, activo y participativo que se da en la percepción. Merleau-Ponty hablaba de la carne como el “enroscamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo táctil.”¹⁸ Es un efecto de retorno y retroceso. Concierno a todo lo que se abisma en el cuadro: lo que hace que, cuando creemos estar viendo un cuadro, de hecho, somos nosotros los que estamos siendo observados.

16 *La pintura encarnada*, 13

17 *La pintura encarnada*, 31.

18 *La pintura encarnada*, 52.

Merleau-Ponty describe la carne como un entrelazamiento o fusión entre lo que se ve (visible) y el cuerpo que ve (vidente), y entre lo que se toca (tangible) y el cuerpo que toca (táctil). Este enroscamiento sugiere una interconexión profunda entre la percepción y el cuerpo, donde la experiencia sensorial no está separada del ser corporal. Este proceso es reflexivo, el observador y lo observado se afectan mutuamente, creando una relación dinámica y recíproca. La relación entre el observador y el cuadro es tal que no solo miramos la pintura, sino que también sentimos que la pintura nos mira a nosotros: “El pintor Frenhofer¹⁹ buscaba el encarnado: Buscaba la piel por debajo o más allá del plano, se sentía observado hasta el extremo de concederle el sexo y el amor: ‘me ama’, decía de su cuadro.”²⁰

Partiendo de esta visión fenomenológica, Didi-Huberman desarrolla la noción de imagen-síntoma para referirse a aquellas imágenes que no se limitan a representar el mundo de manera transparente o mimética. Lejos de ofrecer una visión estabilizada de la realidad, la imagen-síntoma encarna huellas de experiencias afectivas —tanto individuales como colectivas— que se manifiestan a través de disrupciones formales, temporalidades fracturadas o gestos enigmáticos. Más que representar, estas imágenes actúan: interpelan al espectador, lo afectan, abren un espacio donde lo reprimido, lo irresuelto o lo traumático puede hacerse visible de manera indirecta pero insistente.²¹

La pintura como encarnación de la visión (Merleau-Ponty) y la imagen-síntoma (Didi-Huberman) comparten la idea de que la percepción del pintor está impregnada de corporalidad, afecto y memoria. En esta concepción fenomenológica, el acto de pintar es un

19 Frenhofer es el personaje principal de *La obra maestra desconocida*, el relato escrito por Honoré de Balzac que Georges Didi-huberman utiliza como hilo conductor de la pintura encarnada.

Este pintor busca obsesivamente dotar de un realismo mimético a los personajes que retrata en sus pinturas.

20 *La pintura encarnada*, p 53.

21 *La pintura encarnada*, 36–37.

diálogo entre el mundo y el artista, un entrelazamiento que cristaliza en la obra y que puede manifestar síntomas: Signos de lo reprimido, de lo ausente, de lo no dicho.

Así, la pintura puede entenderse como un espacio sensible donde se transforman las experiencias corporales del artista en imágenes cargadas de afectividad y sentido. Esta corporalidad propia de la pintura le permite participar activamente en procesos perceptivos, no como un objeto pasivo, sino como un acontecimiento que afecta e interpela al espectador.

Ahora bien, si la imagen-síntoma permite pensar la pintura como un cuerpo cargado de tensiones afectivas, resulta pertinente preguntarse cómo se transforma esta condición en el contexto actual, saturado de imágenes digitales. ¿De qué manera podría pensarse hoy una imagen-síntoma que ya no repose en la materialidad pictórica, sino en flujos virtuales de afecto y memoria? Esta pregunta nos obliga a reconsiderar la corporalidad de la imagen en medios donde lo táctil, lo físico y lo manual han sido reemplazados por lo intangible, lo programado y lo interconectado. En este marco, la noción de síntoma podría desplazarse hacia nuevas formas de expresión visual, donde la huella no está en el pigmento, sino en la velocidad, la repetición o los códigos. A nuestro juicio, este giro no niega la potencia del encarnado, sino que invita a expandir su sentido hacia otros territorios sensibles, donde el cuerpo sigue estando en juego, aunque de maneras menos visibles o más fragmentadas.

II. Imagen-síntoma: Sobrevivencias, interrupciones, resistencias

La noción de imagen-síntoma, tal como la formula Didi-Huberman en su diálogo con el psicoanálisis freudiano y las perspectivas históricas de las imágenes de Warburg y Benjamin, será el eje de este apartado. A través de esta noción, se analizan las paradojas visuales y temporales que atraviesan la imagen cuando se convierte en un lugar de emergencia, retorno y discontinuidad.

La noción de síntoma es tomada del psicoanálisis, es desplazada y resignificada por Didi-Huberman para su teoría de la imagen. Para Freud “el síntoma es un signo y un sustituto de una satisfacción instintiva que ha permanecido en suspenso; es una consecuencia del proceso de represión.”²² En el psicoanálisis, el síntoma es una manifestación que surge del inconsciente, es una expresión subjetiva que permite que los contenidos reprimidos del inconsciente se expresen y se realicen simbólicamente. Didi-Huberman afirma que las imágenes pueden actuar como síntomas que revelan tensiones y conflictos no visibles a primera vista, que pueden ser desentrañados a través de un análisis cuidadoso.²³

Para el filósofo francés, la condición principal del síntoma es que produce una dualidad tanto en su percepción e interpretación visual como en su relación con el tiempo, denotando una doble paradoja, tanto visual como temporal:

La paradoja visual es la de la aparición: un síntoma aparece, un síntoma sobreviene, interrumpe el curso normal de las cosas según una ley —tan soberana como subterránea— que resiste a la observación banal. Lo que la imagen-síntoma interrumpe no es otra cosa que el curso normal de la representación. Pero lo que ella contraría, en un sentido lo sostiene: ella podría pensarse bajo el ángulo inconsciente de la representación.²⁴

Es decir, un síntoma emerge de manera abrupta y disruptiva, interrumpe el curso regular de las cosas, es un fenómeno inesperado que revela una verdad latente que no es evidente en la superficie. De igual forma, el sentido o ley que parece regir su naturaleza se resiste a la mirada banal, exige una mirada cuidadosa que explore sus posibles significados y sentidos. Este tipo de imagen-síntoma interrumpe el curso normal de la representación, puesto que no se maneja a través

22 *El yo y el ello*, 74.

23 *La pintura encarnada*, 48.

24 Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo*, trad. de Ariel Oviedo (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011), 63.

de la semejanza, por lo que rompe con la manera convencional de representar e interpretar la realidad. Estas imágenes revelan aspectos del inconsciente de la representación misma, mostrando lo que permanece oculto y no accesible en la superficie.

Didi-Huberman introduce aquí la idea de una paradoja temporal, específicamente el anacronismo. El anacronismo se refiere a algo que no corresponde cronológicamente con el periodo en que se encuentra —como si estuviera fuera de tiempo. El síntoma en la imagen no solo interrumpe la cronología histórica, sino que hace visible lo que estaba oculto, permitiendo ver que la historia no avanza de manera progresiva, sino que está llena de retornos, persistencia, capas temporales que conviven en la imagen. Es decir, el síntoma pone en crisis la historia lineal, pero, al hacerlo, la refuerza desde otra perspectiva, mostrando que en toda imagen hay una memoria latente que sigue viva, actuando en el presente. La historia no solo avanza, sino que también retorna en forma de síntoma en las imágenes. Lo que parecía superado sigue operando en otro nivel, como un inconsciente de la historia que se activa en la imagen misma.

Para Didi-Huberman, la historia no es un proceso lineal ni continuo, sino un espacio de superposiciones y sobrevivencias, donde el pasado emerge constantemente en el presente. Rechaza una narrativa histórica cronológica y acumulativa, y en su lugar aboga por una historia de discontinuidades, en la que las imágenes actúan como “síntomas” de experiencias, afectos y traumas latentes. Para él, las imágenes no son simples ilustraciones del pasado, sino fragmentos vivos que revelan tensiones y conflictos, y que contienen una “supervivencia” (*Nachleben*) del pasado en el presente. Como Didi-Huberman explica en *Ante el tiempo*, su historia es una arqueología de “estratos temporales” que permite ver el tiempo no solo como una sucesión, sino como un campo donde diversas épocas se entrecruzan y se tensionan.²⁵

25 *Ante el tiempo*, 88.

Didi-Huberman encuentra en Aby Warburg una fuente decisiva para articular esta concepción temporal de la imagen. Warburg entiende la historia como un espacio en el que las imágenes, símbolos y gestos del pasado sobreviven y reaparecen en distintas épocas. Este concepto de *Nachleben*²⁶, o supervivencia, es central en su pensamiento: para Warburg los elementos visuales no solo documentan un momento histórico, sino que actúan como vehículos de fuerzas psíquicas y culturales que persisten y resuenan a lo largo del tiempo, trasladándose y transformándose en nuevas formas y contextos.²⁷ Warburg afirmó que la historia está marcada por estas supervivencias anacrónicas, en las que el pasado se manifiesta en el presente de maneras inesperadas: “Las imágenes son las portadoras de una memoria que desafía las estructuras lineales de la historia y que se revela como una constelación siempre renovada de significados.”²⁸

En esta misma línea, la noción de “imagen dialéctica” de Walter Benjamín introduce una concepción crítica de la temporalidad visual. Benjamín entiende la historia no como una narrativa continua y progresiva, sino como un proceso marcado por discontinuidades, rupturas y conflictos. En su texto *Tesis sobre la filosofía de la historia* Benjamín critica la noción lineal, se opone a reducir el pasado a un objeto de conocimiento acumulable y clasificable. En contraste, propone una historia “a contrapelo”, donde la memoria de los vencidos y los momentos olvidados cobran protagonismo. Benjamín describe el tiempo histórico en términos de interrupción y choque. Su concepto de “constelación” describe cómo el pasado irrumpe en el presente a través de “imágenes dialécticas”, en las que se hace visible una verdad oculta de la historia.²⁹ Esta concepción se entrelaza con la lectura sintomática de Didi-Huberman, en tanto que ambas apuntan a una imagen que se resiste a la clausura hermenéutica y cuya potencia reside en su capacidad de generar un pensamiento visual discontinuo, crítico y afectivo.

26 *Nachleben* tiene origen alemán y al español se traduce como *supervivencia*.

27 Aby Warburg, *El arte de la memoria* (Madrid: Akal, 2006), 202.

28 *El arte de la memoria*, 243.

29 Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*, trad. de Juan Aguirre (Madrid: Akal, 2005), 462.

La potencia de la imagen-síntoma para reactivar el pasado y traerlo al presente es innegable. Ahora bien, más allá de su función como lugar de memoria, cabe preguntarnos: ¿Puede la imagen-síntoma también operar como un espacio de resistencia política? Desde nuestra perspectiva pensamos que sí. Al interrumpir la representación y la cronología histórica, estas imágenes no solo revelan lo que ha sido reprimido o silenciado, sino que cuestionan activamente los relatos oficiales. En tanto retornos intempestivos de gestos, formas o afectos que no encajan en la lógica dominante, desestabilizan las formas establecidas de ver y narrar. En este sentido, no solo hacen visible lo oculto, sino que también impugnan lo visible tal como ha sido construido. Esta dimensión política de la imagen-síntoma se manifiesta cuando lo que retorna no solo busca ser recordado, sino también resistir: resistir al olvido, a la clausura del sentido y a las narrativas históricas que excluyen las experiencias subalternas o traumáticas. Así, la imagen-síntoma puede ser leída como una forma de insurgencia visual, donde la memoria se vuelve crítica y la historia se abre a otras posibilidades de interpretación.

III. El efecto lienzo: Mirada interrumpida, imagen que insiste

En *La pintura encarnada* Didi-Huberman desarrolla un análisis fenomenológico que lo conduce a formular su teoría del “efecto lienzo”. Este fenómeno constituye la forma en que el síntoma se manifiesta en la imagen pictórica, marcando un desplazamiento del régimen representativo hacia un régimen sintomático. No se trata de una simple cuestión formal, sino de un acontecimiento visual y afectivo que subvierte la lógica tradicional de la mirada. El autor lo define en estos términos:

El efecto lienzo sería aquí la palabra que nombra al efecto, estructural tanto como fenomenológico, mediante el cual el *extensum* del cuadro se convierte de repente en *punctum*, pero al mismo tiempo en *spatium*: profundidad implícita, intensa, temporal. El lienzo denominaría una capacidad de metamorfosis

del cuadro, el extremo punzante del “debate de la trenza en el plano”: denominaría al cuadro con su efecto de cuadro punzante.³⁰

Es decir, la superficie del cuadro puede transformar la experiencia del espectador, pasando de ser una simple extensión o superficie (*extensum*) a convertirse en un punto focal emocional (*punctum*) y un espacio profundo (*spatium*). Georges Didi-huberman toma el concepto de *punctum* del filósofo francés Roland Barthes.³¹

El “efecto lienzo” es un tipo de proyección intensa y perturbadora en la que un detalle pequeño (lo local) se impone sobre la totalidad de la obra (lo global). El autor utiliza la palabra “pánica” para indicar que esta proyección no es serena ni gradual, sino que ocurre de manera súbita e inquietante, como una suerte de irrupción. Así, el “efecto lienzo” se manifiesta como una invasión en la que el detalle gana protagonismo, transformando la totalidad en algo inquietante, casi invasivo.

Didi-Huberman ejemplifica el efecto lienzo con una pintura de Johannes Vermeer, *La encajera* (1670). Se trata de una joven sentada, algo encorvada, muy concentrada en su trabajo de costura. A su lado, observamos que, saliendo de una suerte de caja acolchada, un hilo rojo cae y se va acumulando en un volumen informe. Este hilo amontonado de color rojo —que al autor le recuerda a la sangre— se convierte en el *punctum* de la obra:

Precisamente porque no representa nada, no se parece a nada, no es casi nada este hilo rojo, puesto que no representa nada, da un paso hacia mí, me obliga a ver su detalle, me observa,

30 *La pintura encarnada*, 53.

31 Roland Barthes describe como un detalle en una fotografía rompe con el ritmo de contemplación y crea una respuesta emocional en el espectador: “El *punctum* de una foto es el azar que en ella me despunta, una punzada que atraviesa el corazón del receptor al ver una imagen, que remite a memorias, personas o emociones pasadas. El *punctum* sale de la escena como una flecha y viene a punzarme. *Punctum* es también: pinchazo, agujerito, pequeña mancha, pequeño corte y también casualidad.” *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 49.

se convierte en sangre (quiero decir que se produce de repente una temporalidad de metamorfosis), se convierte en caída, se convierte en cielo; un lienzo. Es una fascinación, tensa entre el colmo y la dislocación de la imagen.³²

El hilo rojo funciona como *punctum* que desencadena el efecto lienzo, además de interrumpir y romper la función representativa de la imagen. De repente, actúa como un dispositivo que apunta hacia el espectador, abre en el espectador un espacio de cuestionamiento, revisión y desajuste. El efecto involucra su memoria e interrumpe la función representativa que el espectador está acostumbrado a elaborar a través de la visión y como respuesta a una imagen mimética. Esta “dislocación de la imagen” convierte a la experiencia con la pintura en un acto de carácter interactivo y de intercambio.

Didi-Huberman plantea que el lienzo funciona en dos niveles simultáneos: uno que legitima lo visible, es decir, lo que es reconocible y forma parte de la representación, y otro que introduce una alucinación, algo que escapa a lo visible y lo trastoca.³³ El “efecto de lienzo” se manifiesta como una “salida” abrupta y punzante de un fragmento que rompe con la planitud del cuadro. Este efecto implica una experiencia de negación, ya que interrumpe la representación tradicional, y de transición, ya que sugiere un paso hacia otro tipo de percepción. Así, el lienzo deja de ser solo una superficie para volverse un espacio de tensión entre lo visible y lo alucinatorio, generando una experiencia estética que desafía al espectador.

En otros términos, el efecto lienzo crea un momento de negación y transición, es repentino y termina imponiendo una presencia que afecta la elaboración y lectura de significados:

³² *La pintura encarnada*, 57.

³³ *La pintura encarnada*, 63.

El efecto lienzo vendría a ser una presencia en el cuadro; entendemos “*praesens*” no exactamente como lo que está ahí, sino “lo que está delante de mí”, lo que es inminente y urgente, similar al término inglés “*ahead*”. Lo que es *praesens* no sufre ninguna demora, no está separado por ningún intervalo del momento en que se habla. En consecuencia, *praesens* se refiere a lo que está a la vista, visible, inmediatamente presente.³⁴

Esta presencia, que de alguna forma sale del cuadro y afecta al espectador de forma directa y urgente, le otorga a la obra un nuevo carácter, esta vez vinculado más a la experiencia sensorial, dejando atrás un proceso únicamente representativo. Este efecto lienzo, según el autor, es un síntoma propio de la pintura: “Se trata de un espacio delantero (*praesens*), el plano del cuadro, y de una temporalidad de la inminencia ‘precipitada’ (*praesens*) que aparece y desaparece. El lienzo no es más que un puro síntoma de la pintura.”³⁵ Siendo un síntoma, el efecto lienzo aparece de forma inesperada, este proceso determinado por su condición espacio-temporal es un acontecimiento, “un modo de ser sintomático”³⁶ según Didi-Huberman.

Es necesario ver que teorizar sobre el efecto lienzo implica reconocer su carácter profundamente subjetivo: Se trata de un vínculo entre la superficie pictórica y la respuesta psíquica del espectador, un terreno inestable que resiste las clasificaciones rígidas. Resulta igualmente complejo anticipar qué imágenes albergarán este fenómeno, pues su activación depende de la singular trama afectiva y cognitiva de cada mirada. Cualquier tipología formal corre el riesgo de quedarse corta ante su imprevisibilidad. El verdadero desafío, por tanto, no reside en encerrar el efecto lienzo en un catálogo de atributos, sino en sostener un cuestionamiento permanente: ¿Cómo y por qué ciertas imágenes irrumpen en nuestra percepción, abriendo grietas donde lo inconsciente se impone sin previo aviso?

34 *La pintura encarnada*, 72.

35 *La pintura encarnada*, 73

36 *La pintura encarnada*, 73.

Reflexiones finales:

Desplazamientos y tensiones en la epistemología de la imagen-síntoma

El concepto de imagen-síntoma, tal como lo articula Georges Didi-Huberman, propone un giro epistemológico en la forma de entender las imágenes dentro de la teoría contemporánea. Su planteamiento se distancia del paradigma mimético, que dominó gran parte de la tradición filosófica occidental. Si con la mimesis la imagen nos remite a un algo ausente que sustituye a través de la semejanza, ahora la imagen-síntoma —además de tener un cuerpo autónomo y presente— lleva inscrito un síntoma, lo que se deja ver como una grieta que muestra algo que se mantenía oculto, desplazado e inaccesible a la percepción inmediata. Es decir, la obra trata de volver accesible a los sentidos aquello que se mantuvo oculto en el inconsciente, y, así, la obra manifiesta algo más que lo representado.

Consecuentemente, la imagen-síntoma inicia un proceso constructivo de significados cuya principal característica es que no conducen a una interpretación o verdad única. La obra se abre a múltiples lecturas, y su cualidad dialéctica permite la elaboración de significados variados, los cuales pueden diferir según el espectador. Esta transformación en el estatuto epistémico de la imagen permite repensar la pintura no como objeto estático, sino como cuerpo activo capaz de generar pensamiento a través de lo sensible, el afecto y la memoria.

El valor crítico de la imagen-síntoma radica en su capacidad para alojar una pluralidad de temporalidades que se superponen y tensionan, cuestionando la linealidad histórica y abriendo espacios para una lectura dialéctica del pasado. De esta manera, la imagen-síntoma no solo revela las fisuras de la historia oficial, sino que también activa un potencial transformador al permitir la emergencia de relatos subalternos y la reconfiguración de las estructuras de poder político.

Sin embargo, este enfoque también plantea ciertas limitaciones. Por un lado, su aplicabilidad resulta más fecunda en contextos visuales densos o en imágenes de alta carga simbólica, como la pintura, pero no siempre se transfiere con la misma fuerza a otros lenguajes visuales más normativos o livianos. Del mismo modo, su dimensión intensamente subjetiva —dependiente de la experiencia perceptiva y afectiva del espectador— puede dificultar la construcción de herramientas metodológicas compartidas, abriendo el riesgo de interpretaciones demasiado abiertas o incluso arbitrarias. Además, el énfasis en la corporalidad pictórica podría derivar en una visión que oscurezca los factores históricos, sociales y políticos que también atraviesan las imágenes.

A pesar de estos desafíos, la imagen-síntoma abre un campo teórico y metodológico indispensable para pensar la visualidad contemporánea. La imagen-síntoma nos permite pensar la imagen más allá de su función representativa, como un lugar de resistencia, de memoria crítica y de posibilidad. Así, la imagen-síntoma no solo enriquece nuestra comprensión de la visualidad, sino que también establece una epistemología visual renovada, atenta a las resonancias del pasado en el presente y a las posibilidades de resistencia inscritas en el tejido mismo de la imagen.

Entre el miedo y la esperanza: Una reflexión sobre el transhumanismo

Between Fear and Hope: Thoughts on Transhumanism

Valeria V. Berroterán M.¹

Resumen: Este trabajo examina las implicaciones normativas del paradigma cientificista en el contexto de la ideología transhumana. Los sueños transhumanistas, que no son exclusivos de la contemporaneidad, hoy ven la posibilidad de materializarse con los avances de la tecnociencia. Frente a esto, el primer problema es la polarización entre oposición y aceptación. Sin embargo, hay teorías que reconocen la importancia del equilibrio crítico. Se presenta como imperativo aceptar que estos planes están más cerca de realizarse de lo que se cree, porque se dirigen hacia allá los esfuerzos actuales. Por ello, algunos autores critican nuestro actual orden social e imaginan las posibilidades negativas que pueden surgir si se permiten estos desarrollos sin reflexión ética y la regulación legal correspondiente. Ello significa la adopción de una cooperación interdisciplinaria que permita la reflexión ética sobre la práctica tecnocientífica, así como de enfrentarnos a la fragmentación del saber, que es la causante de que actualmente no se reconozca en la educación la importancia de la sensibilidad ética en la praxis humana.

Palabras clave: Transhumanismo, posthumanismo, existencialismo, tecnología, ética, política.

Abstract: This paper examines the normative implications of the scientific paradigm in the context of transhuman ideology. Transhumanist dreams, which are not exclusive to contemporary times, now see the possibility of materializing with the advances of technoscience. Faced with this, the first problem is the polarization between opposition and acceptance. However, some theories recognize the importance of critical balance. It is imperative to accept that these plans are closer to being realized than we think, because current efforts are directed in that direction. Therefore, some authors criticize our current social order and imagine the negative possibilities that may arise if these developments are allowed without ethical reflection and corresponding legal regulation. This entails adopting interdisciplinary cooperation that allows for ethical reflection on techno-scientific practice, as well as addressing the fragmentation of knowledge, which is responsible for the current failure in education to recognize the importance of ethical sensitivity in human praxis.

Keywords: Transhumanism, Posthumanism, Existentialism, Technology, Ethics, Politics

¹ Licenciada en Educación, mención Filosofía. Cursante de la maestría en Filosofía de la Práctica (UCAB). Correo: valeriavictoria1@gmail.com

Introducción

El transhumanismo es un movimiento cultural e intelectual amplio que hoy se abre pasos en distintos ámbitos, entre los cuales está la filosofía. Y aunque algunos grupos se han pronunciado al respecto de lo que busca como proyecto, como en la declaración de Humanity+², no existe una agenda completamente consensuada. Se basa en algunos supuestos que en general se vinculan al propósito de que las capacidades humanas puedan ser mejoradas, o de que el ser humano pueda desarrollar nuevas capacidades, mediante la ciencia y la tecnología. Esto implica la búsqueda de la extensión de la vida, de combatir o mejorar el envejecimiento y las enfermedades y la posibilidad de que la evolución humana sea autodirigida, a través de las tecnologías convergentes. Por ello, el transhumanismo se muestra compatible con filosofías que acepten estos objetivos, o al menos no se opongan a ellos³.

I. ¿Aceptación acrítica o rechazo total? Las posibilidades en juego

Frente a este panorama en el que la humanidad se encuentra, se dividen las opiniones entre distintos pensadores. Diéguez⁴ y Rodríguez⁵ nos hablan de una polarización entre bioprogresistas, quienes estarían a favor de la transformación tecnológica del ser humano casi sin límites, y bioconservadores, quienes se oponen tajantemente a dicha transformación. Kurzweil parte de la inteligencia como un producto de la evolución que le ha permitido a la especie humana desarrollarse como lo hecho hasta ahora, y del supuesto de que, frente a los problemas que la humanidad hoy enfrenta, la continuación del desarrollo de la

2 L. A. Terrones Rodríguez, “Una aproximación general al transhumanismo y su problematización”, *Análisis* 51, No. 95 (2019): 324.

3 R. Manzocco, *Transhumanism: Engineering the Human Condition* (Springer, 2019), 7.

4 A. Diéguez, “La función ideológica del transhumanismo y algunos de sus presupuestos”, *Isegoría*, No. 63 (2020): 369.

5 Terrones Rodríguez, “Una aproximación general al transhumanismo y su problematización”: 330.

inteligencia a través de la tecnología permitirá salir de ellos o mejorarlos. Harari, por su parte, a quien Diéguez sitúa en una posición ambivalente, tiene dudas sobre esto, ya que toma en cuenta la posibilidad de que estos desarrollos aumenten las desigualdades en el mundo en vez de terminar con ellas.

Harari⁶, teniendo en cuenta la desigualdad que hoy vivimos, se pregunta por la posibilidad de que solo unas cuantas élites privilegiadas puedan acceder a las mejoras tecnológicas, y de que esto convierta a sus miembros en seres mucho más poderosos de lo que serían los humanos que no accedan a ellas. Se pone de manifiesto, y también lo comenta Diéguez, la posibilidad de que estos superhumanos no necesiten la tierra para existir, bien sea que se realice una expansión humana hacia otros planetas o galaxias, bien sea mediante la construcción de naves espaciales. Desde el arte se han realizado producciones de ciencia ficción que son parte de la cultura pop y que representan tanto una crítica social como una imagen de las posibilidades que vienen con este nuevo estado de cosas, coincidiendo con las visiones de los autores.

Aquí entran en juego posibilidades relacionadas con ideas que, según Manzocco⁷, ya habían sido anticipadas por pensadores rusos, y que hoy nos muestra la ciencia ficción: que las élites habiten el espacio y el resto de los humanos el planeta tierra como en *Don't Look Up* (2021) y *Elysium* (2013), o que lo hagan como superhumanos. También, que se destruya la vida en otros planetas para hacerlos habitables para el ser humano o el superhumano, como en *Exception* (2022). En cuanto a una vida que se desarrolle en la tierra, se piensa en escenarios como *Paradise* (2023) o *In Time* (2011), donde ricos y pobres se enfrentan en una lucha por conservar la vida una vez que se consigue una forma de extenderla significativamente sin envejecer.

6 Y. N. Harari, *Homo Deus* (Barcelona: Debate, 2016), 30-41.

7 Manzocco, *Transhumanism: Engineering the Human Condition*, 1-31.

También se presentan escenarios, como *Gattaca* (1997), relacionados con las investigaciones de ingeniería genética, donde se da una discriminación con base en consideraciones y predicciones científicas en el campo de la genética. Inspirándose en *Appleseed* (2004), Acosta⁸ imagina un futuro donde habrá tribus genéticas creadas por una eugenesia que trabaje al servicio de las leyes del mercado. Distintos autores toman en cuenta estas posibilidades como algo más cercano a la realidad de lo que puede creerse, basándose en conocimiento científico actualizado y en las actuales pretensiones de búsqueda científica, que se alinean con propósitos transhumanistas.

Por otro lado, también se encuentra en discusión el concepto de singularidad⁹, que implica el desarrollo exponencial de la IA y otras tecnologías, lo cual supondría un desafío de nuestras capacidades para gestionarlas responsablemente. En este sentido existen teorías negativas y positivas que plantean distintos escenarios: que estos nuevos seres estén al servicio de las élites, que consigan dominio sobre los seres humanos o que efectivamente su aparición implique que cooperarán con la humanidad para resolver los problemas que actualmente atraviesa. Con respecto a la posibilidad de que la mente pueda transferirse a un soporte tecnológico, se abre el debate sobre si su existencia depende de su conjunción con el cuerpo biológico o no, entrando en juego conceptos como el de identidad, y haciendo que nos preguntemos si lo que concebimos como “consciencia” podrá mantenerse en un proceso como este o cambiará de forma radical.

Estos autores también hablan de otras posibilidades negativas que podrían ocurrir, nombrando hechos históricos terribles que nos recuerdan que no debemos tener una fe ciega en la ciencia ni mucho

8 F. Acosta Rico, “El transhumanismo y el imaginario social postmoderno. La escatología científicista que anuncia el fin de la especie humana y la hipotética génesis de las tribus génicas”, *Intersticios Sociales*, No. 26 (2024): 365.

9 Este concepto también se entiende como la posibilidad de que la inteligencia artificial supere a la humana, lo que implicaría en principio el reconocimiento de una igualdad con este tipo de seres.

menos una concepción ingenua acerca de ella como una institución neutral. Debemos recordar que en su práctica influyen intereses sociales, políticos y económicos y que está siempre inserta en contextos de este tipo¹⁰. Se recuerda la manera en la que quería utilizarse la eugenesia por la Alemania nazi, o los sueños estadounidenses de crear con estos medios un supersoldado para las guerras¹¹. Aunque nos encontramos en un período en el que las desigualdades culturales están desapareciendo, no hay que tomar a la ligera que el ser humano no siempre utiliza de buena manera el poder que la ciencia y la tecnología le proporcionan.

Se habla también de que para el desarrollo de estas tecnologías se necesite seguir realizando prácticas que deterioran la biosfera y dañan a otras especies, o de que si se planea la expansión hacia otros planetas no se tome en cuenta si la vida en este planeta termina de extinguirse. Otro problema, frecuente en el debate entre bioconservadores y bioprogresistas, según Llano¹², es relativo a los derechos de las generaciones futuras. Al respecto Harari nos hace preguntarnos por los cambios ontológicos radicales que pueden ocurrirles a los seres humanos, o a algunos de ellos, a raíz de los desarrollos tecnológicos. Esto nos hace pensar en que cualquiera de las modificaciones que se le hagan al ser humano, que posiblemente heredaría un ser transhumano, no deberían implicar un cambio en cualidades que consideramos positivas como la sensibilidad ética y la autonomía.

En suma, serían escenarios donde el antropocentrismo seguiría imperando en nuestro modo de pensar y actuar, en este o en otros planetas, así como la desigualdad de los seres humanos entre sí. Como

10 Terrones Rodríguez, “Una aproximación general al transhumanismo y su problematización”: 339.

11 Acosta Rico, “El transhumanismo y el imaginario social postmoderno. La escatología científicista que anuncia el fin de la especie humana y la hipotética génesis de las tribus génicas”: 358.

12 M. Laukyte. “Fernando H. Llano Alonso, Homo Excelsior. Los límites ético-jurídicos del transhumanismo” (Reseña de *Homo Excelsior: los límites ético-jurídicos del transhumanismo*). *Derechos y Libertades* (2020): 368.

señala Diéguez¹³, tanto la prohibición como la permisividad total son extremos indeseables. No se puede permitir cualquier cosa pensando en la libertad individual antes que en el bienestar social (que es lo que se le critica a algunos transhumanistas), ni tampoco puede prohibirse todo, ya que es posible que algunas de estas mejoras sean deseables tanto para los individuos como para la sociedad. Antes de decidir un curso de acción debe tomarse en cuenta el panorama en el que nos encontramos.

II. El panorama contemporáneo

A partir del desarrollo de la ciencia moderna y del triunfo moderno de la razón sobre la fe llegamos al cientificismo contemporáneo, que se observa aproximadamente desde la mitad del pasado siglo. Dicha postura legitima a la ciencia como la portadora del conocimiento y a las decisiones que con él se toman. A pesar de que otras corrientes filosóficas le han devuelto en cierta medida la legitimidad a otras formas de conocimiento, el paradigma cientificista sigue presente en la cultura contemporánea, y el auge del transhumanismo es prueba de ello. Por eso este movimiento también se define como continuación del proyecto ilustrado que surgió en la Modernidad, y participa en parte del antropocentrismo que de allí se deriva, así como de un ideal de progreso que se basa en el avance científico.

La cultura contemporánea está marcada por el tránsito. La aceptación de categorías fijas y universales ha quedado atrás, marcando un rechazo hacia las concepciones metafísicas, los dualismos y las definiciones cerradas sobre la existencia. En todo caso, al menos desde el transhumanismo, se acepta la universalidad de la ciencia en el sentido de que ella inició el proceso de liberación: nos mostró que no somos creación divina ni metafísica, sino producto de la evolución, ya nos ha dado medios para aumentar la comodidad de nuestra vida

13 Diéguez, “La función ideológica del transhumanismo y algunos de sus presupuestos”: 371.

y extenderla, y por ello puede creerse que lo seguirá haciendo en el futuro. Y la ciencia, que siempre ha implicado la tecnología, hoy está indisolublemente unida a ella.

2.1 El debate en torno al concepto de naturaleza humana y el papel de la ética

Desde una concepción así, el hombre tampoco puede ser visto como un ser que tiene una esencia que no puede ser modificada, como argumentan en general los bioconservadores apelando a nociones poco claras de “naturaleza humana” y colocando allí la dignidad humana. La visión del ser humano como pura posibilidad en devenir, que no tiene por qué estar necesariamente reñida con una concepción que lo considera como producto de la evolución, encierra lo negativo y lo positivo a un tiempo, según la decisión que se tome, y es por tanto preferible a nociones cerradas. Esto si entendemos la capacidad de decisión del ser humano justamente como producto de la evolución de su tipo de inteligencia, lo cual cambiaría nuestro concepto de evolución para dejar de verlo como un proceso determinado frente al cual los seres no tienen ningún tipo de control, sino más bien como un proceso que fue biológico y ahora está transformándose en tecnológico, porque así el ser humano lo ha decidido con lo que ha creado; y siempre puede elegir mejor.

Esta falta de categorías fijas y definiciones universales fue ya anunciada por Nietzsche al declarar la muerte de Dios. Pareciera entonces que la caída de la metafísica no implica solo la muerte de Dios, sino también la muerte de la ética. Porque ella casi siempre se tiene presente en la teoría, mas no siempre en la práctica. Es lo que argumenta Harari al subrayar los efectos de tecnologías que se han utilizado para mejorar la vida del ser humano, pero que al mismo tiempo han dañado al planeta, generando una cruel desigualdad entre los seres humanos y los demás seres. El capitalismo, por otra parte, es visto como el gran sistema que ha funcionado y puede seguir funcionando con el apoyo de la tecnociencia, y que ha generado una distribución desigual de los

recursos entre los seres humanos. En este sentido, Acosta y Llano también hablan del peligro de que la lógica capitalista se apodere de la batuta del desarrollo del transhumanismo.

Viendo esto, lo más sensato parece adoptar una postura equilibrada que acepte la muerte de la metafísica, pero no de la sensibilidad ética. Consistiría en aceptar que es *de facto* posible cambiarlo todo, o que al menos ya se trabaja y se ha trabajado en ello a partir de la tecnología, pero que nos corresponde pensar qué es bueno cambiar y qué no, en lugar de ceder ante nostalgias de lo que antes se consideraba como “la esencia del hombre” (con base en supuestos religiosos o de una cierta cosmovisión que impone límites estrictos). Sin embargo, tampoco podemos caer en determinismos tecnológicos o logocéntricos que identifiquen todo cambio como una mejora. Debemos tener en cuenta los nuevos peligros a los que nos enfrentamos con nuestras decisiones y los problemas sin resolver que tiene la humanidad, como la desigualdad económica.

Frente a este último punto argumenta Llano¹⁴ que la preocupación por dichos problemas presentes no debe dejarse a un lado en la búsqueda de un mejor futuro. Como dice Harari¹⁵, el ser humano hoy debe darse a la tarea de decidir qué y cómo quiere ser en el futuro. No debería ser un problema que la humanidad busque su bien como especie (y cumpla sueños que desde siempre ha tenido, pero que con el transhumanismo se anuncian posibles a través de la tecnología), siempre que se respete el bienestar de todos los demás seres existentes y se procure la igualdad entre seres humanos. No por respetar un designio o temer un castigo divino, sino por una nueva sensibilidad ética que nos exige la contemporaneidad, donde las implicaciones normativas no tienen por qué venir de un concepto de naturaleza humana, contrariamente a lo que piensa Marcos¹⁶.

14 *Vid.* nota 11.

15 Y. N. Harari, *Sapiens* (Barcelona: Debate, 2014), 509-534.

16 A. Marcos, “Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo”, *ArtefaCToS* 7, No. 2 (2018).

Esto a propósito de que existe un debate en torno a lo que puede servirnos de criterio para evaluar lo que es mejor, beneficioso o bueno, y así tomar decisiones sobre los desarrollos tecnológicos desde allí. Con respecto al concepto de *naturaleza humana*, tanto Rodríguez como Marcos sitúan la posición de Diéguez en un naturalismo que reconoce al ser humano como una especie más, y la de Ortega en un existencialismo antinaturalista. Frente a esto, Marcos propone una visión de naturaleza humana de inspiración aristotélica que integra diferentes aspectos del ser humano. Para él, conocer las conexiones entre ellos nos servirían de criterio para analizar cuáles son las cualidades del ser humano que queremos preservar.

Sin embargo, lo que aquí se propone es que esto puede hacerse atendiendo al criterio del derecho que tiene todo ser en la existencia a vivir sin sufrimiento, que como veremos puede encontrarse en filosofías distintas. Las visiones existencialistas del ser humano, dejando de lado las especulaciones metafísicas que puedan acompañarlas, en la vida práctica, resultan muy útiles al momento de hablar de la responsabilidad que viene con la capacidad de decidir que tiene el ser humano. Lo cual es imprescindible para la nueva sensibilidad ética que se necesita y, además, es útil para cuestionar cómo entendemos el concepto de evolución. Las diferencias entre el ser humano y otras especies no tienen por qué implicar una relación ontológica dualista, ni tampoco una relación de superioridad que implique que la vida del más fuerte o hábil deba ser preservada por encima de todo, entendiendo esto como asunto de decisión racional basada en la sensibilidad ética.

Manzocco¹⁷ y Acosta arrojan luces sobre la afirmación de que muchos de los sueños transhumanos no son exclusivos de la época contemporánea, sino que han estado siempre presentes en diferentes culturas. Cuestiones como la configuración de seres híbridos o la posibilidad de vencer a la muerte y adquirir más capacidades son comunes en sistemas mitológicos antiguos, y también entre pensadores

17 Manzocco, *Transhumanism: Engineering the Human Condition*, vi-xvi y 1-31.

que vivieron antes de la primera Revolución Industrial. En la cultura estas ideas fueron opacadas por la tradición judeocristiana, pero se está experimentando un regreso hacia concepciones filosóficas preclásicas donde, como dijimos, se acepta el devenir como un importante rasgo existencial. Sin embargo, dejando de lado la idea de los castigos divinos por la transgresión de los límites.

Para defender el punto de los que consideran que el desarrollo tecnológico no produce sociedades más autoritarias, sino democráticas, se puede citar el ejemplo que trabaja Turner en su libro *The Democratic Surround*. Justamente como antídoto para la expansión de las ideas de la Alemania Nazi y la Unión Soviética, hubo un movimiento intelectual y al mismo tiempo cultural y artístico en EE. UU. en el siglo XX, cuyo propósito era la formación de individuos con una conciencia democrática que fueran capaces de pensar más allá de la hiperespecialización a la que nos llevó el mundo industrial, conectado con el cientificismo contemporáneo al que nos referimos anteriormente. Dicho movimiento se valía del arte en fusión con la tecnología para hacer llegar este mensaje.

Además, hay algunos exponentes del transhumanismo que reconocen tanto los riesgos como las exigencias éticas y las toman en cuenta en sus reflexiones. Como Bostrom, quien apoyándose en Overall¹⁸, reconoce que actualmente la pertenencia a un determinado grupo social influye en el acceso a las oportunidades que tienen las personas. Se puede pensar, por ejemplo, en el hecho de que actualmente no todos tenemos acceso a las bondades de los avances científicos en la medicina, gracias a la desigualdad económica, y en qué razones tenemos para creer que con los avances propuestos por el transhumanismo esto cambiará, o de qué manera.

18 Citados por Terrones Rodríguez en “Una aproximación general al transhumanismo y su problematización”: 338.

III. La necesidad del trabajo interdisciplinario y la regulación legal

Por otro lado, la hiperespecialización es lo que ha llevado a la falta de interdisciplinariedad entre los saberes. Llano¹⁹ nos habla de cómo la separación entre las disciplinas científicas y humanísticas ha producido la fragmentación del saber, y cómo esto influye en la falta de cuestionamientos éticos acerca del desarrollo de las nuevas tecnologías que apoya el transhumanismo. Cada disciplina trabaja en sus resultados y se encierra en ellos, y la falta de comunicación es lo que impide tener un panorama de lo que realmente ocurre con cada desarrollo. En la cultura, dentro de la educación, esta separación y desdén por lo humanístico sigue complicando el panorama, porque no se forman individuos con capacidad de pensar críticamente frente a las importantes decisiones que la humanidad debe tomar. Los expertos hablan en sus propios términos, y la sociedad se mantiene en la ignorancia. Con la ubicuidad de la tecnología, la información puede estar a la mano, pero la fragmentación impide que el ciudadano común se mantenga bien informado. Esto implica que es necesario adoptar un enfoque interdisciplinario para enfrentar estas situaciones como sociedad, ya que sería irresponsable dejar de lado las consecuencias ético-políticas.

Siguiendo a Diéguez, Rodríguez²⁰ señala, ante el hecho de que ciertamente algunas mejoras son deseables y de que en ciertos casos lo menos ético sería negar a la humanidad tenerlas, pero de que al mismo tiempo existen tantos riesgos (en especial ligados a los resultados negativos desconocidos que estos desarrollos pueden tener), que lo más sensato es adoptar una casuística: analizar cada uno de los cambios que pueden presentarse a partir de los desarrollos tecnológicos y decidir sobre ellos democráticamente.

19 *Vid.* nota 11.

20 Terrones Rodríguez, “Una aproximación general al transhumanismo y su problematización”: 341.

También señala Llano²¹ que esto debe hacerse debido a los muy distintos ámbitos de aplicación de cada tecnología. Aquí es donde entra la necesidad de que los gobiernos regulen legalmente estas investigaciones a partir de las decisiones ciudadanas y no solo conforme a la rentabilidad económica. Y para que las decisiones no sean tomadas a la ligera, el enfoque interdisciplinario y la sensibilidad ética serían de apoyo. Individuos bien informados, y al mismo tiempo con conciencia democrática y ética, probablemente podrían tomar mejores decisiones. Al ver la sociedad y el conocimiento como un todo interdependiente, podrán entender que los cambios tecnológicos implican también cambios sociales, culturales y políticos que debemos gestionar.

IV. Posturas filosóficas que permiten el cuestionamiento

Justamente la exigencia ética nos lleva a los argumentos posthumanistas. El posthumanismo²² comparte con el transhumanismo la visión del tránsito, de que el ser humano no tiene una esencia, y de que la única constante es su devenir, como en el resto de la existencia. También comparte el rechazo del dualismo entre naturaleza y tecnología, porque concibe la tecnología como expresión de la condición poiética o creadora de la existencia. Sin embargo, también defiende la idea de dar cabida a ontologías horizontales que consideran que, al estar hechos de lo mismo y sugerir esto una interconexión, todos los seres de la existencia deben ser respetados por igual. Es lo que permitiría dejar atrás creencias incrustadas en el imaginario colectivo de que la tecnología es algo extraño y negativo, y tomar conciencia de que puede ser positiva o negativa dependiendo de cómo se decida usarla, subrayando que su uso debe estar guiado por una sensibilidad ética que se extienda a la existencia entera. Esto contribuiría a adoptar esa necesaria postura equilibrada, a recuperar el diálogo entre ciencias y humanidades y a combatir el vestigio de antropocentrismo en el transhumanismo.

21 *Vid.* nota 11.

22 Muchas veces el transhumanismo se considera como un tipo de posthumanismo, pero hay convergencias y divergencias entre ambos.

Desde otro punto de vista, que no se deshace de la metafísica, pero que tiene en cuenta los asuntos de nuestro panorama presente con respecto a la tecnología y se preocupa por ellos, Jonas²³ nos habla de la necesidad de tener una ética distinta a la que se ha tenido en el pasado, debido a que vivimos en un mundo distinto. El descentramiento de lo humano (tal como era entendido por los humanismos modernos) a nivel cultural, bien con el posthumanismo para darle paso a la igualdad con otros seres, bien con el transhumanismo para darle paso a un ser transhumano, es una realidad que muestra dicho cambio. Para Jonas, las éticas anteriores tienen máximas para las relaciones entre humanos, pero en estos tiempos el deber ético debe extenderse hacia el resto de la naturaleza. Prediciendo el futuro humano con el desarrollo de la tecnología, hace énfasis en el miedo como emoción que, lejos de ser interpretada de manera negativa, debe ser lo que nos lleve a tener prudencia y cautela frente a las decisiones que tenemos que tomar, que muchas veces implican lo desconocido. También da relevancia al concepto de *responsabilidad*, que es importante dentro del planteamiento existencialista.

Para Jonas, debemos dar más credibilidad a las malas predicciones que a las buenas. Aquí se sugiere un punto de vista crítico e informado que pueda analizar los pros y contras de cada situación. Si queremos pensar que las mejoras no van a agravar estos problemas o ayudarán a solucionarlos, debemos pensar en las razones que tenemos para ello. Debemos preguntarnos también acerca de nuestras capacidades actuales para aprovechar los poderes tecnológicos que tendremos y evaluar si tenemos una sociedad que esté preparada para ello antes de diseñar los cursos de acción. Hasta ahora, la inacción general en cuanto al problema de la catástrofe ambiental nos dice mucho sobre las decisiones que estamos tomando como humanidad.

23 Vid. las pp. 227-250 de H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Herder, 1995), en las que se aborda el vínculo entre el futuro de la humanidad y el futuro de la naturaleza. También: J. E. de Siqueira. “El principio Responsabilidad de Hans Jonas”, *Bioethikos* 3, No. 2 (2009).

Acosta²⁴ cita a Lyotard para decir que el conocimiento representa el poder en esta época. Entonces, si los desarrollos tecnocientíficos son los más codiciados por naciones y corporaciones que tienen sus propios intereses, y a su vez estos son quienes los financian, resulta para él utópico pensar que las decisiones estarán en manos de expertos con buenas intenciones o ciudadanos (aun adoptando un enfoque interdisciplinario). Debemos preguntarnos si realmente sus intereses se basan solo en ayudar a la humanidad. Harari piensa en la posibilidad de que, arguyendo esto, se consiga que los ciudadanos dejen las decisiones en manos de personas cuyo propósito primordial no es precisamente el bien de la mayoría, o de quienes trabajan para ellos. Para él, hasta ahora el poder que hemos alcanzado no nos ha ayudado a superar nuestros males, sino todo lo contrario. Aquello en lo que hemos mejorado no lo considera como razón suficiente para creer con seguridad que transitamos hacia un futuro mejor.

Conclusión

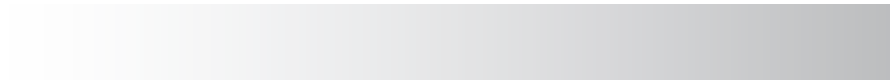
La ciencia nos da descripciones de la realidad de las cuales no se derivan implicaciones normativas, pero eso implica que el ser humano tiene la capacidad de decidir. Es por lo que dice Vaccari²⁵ que la visión transhumanista del ser humano nos conduce a una teoría deliberativa de los valores, la cual sería compatible con lo aquí planteado. Ahí es donde existe la oportunidad de apostar por las decisiones basadas en la sensibilidad ética. Una sensibilidad que se extienda más allá de las relaciones entre humanos y que tome en cuenta la importancia del respeto a la vida humana y no humana. Debemos entonces evitar posturas ingenuas o demasiado optimistas, pero tampoco debemos tener una actitud completamente cerrada ante los cambios que están por venir. Tanto la polarización entre las posturas como la falta de

24 Acosta Rico, “El transhumanismo y el imaginario social postmoderno. La escatología científicista que anuncia el fin de la especie humana y la hipotética génesis de las tribus génicas”: 359.

25 A. Vaccari. “La idea más peligrosa del mundo: Hacia una crítica de la antropología transhumanista”, *Tecnología & Sociedad* 1, No. 2 (2013): 54.

información conducen a la confusión y a la inacción, e implican el riesgo de que no se encuentre la postura intermedia en la que necesitamos situarnos para tomar las decisiones. Un equilibrio sensato entre miedo y esperanza parece ser el camino más acertado para ponernos de acuerdo en cuanto a lo que queremos ser y hacer.

Comunicaciones



La deshumanización en la comunicación virtual y la necesidad de presentar valores cristianos, desde un servicio pastoral que alimente el corazón humano, con una mirada espiritual

Fabiana Ortega¹

Los medios de comunicación deben estar al servicio de la persona humana, el diálogo con el mundo, la comunidad y el progreso social. Hoy día, las nuevas formas de consumo demandan inmediatez, precisión y un alto carácter de creatividad. Todos estos elementos, y más, podrían colocar en juego la transmisión efectiva del mensaje (en el caso de la fuente eclesial: comunicar a Dios).

En ese sentido, resulta necesario destacar el rol educativo intrínseco en la comunicación cristiana. Los comunicadores cristianos deben ayudar a formar la conciencia de los fieles y de la sociedad en general sobre cuestiones morales y éticas. Esto implica no solo informar, sino también educar sobre la fe, la moral y la doctrina de la Iglesia, contribuyendo así a una comprensión más profunda de la vida cristiana.

Señalaba el papa Francisco en su más reciente mensaje en el marco de la Jornada Mundial de la Comunicación (2025)²: “En esta época que corre el riesgo de ser rica en tecnología y pobre en humanidad, nuestra reflexión sólo puede partir del corazón humano (...) Sólo dotándolos de una mirada espiritual, sólo recuperando una sabiduría del corazón, podremos leer e interpretar la novedad de nuestro tiempo y redescubrir el camino de una comunicación plenamente humana”.

1 Licenciada en Comunicación Social, egresada de la Universidad Central de Venezuela, con interés en la fuente eclesial. Estudiante de Maestría en Teología Pastoral ITER-UCAB.

2 Papa Francisco, *Jornada Mundial para las Comunicaciones*, año 2025.

Es allí donde debemos detenernos. En la era digital, los comunicadores cristianos debemos aprovechar las nuevas tecnologías para alcanzar a un público más amplio. La Iglesia ha reconocido la importancia de los medios de comunicación en la nueva evangelización, instando a los comunicadores a “hablar con valentía y alegría”³ sobre el amor de Dios y la verdad del Evangelio. Esto incluye el uso de redes sociales, blogs, podcasts y otros medios digitales para difundir el mensaje cristiano de manera efectiva y atractiva.

Ya el papa Francisco en 2020 dimensionaba la importancia de conducir en la autopista digital cuando, en medio de la pandemia de COVID-19, en el centro de una Plaza San Pedro desolada, se pudo conectar, a través de las redes sociales y la televisión, con millones de almas en el mundo que atravesaban sus propias tormentas en medio de un contexto lleno de incertidumbre, rabia y tristeza.

Por ejemplo, la más reciente encuesta realizada por la Comisión de Medios de la Arquidiócesis de Caracas, aplicada a más de la mitad de las parroquias, arrojó que el 94.6% se mantiene informado del acontecer de la iglesia local a través de los medios digitales oficiales. Además, el principal medio que utilizan para la difusión de las actividades en sus parroquias son las redes sociales (76.8%). Le siguen medios digitales (19.6%), medios impresos (8.9%), radio (7.1%) y televisión nacional (5.4%).

Dentro de los canales de difusión digital más utilizados destacaron Instagram con 100% y Facebook con 55.4% de los consultados. Le siguen Twitter con 19.6; Youtube con 17,9% y Tiktok con 7.1%.

Aunque para algunos es solo una cifra, la realidad es que hoy día vivimos innegablemente en una era digital que impone un consumo de información, a veces en tiempo real, y con una capacidad de síntesis e inmediatez demandante.

3 Papa Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, Roma, 2013.

Además, existen diversos factores que pueden entorpecer, limitar o intimidar la misión evangelizadora en los medios de comunicación tradicionales o digitales. En Venezuela, por ejemplo, destaca el contexto político y social del país; el déficit de recursos económicos para el desarrollo de un trabajo profesional y de alta calidad; los ataques a la libertad de expresión y al libre ejercicio del periodismo; la polarización y estigmatización en la sociedad, y el limitado acceso a internet en algunas zonas vulnerables.

Todos estos elementos pueden ensombrecer y desdibujar la finalidad de la comunicación al servicio de Dios, así como también entran en juego las líneas delgadas entre quién comunica, qué comunica y cómo lo comunica.

Pero eso presupone, primero, una honestidad en la transmisión del mensaje y una mirada espiritual sobre la misma. Se trata de concientizar sobre el poder de la palabra y a través de ella dialogar y tender puentes. En tiempos sinodales, además, conlleva la escucha activa (incluso del otro con el que difiero) y discernir cuáles podrían ser los puntos de encuentro. Se trata de aproximarnos a través de la palabra o de la imagen a las periferias geográficas y existenciales: aquellas personas que por distintas razones se han alejado de Dios.

“Es necesario desarmar la comunicación, purificarla de agresividad. Desde los programas de entrevistas hasta las guerras verbales en las redes sociales, el paradigma que corre el riesgo de imponerse es el de la competición, de la oposición y de la voluntad de dominio”⁴, dijo el papa Francisco a finales del mes de septiembre del 2024. “Compartan con mansedumbre la esperanza que hay en sus corazones” ha sido el tema elegido.

4 Papa Francisco, *Jornada Mundial para las Comunicaciones*, año 2025.

Dimensión bíblica: Comunicar la Buena Nueva

“Vayan por todo el mundo y prediquen el Evangelio a toda la criatura” (Mc 16, 9-15) es el llamado de Jesucristo que sigue resonando hoy día y que ha exigido respuesta, en la sociedad actual, desde las nuevas plataformas digitales, para dar continuidad en la proclamación del misterio salvador de la muerte y resurrección de Cristo a lo largo de los siglos.

La Iglesia, sí, tiene la responsabilidad de transmitirlo a las generaciones presentes y futuras, pero cada uno de nosotros, como fieles, también estamos en el deber de darle continuidad, a través de nuestro testimonio y experiencia de Dios.

La experiencia de los primeros discípulos, testigos del Cristo resucitado, es un modelo para todos los creyentes. Ellos fueron enviados a predicar el Evangelio y su testimonio fue confirmado por el Señor que trabajaba con ellos. Así, la proclamación del Evangelio es un acto que debe ser vivido y compartido, reflejando la alegría y la esperanza que la resurrección de Cristo trae a la humanidad. Un solo Cristo.

Este mandato se enmarca en la enseñanza de la Iglesia sobre la evangelización, que es considerada como la gracia y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. La proclamación del Evangelio no sólo es un deber de los apóstoles, sino que también se extiende a todos los fieles, quienes, mediante los sacramentos de iniciación cristiana y los dones del Espíritu Santo, están llamados a participar en esta misión. Cada uno lo puede hacer desde sus espacios y con los recursos que posea: hoy, incluso, desde un teléfono celular.

Estamos llamados a comunicar a Dios, un solo Dios. En ese sentido, vale la pena también destacar el pasaje bíblico de 1 Cor 1:12-13: “Quiero decir, que cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo; y yo de Apolos; y yo de Cefas; y yo de Cristo. ¿Acaso está dividido Cristo?”.

Esta cita se refiere a las divisiones dentro de la comunidad cristiana de Corinto. San Pablo expresa su preocupación por las diferentes facciones formadas. El pasaje es parte de una exhortación más amplia en la que Pablo llama a la unidad entre los creyentes, enfatizando que Cristo no puede estar dividido. La división en la comunidad es vista como un grave problema, y Pablo insta a los corintios a hablar lo mismo y a no tener divisiones entre ellos.

La enseñanza de Pablo resalta la importancia de la unidad en la Iglesia, que es descrita como un solo cuerpo con muchos miembros, todos unidos en Cristo. Como discípulos de Dios, a la hora de evangelizar a través de los medios de comunicación, debemos centrarnos en comunicar de forma recta a Dios, a través de los valores cristianos del Evangelio, y no buscando protagonismos ni intereses personales. Tampoco se trata de sumar militantes en Cristo, sino de hacer llegar la Palabra del Padre; un solo Padre.

Dimensión dogmática: Los medios como dones

La Iglesia católica universal desde hace más de seis décadas ha reconocido la importancia de los medios de comunicación social para evangelizar. Así lo dejan ver algunos documentos como, por ejemplo:

Decreto conciliar *Inter Mirifica* (1963). Presenta a los medios como dones de Dios: “maravillosos inventos”, que “la inteligencia humana perfecciona” y si se usan rectamente propagan el Reino de Dios. El primer capítulo subraya a los medios como espacios para el desempeño de los laicos, respeta la naturaleza de cada medio y llama a cuidar los principios morales, la frontera entre la fe y el arte y el crecimiento de la opinión pública. En el capítulo segundo se concentra en indicar la urgencia de incorporar los medios de comunicación en todas las obras de apostolado, en el cuidado de la predicación, fomentar el uso de todos los medios: prensa, cine, radio y televisión, formación integral (fe y medios) de todos los agentes de la evangelización, entre otros temas.

Instrucción pastoral *Communio et Progressio* (1971). Establece que la comunicación debe promover la comunión y el progreso entre las personas. Jesús es el modelo perfecto de comunicador que se identificó con la humanidad para transmitir su mensaje, y los medios deben estar al servicio del bien común y de la verdad, respetando la dignidad humana y la libertad de expresión dentro de los límites de la honestidad.

Instrucción pastoral *Aetatis Novae* (1992). Este documento presenta las directrices de la Iglesia católica sobre las comunicaciones sociales. La Iglesia debe desarrollar sus propios medios de comunicación y formar comunicadores cristianos, a la vez que defiende el derecho a la información.

The Church and Internet (2002). Aborda la relación entre la Iglesia católica y el uso de internet, destacando su importancia como medio de comunicación en la era moderna. En este contexto, los medios de comunicación, incluido internet, son vistos como herramientas que pueden contribuir al bien común y al desarrollo humano, así como a la propagación del Reino de Dios.

Documento de Aparecida (2007). Subraya que la misión de la Iglesia es llevar el mensaje de Cristo a todos los rincones de la sociedad, utilizando las herramientas disponibles en la era digital. Reconoce que los medios de comunicación son fundamentales para alcanzar a las personas en el mundo moderno. La Iglesia debe aprovechar estos medios para difundir el mensaje del Evangelio, tal como se ha hecho a lo largo de la historia con otras formas de comunicación. La evangelización debe incluir un diálogo con la cultura contemporánea, entendiendo sus desafíos y oportunidades. Esto implica una adaptación del mensaje evangélico a las realidades actuales sin comprometer su esencia.

En este sentido, es importante hacer referencia a los mensajes en el marco de las Jornadas de la Comunicación, compartidas por los Sumos Pontífices, desde 1967 hasta la actualidad, y otros textos como los documentos conclusivos de las conferencias generales del episcopado latinoamericano: Documento de Medellín (1968), Documento de

Puebla (1979) y Documento de Santo Domingo (1992). En el caso de Venezuela, es propicio también referirse al Concilio Plenario de Venezuela.

Dimensión cristológica: Jesús como centro

Ante los riesgos de deshumanización en la comunicación que presuponen las nuevas formas de consumo actual y, por tanto, frente a la necesidad de presentar valores cristianos, resulta casi imperativo diseñar y realizar un servicio pastoral que alimente el corazón humano, con una mirada espiritual.

La comunicación a la que invita el papa Francisco está marcada por la esperanza y, para los cristianos, reza el documento, “la esperanza es una persona y es Cristo”⁵. Este tipo de comunicación, “está siempre ligada a un proyecto comunitario; cuando hablamos de esperanza cristiana, no podemos prescindir de una comunidad que vive el mensaje de Jesús de manera tan creíble que deja entrever la esperanza que conlleva, y es capaz de comunicar la esperanza de Cristo con hechos y palabras aún hoy”.

La misión, por tanto, en cualquier proyecto pastoral para la evangelización consiste en comunicar a Dios. Y hablar de Dios es, en primera instancia, hablar del amor. Dios se nombra con el mismo nombre del amor. Es sinónimo de gratuidad, de misericordia, de entrega, de servicio, de humildad y de perdón.

El método cristológico de la comunicación se centra así en la figura de Jesucristo como el Verbo encarnado, quien es la máxima revelación de Dios y el modelo de cómo los seres humanos deben comunicarse entre sí y con Dios. Este enfoque se fundamenta en la comprensión de

5 Papa Francisco, *Jornada Mundial para las Comunicaciones*, año 2025.

que la comunicación divina ha alcanzado su plenitud en la persona de Cristo, quien, a través de su vida, enseñanzas y sacramentos, establece un diálogo continuo entre Dios y la humanidad.

En este punto vale la pena detenernos a estudiar las palabras de Jesús como resultado de un diálogo. “El diálogo de Dios con el hombre, que es la revelación, alcanza en Jesucristo un punto tal que Dios se pone en la piel del hombre para acostumbrarse al hombre y así hacerse mejor entender”⁶.

La palabra de Dios ha tomado forma en un libro humano (la Biblia, cuya naturaleza podríamos decir es de una doble autoría: divino-humana. Viene de Dios y del autor humano). No obstante, en ella no se distingue la palabra de Dios de la palabra humana. Lo divino y lo humano no son dos magnitudes separables.

Dios se hace accesible y comprensible a través de la humanidad de Jesús. La comunicación de Dios se realiza no sólo a través de palabras, sino también a través de acciones y de relaciones humanas. La revelación se da a través del diálogo. Dios habla en lenguaje humano.

Cristo, al vivir entre los hombres, establece un modelo de comunicación que es relacional y personal, invitando a un diálogo auténtico y profundo. «Hoy miramos al modelo insuperable del anuncio: Jesús. El Evangelio del día de Navidad lo definía ‘Verbo de Dios’» (Jn 1,1). El hecho de que Él sea el Verbo, es decir, la Palabra, nos indica un aspecto esencial de Jesús: Él está siempre en relación, en salida, nunca aislado, siempre en relación; la palabra, de hecho, existe para ser transmitida, comunicada. Así es Jesús, Palabra eterna del Padre dirigida a nosotros, comunicada a nosotros”.

6 M. Gelabert, “Palabra de Dios. Palabra del hombre”, *Carthaginensia: Revista de Estudios e Investigación* (2011).

Podemos decir que Jesús es la autorrevelación de Dios. Es su palabra más explícita, aunque sigue siendo un misterio para todos nosotros.

En ese sentido, no se puede dejar de mencionar la doble dirección descendente y ascendente que estructura el diálogo de Cristo con el Padre en la última cena. Aquí Jesús se presenta ante los hombres como el “enviado” del Padre, y se presenta ante el Padre “en nombre de los hombres”.

Así, pues, dentro del método cristológico de la comunicación destacan varias formas de comunicarse con Dios: 1) la oración, como espacio para un diálogo personal que no sólo fortalece la relación con Dios, sino que también capacita a los cristianos para comunicarse de manera efectiva con los demás, guiados por el Espíritu Santo; 2) el testimonio, como testigos de la fe en nuestras vidas. Debemos asumir el compromiso de testimoniar el amor inmensurable de Dios hacia nosotros; de testimoniar la alegría de un Padre que nos ama, aun con nuestras limitaciones, carencias y pecados; 3) la Eucaristía, en la que abrimos el canal para dialogar con Dios. Este encuentro eucarístico no sólo es un acto de adoración, sino también un llamado a vivir en unidad y amor.

Ramas teológicas

Desde un punto de vista antropológico, hay que entender que en la comunicación pastoral el destinatario no es una persona en concreto, sino que se comunica a masas, aunque busquemos una comunicación personal que invite a vivir la experiencia de Dios.

En ese sentido, es importante mencionar a Juan Pablo II, cuando destaca que la palabra de Dios no se dirige a un solo pueblo y a una sola época: “Con su lenguaje histórico y circunscrito el hombre puede

expresar unas verdades que trascienden el fenómeno lingüístico. En efecto, la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma”⁷.

Reflexionar sobre este tema no es fácil, porque se debe tener en cuenta seriamente el significado que adquieren las palabras en las diversas culturas y en épocas diferentes. “Por tanto, es de desear un esfuerzo particular para profundizar la relación entre lenguaje conceptual y verdad, para proponer vías adecuadas para su correcta comprensión”.

Vale la pena detenerse a comprender la importancia del comunicador como agente pastoral: tanto del profesional de la comunicación, al servicio de la Iglesia, como del colaborador que, sin tener experiencia ni formación en la comunicación, de forma genuina y desinteresada muestra el interés y la disposición de hacer llegar el mensaje de Jesús, con énfasis en los valores cristianos.

Ahora bien, vale la pena detenerse y preguntarse: ¿Qué se quiere comunicar? ¿Qué es la Buena Nueva? ¿Cómo se pueden comunicar de manera adecuada los valores cristianos? En ese sentido, el mensaje debe ser Jesús, independientemente del medio de comunicación en que lo haga. Se deben comunicar los valores del Evangelio que, siglos después, está y seguirá estando vigente.

“La labor teológica en la Iglesia está ante todo al servicio del anuncio de la fe y de la catequesis”⁸, señalaba Juan Pablo II, explicando que la enseñanza dada en la catequesis tiene un efecto formativo para la persona. “La catequesis, que es también comunicación lingüística, debe presentar la doctrina de la Iglesia en su integridad, mostrando

7 Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, Roma, 1998.

8 Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, Roma, 1998.

su relación con la vida de los creyentes. En efecto, lo que se comunica en la catequesis no es un conjunto de verdades conceptuales, sino el misterio del Dios vivo”.

Es decir, catequizando de forma creativa, con un lenguaje sencillo y cercano, se puede alcanzar una comunicación efectiva, unipersonal y posteriormente colectiva. Podríamos considerar que es la primera forma de comunicar el Evangelio. Una vez conocido, puedo comunicar a Dios al otro.

Tomando en consideración lo anteriormente expuesto, podemos decir que esta forma de comunicar a Jesús marca una forma de ser Iglesia. Y como la nuestra es una Iglesia en salida, también a través de la comunicación podemos generar proximidad, empatía, compasión y cercanía.

Nuestra presencia en las redes sociales se concentra generalmente en la difusión de información. En esta línea, la presentación de ideas, enseñanzas, pensamientos, reflexiones espirituales y similares en los medios sociales debe ser fiel a la tradición cristiana. Pero esto no es suficiente. Los cristianos deberíamos ser conocidos no sólo por nuestra capacidad para llegar a los demás con contenidos religiosos interesantes, sino también por nuestra disponibilidad para escuchar, para discernir antes de actuar, para tratar a todas las personas con respeto, para responder con una pregunta en vez de con un juicio, para permanecer en silencio en lugar de suscitar una controversia, siendo “diligentes para escuchar y tardos para hablar y para la ira (Sant 1, 19)”⁹.

Es decir, todo lo que hacemos, de palabra y de obra, debe llevar el signo del testimonio. No estamos presentes en las redes sociales para “vender un producto”. Esa no es la tarea ni el objetivo de una

9 Dicasterio para la Comunicación de la Santa Sede, *Hacia una plena presencia. Reflexión pastoral sobre la interacción en las Redes Sociales*, Roma, mayo 2023.

pastoral de la comunicación. No estamos haciendo publicidad, sino comunicando vida, la vida que se nos ha dado en Cristo. Por eso, todo cristiano debe procurar no hacer proselitismo, sino dar testimonio.

Tal como ocurre en la comunicación, y no necesariamente eclesial, es a través del testimonio y la apelación a las emociones como se logra conectar, hablando desde la vivencia, con naturalidad y verdad. Además, no se puede comunicar algo que no se conoce ni se ha experimentado, como puede ser, por ejemplo, el amor de Dios. Si no lo he vivido, no lo puedo colocar en palabras.

El atractivo de la fe alcanza a las personas allí donde están y tal como están. Sin imposición ni interés personales, más que anunciar la Buena Nueva. Jesús pasó de ser un desconocido carpintero de Nazaret a ganar rápidamente popularidad en toda la región de Galilea. Mirando con compasión a la gente, que era como un rebaño sin pastor, Jesús proclamó el Reino de Dios curando a los enfermos y enseñando a las multitudes. Para obtener el máximo “alcance”, a menudo hablaba a la muchedumbre desde una montaña o desde una barca. Para promover la “participación” de algunos de los suyos eligió a doce y a ellos les explicó todo. Pero luego, en la cúspide de su “éxito”, se retiraba inesperadamente en soledad con el Padre. Pidió a sus discípulos que hicieran lo mismo: cuando estos le relataron el éxito de sus misiones, los invitó a que fueran a un lugar apartado para descansar y rezar. Y cuando discutieron sobre quién de ellos era el más grande, les anunció su futuro sufrimiento en la cruz. Su objetivo -ellos lo comprenderían más tarde- no fue incrementar su público, sino revelar el amor del Padre para que las personas, todas las personas, tuvieran vida y la tuvieran en abundancia (Jn 10,10).

Siguiendo las huellas de Jesús, para nosotros debe ser una prioridad reservar un espacio suficiente para el diálogo personal con el Padre y para permanecer en sintonía con el Espíritu Santo.

Este es nuestro testimonio: hemos de atestiguar, con nuestras palabras y nuestras vidas, lo que Otro ha hecho. Así, y sólo así, podemos ser testigos -e incluso misioneros- de Cristo y de su Espíritu. Esto incluye también nuestra presencia en las redes sociales. La fe implica, sobre todo, dar testimonio de la alegría que nos dona el Señor.

Plan de acción. Líneas pastorales

Basados en el método del episcopado latinoamericano “ver, juzgar y actuar”, considero oportuno consolidar una comunicación eclesial planificada, clara, sencilla -que se centre en comunicar los valores del Evangelio-, pero que responda a la imperiosa necesidad de crear comunión entre los distintos agentes pastorales de la Iglesia local para dar testimonio de una Iglesia sinodal que trabaja de forma conjunta y no en “archipiélagos pastorales”, como mencionó recientemente el arzobispo de Caracas, monseñor Raúl Biord.

Considero necesario enfocarse en la formación, el diálogo y la participación de todos los agentes evangelizadores. Ante ello resaltan aspectos claves como son:

- Sistemas de comunicación eficientes entre el clero, los agentes de pastoral, vida religiosa, laicos, trabajadores y voluntarios.
- Talleres de formación en comunicación eclesial para el clero, religiosas, seglares y voluntarios.
- Participación de los fieles en la vida arquidiocesana.
- Difusión de encíclicas y textos papales.

Dentro de las líneas pastorales, propongo un esquema que se organice de la siguiente manera, teniendo como ejes centrales el Evangelio, la cobertura periodística, el eco de una oficina de prensa, el patrimonio de la diócesis o arquidiócesis a tratar y la formación de agentes:

Evangelio	Mensaje dominical del arzobispo de Caracas Responsable: José Alejo Benítez	Reflexión semanal del párroco (por tiempo litúrgico)	Causas de Santidad. (Revisar listado) Santoral	Testimonios de vida (sacerdotes, religiosos, laicos...)	Temas de formación cristiana: Qué es la confesión. Curiosidades de La Biblia, entre otros...
Cobertura periódica	Solemnidades Fiestas patronales Ordenaciones sacerdotales.	Tomas de posesión Eventos aniversarios Misiones	Noticiero Pastoral	Entrevistas de largo aliento	Propuestas de: -Revista Digital -Boletín electrónico -Anuario
Oficina de prensa	Documentos promulgados por el arzobispo o la Conferencia Episcopal Venezolana	Nombramientos eclesiales Desarrollo web	Comunicados oficiales ronunciamientos Manejo de crisis	Ruedas de prensa	Giras de medios Alianzas con otros medios e instituciones
Patrimonio	Historia de la parroquia	Exposiciones en Museo Sacro	Historia de imágenes más antiguas de la Arquidiócesis de Caracas	Curiosidades	Rutas de las Iglesias
Formación de agentes	Arciprestes Agentes comunicacionales Religiosos y religiosos Laicos	Pastoral de la Comunicación: Marketing eclesial Fotografía Inteligencia Artificial	II Encuentro de Pastoral de la Comunicación	Consolidar la comunión entre los agentes de comunicación pastoral	

De igual forma, detallo una serie de acciones que se pueden realizar para consolidar una pastoral de la comunicación.

En cuanto a organización y planificación:

- Crear un directorio de agentes parroquiales e incorporar al agente comunicacional.
- Levantar bases de datos con las potencialidades de cada agente comunicacional.
- Involucrar a los delegados con el equipo de prensa de la arquidiócesis o diócesis.
- Organizar encuentros de integración en cada arciprestazgo.
- Propiciar la formación comunicacional de los agentes junto a los sacerdotes.

En RRSS:

- Diversificar los contenidos para cada una de las redes, definiendo el objetivo de cada una de ellas.
- Difundir la historia de cada parroquia.
- Compartir la reflexión semanal del párroco en la red correspondiente.
- Amplificar la publicación de documentos oficiales: del Vaticano, de, encíclicas/sinodalidad, de la Conferencia episcopal, entre otros.
- Compartir la experiencia de Dios en nuestras vidas. Hablar desde el testimonio.

- Ampliar las redes de información con la incorporación de nuevas herramientas.
- Retomar medios tradicionales como la radio (parroquial o privada), trípticos, folletos y carteleras informativas, a fin de garantizar que la comunicación llegue a las comunidades más remotas.
- Utilizar un lenguaje inclusivo y empático, aproximándose al otro que piensa distinto a mí, con respeto y fundamento.

En cuanto a recursos:

- Optimizar los recursos con los que previamente se cuenta, bien sean de baja, mediana o alta gama.
- Invertir, en la medida de las posibilidades, en equipos que garanticen buen audio y video, y, por tanto, una efectiva comunicación dentro del entorno eclesial.
- Velar por la optimización del internet en las parroquias.
- Valorar el talento humano con el que se cuenta.
- Reconocer las virtudes y capacidades de cada uno de los agentes evangelizadores.

En cuanto al espíritu:

- Leer la Biblia y estudiar qué nos quiere decir Dios en el tiempo actual. Dejarnos interpelar por el Espíritu Santo.
- Dialogar con Dios y encomendar la misión evangelizadora.

- Pedir la intercesión del Espíritu Santo para que nos otorgue el don del conocimiento, de la sabiduría, del discernimiento y del entendimiento.
- Reconocer las limitantes y actuar con los recursos que se tiene. Preguntarse: ¿Cómo puedo cambiar esta realidad? ¿Qué puedo hacer yo como cristiano?

En conclusión, el papel de un comunicador cristiano en la difusión de la fe y los valores cristianos es fundamental en el contexto contemporáneo, donde los medios de comunicación y las RRSS juegan un papel crucial en la formación de la opinión pública y en la transmisión de valores.

Los comunicadores cristianos tienen la responsabilidad de ser portadores del mensaje del Evangelio. Esto implica no sólo la transmisión de información, sino también el testimonio personal de la fe. Este testimonio auténtico es esencial para que el mensaje cristiano resuene en la sociedad contemporánea.

Los comunicadores deben esforzarse por promover los valores cristianos en todos los aspectos de la vida social y cultural. Esto incluye la defensa de la dignidad humana, la justicia social y la solidaridad con los más necesitados. Así, el comunicador se convierte en un agente de cambio, utilizando su plataforma para abogar por la justicia y la paz.

En este año, declarado Año Jubilar por el Papa Francisco, y además en el que se dará la canonización de los dos primeros santos venezolanos, la tarea más importante es comunicar la Esperanza y compartir la Alegría de seguir a Dios, fuente inagotable de sabor y fortaleza.

Homilía de la Vigilia Pascual del 19/04/2025

P. Néstor Alberto Briceño Lugo

Párroco de La Transfiguración del Señor

Arquidiócesis de Caracas

Queridos hermanos,

Debido a la solemnidad que nos convoca esta noche, he querido escribir esta homilía, de manera tal que en la reflexión no pierda ideas que, de forma sintética, deseo presentarles.

Para la preparación de estas líneas, he consultado a los Padres de la Iglesia, especialmente en esta ocasión a San Agustín y San Juan Crisóstomo, quienes en el siglo IV defendieron a la Iglesia y a los cristianos de una manera singular contra tantas herejías que confundían a la gente. Hoy en día, nos ha dicho el Papa Francisco, que dos de estas herejías, el gnosticismo y el pelagianismo, siguen seduciendo a los católicos que buscan la santidad¹.

Si bien el gnosticismo lleva a una visión subjetiva de la fe basada en experiencias personales y conocimientos racionales que producen una cierta paz interior, pero que no incluyen al Resucitado en su compromiso histórico, el pelagianismo, por su parte, que da un poder total a la voluntad humana, también olvida la gracia que nos viene del crucificado que, por el misterio divino, vence a la muerte.

Esta noche, es una noche especial: de vigilia. Es una noche de estar despiertos para contemplar con alegría el misterio de la resurrección. Para los incrédulos, todo pasará igual después de esta noche, pero para nosotros, que estamos velando, sucede, en palabras de San Juan

1 Francisco, *Exhortación Apostólica Gaudete et Exsultate* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018), 35.

Crisóstomo, un gran milagro: “¡Hoy los hombres se han mezclado con los ángeles, y los que están vestidos del cuerpo cantan himno a la par de las Potestades incorpóreas! ¡Hoy se ha echado por tierra la tiranía del demonio! ¡Hoy se han roto las ataduras de la muerte! ¡Hoy se ha concluido la victoria del infierno!”².

Pero ¿cómo puede afirmar todo esto el santo apodado “boca de oro” cuando aún, en esta historia, pareciera que el mal va venciendo?

Quien descubre esta noche que la muerte ha sido derrotada de una vez por todas, se decide a vivir con la convicción de haber sido reconciliado con el Señor y en su corazón resplandece la luz para iluminar sus propias tinieblas y las del mundo. Es lo que hemos hecho al iniciar esta santa vigilia: contemplar cómo el fuego rompe las tinieblas, cómo la resurrección rompe la muerte, cómo la misericordia de Dios destruye el pecado, cómo en cada uno de nosotros va naciendo el deseo de santidad para participar de la gracia que, en Jesús y el Espíritu Santo, el Padre nos regala.

San Agustín, quien llama a esta noche la *madre de todas las vigili*as, afirma que todo el mundo hace vigilia a causa de lo que celebramos:

En esta noche, pues, está en vela todo el mundo, tanto el mundo enemigo como el mundo reconciliado. Está en vela éste, ya liberado, para alabar al médico; está despierto aquél, ya condenado, para blasfemar contra el juez. Está en vela el primero, enfervorizado y resplandeciente en sus mentes piadosas; está despierto el segundo, consumiéndose y rechinando sus dientes. A aquél le impide dormir en esta fiesta la caridad, a éste la maldad; a aquél el vigor cristiano, a éste la envidia diabólica.³

2 San Juan Crisóstomo, *Homilias I* (México: Editorial Tradición, 1976), sermón 22.

3 San Agustín, *Sermones (4º)*, vol. XXIV, en *Obras Completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983), Sermón 220 A.

El santo de Hipona plasma con maestría cómo esta luz de la Resurrección de Cristo ilumina tanto a quienes buscan vivir en la bondad de su gracia como a aquellos que se pierden en los negocios de este mundo que distraen de lo esencial, dando mayor importancia a todo lo que no procede del Padre y empujando a quienes les rodean a someterse a la ambición mundana. Esta última opción, no les permite alcanzar la paz. Por eso, San Agustín, reconociendo que el Señor nos ha hecho transitar por un camino cuaresmal de conversión, nos exhorta en esta noche: “También nosotros lo fuimos en otro tiempo; ahora, en cambio, somos luz en el Señor. Resistamos, por tanto, a los gobernantes de las tinieblas con la luz de las vigiliass”⁴.

Ahora, volvamos a la idea de la celebración: ¡Hoy los hombres se han mezclado con los ángeles -nos dice San Juan Crisóstomo-, y los que están vestidos del cuerpo cantan himno a la par de las Potestades incorpóreas!

Así es, esta noche se unen a una sola voz la Iglesia gloriosa, compuesta por los ángeles y los santos que contemplan a Dios en la eternidad, con la Iglesia purgante, consistente en aquellos que están preparándose para contemplar a Dios, y la Iglesia militante, nosotros que, con cantos, alabanzas y con el sacrificio eucarístico, participamos de la eternidad de Dios.

Es noche de profunda alegría, porque esta noche una gran cantidad de hombres y mujeres recibirán las aguas bautismales y nosotros renovaremos las promesas de nuestro bautismo. “Bajó el Señor de los ángeles a las corrientes del Jordán y habiendo santificado la naturaleza del agua, sanó a todo el orbe”⁵, nos dice Crisóstomo.

4 San Agustín, XXIV, sermón 220 A.

5 San Juan Crisóstomo, *Homilias I*, sermón 22.

Los primeros sanados hemos sido nosotros, los bautizados. Esa salvación que hemos recibido, no la podemos echar en saco roto, sino que es para dejarla actuar en nosotros. Hoy podemos decir que somos hombres y mujeres renovados en nuestro ser cristiano, pues hoy volvemos a la fuente bautismal para que nuestra humanidad frágil se revista de la gracia de Jesucristo.

Pero esta redención no solamente llega a la humanidad, según lo dice Crisóstomo, sino a toda la creación; por lo que se puede vislumbrar la gran responsabilidad que tenemos los bautizados en el cuidado y gestión del mundo.

En este sentido nos dice Agustín: “Cuando vemos el mundo y amamos a Dios es, sin duda, mejor lo que nos permite amar que lo que nos concede el ver. Vemos con los ojos y amamos con el corazón. Antepongamos, pues, el corazón a los ojos...”⁶. Por esto, la creación nos la ha regalado el Señor para que podamos amarle a Él y a nuestros hermanos, para poder ver con el corazón lo que está en el fondo del otro y darle la oportunidad de conversión, así como Dios nos la ha dado a nosotros.

Acoger la gracia del bautismo con sus inmensos dones nos ayuda a dejarnos transformar por el Señor: “¿Has visto la grandeza del don? -dice San Juan Crisóstomo-. ¡Óiganlo ustedes los que en esta noche han sido inscritos como ciudadanos de la celestial Jerusalén! ¡Custodien en una forma digna de su grandeza estos dones, para que alcancen y se atraigan gracia más abundante!”⁷.

Es un gran tesoro el que hoy desenterramos en nuestra existencia, dándole el valor que realmente tiene en nuestra vida: el bautismo es el gran don que nos han regalado para poder encontrar la verdadera vida

6 San Agustín, *Sermones* (4º), XXIV, sermón 223 A.

7 San Juan Crisóstomo, *Homilias I*, sermón 22.

en Cristo y la felicidad que de allí se deriva. Por ello, somos invitados a cuidar toda nuestra vida de fe, permitiendo que la gracia fructifique en cada uno de nosotros.

Por último, les recuerdo que esta noche no solamente resucitamos de manera personal, sino que también resucitamos como un todo, como una Parroquia, como una Diócesis, como la Iglesia Universal. Por esto, nuestra comunidad parroquial está llamada a renovarse continuamente en la gracia del Señor, a esperar en la gracia recibida y a caminar juntos en la transformación del mundo según los deseos del Crucificado que ha Resucitado.

¡Que así sea Señor!

Normas de la revista



Normas de la Revista (Castellano)

Título: *Iter. Revista de Teología*

Título abreviado: *Iter. Revista de Teología*

ISSN: 0798-1236

ISSN (en línea):

Periodicidad: Semestral (junio y diciembre)

Director: Prof. Jesús Hernández M.

Editor: Dr. Mario Di Giacomo Z.

Correo electrónico: publicacionesiter@gmail.com

Descripción: *Iter. Revista de Teología* fue fundada en 1990. Es gestionada por el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello. Consiste en una publicación semestral que ofrece a la comunidad académica artículos originales, fruto de la investigación en las áreas de Teología y Filosofía, principalmente, y de las Humanidades en segundo lugar, cuyo fin es el diálogo entre la Teología y la Filosofía y de éstas con otras áreas del saber para auspiciar discusiones reflexivas capaces de motivar la capacidad crítica y creativa, influyendo en la investigación, la docencia y el contexto religioso nacional e internacional.

Iter. Revista de Teología está indexada en Latindex, Biblat, Clase, Dialnet.

Lista de comprobación para la preparación de envíos:

Los autores deben comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán aquellos envíos que no cumplan estas indicaciones.

- El envío es inédito y no se ha sometido a arbitraje en otra revista.
- El archivo de envío está en formato Microsoft Word.

- Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.

- El texto consta de interlineado sencillo, 12 puntos de tamaño de fuente Times New Roman, se utiliza cursiva en lugar de subrayado. Si existen ilustraciones o tablas, éstas se colocarán en el cuerpo del texto, en vez de al final.

- El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en Acerca de la revista.

- Se aceptan artículos escritos en castellano, inglés, francés, italiano y portugués.

Directrices para autores:

Los interesados en publicar en *Iter. Revista de Teología* deben tener en cuenta que se privilegiará la recepción de artículos que son producto de una investigación institucional en los ámbitos de la Teología y la Filosofía.

Estos artículos se ubicarán en una de las dos secciones principales, ya sea en Teología o en Filosofía, según la temática que domine.

Para la publicación es necesario que el manuscrito sea inédito, no haya sido enviado de manera paralela a ninguna otra revista para su evaluación y que no haya sido publicado en otros medios física o digitalmente, para así cumplir las normas de derechos de autor y de propiedad intelectual.

El artículo debe tener las siguientes características:

- Extensión: puede oscilar entre 15 y 30 páginas.
- Letra Times New Roman, tamaño 12.

- Interlineado: 1.5
- Espaciado: 0 puntos.
- Margen: 3 cm en todos los costados.
- Debe ser enviado en formato Microsoft Word 2007 o superior, tamaño carta.
- Debe ser presentado el título del artículo y, si aplica, el subtítulo precedido de punto seguido o dos puntos. Se sugiere no superar las 15 palabras.
- Alineado a la derecha, se escriben los nombres y apellidos del autor o autores. A pie de página se ofrece una pequeña biografía en este orden: titulación obtenida, adscripción institucional, grupo de investigación al que pertenece (si aplica), dirección de correo electrónico (preferiblemente el institucional) y número de ORCID. A renglón seguido, después de los nombres y apellidos del autor, se escribe el nombre completo de la universidad en donde trabaja. En el siguiente renglón se escribe la ciudad y el país de la Universidad a la que se encuentra vinculado.
- Cada autor presentará un resumen analítico (de 200 a 250 palabras) en el cual dé cuenta del tema o problema abordado, así como cinco palabras clave (en lo posible, teniendo como base el *Thesaurus* de la Unesco).
- El título, el resumen y las palabras clave deben ser expuestos tanto en español como en inglés.
- El contenido debe ser desarrollado de manera armónica, legible y coherente con la temática.

- Si se usan tablas, cuadros o imágenes, deben entregarse en formato editable, con los permisos de publicación y con las fuentes adecuadamente indicadas.

- Si es necesario utilizar frases en idiomas distintos al predominante del artículo, serán traducidas a pie de página. Debe indicarse si en algún caso se trata de una traducción propia.

- Cada parte o subtítulo del texto debe ser enumerado de manera secuencial con números romanos (excepto introducción, conclusiones y bibliografía que no van numeradas).

- El idioma oficial de la revista es el español, pero también se aceptarán trabajos en inglés, francés, italiano y portugués.

- Toda cita textual, parafraseo o alusión a otros textos debe estar seguido de la referencia a pie de página según la norma del *Chicago Manual of Style* para revistas de Humanidades. Un artículo puede ser rechazado si no cumple con este requisito, para evitar los malos hábitos de citación, así como el plagio y autoplagio.

- Se deben proporcionar, si es el caso, las URL de las fuentes o textos utilizados.

- La bibliografía, al final del artículo, citará solamente las fuentes que se hayan referenciado dentro del texto, a pie de página, siguiendo la última versión del *Chicago Manual of Style* 17 para revistas de Humanidades. A continuación, algunos ejemplos:

Libros de un autor:

Cita a pie de página

Nota a pie de página: Constantino Reyes Valerio, *Arte indocristiano* (Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018), 47.

Bibliografía

Reyes Valerio, Constantino. *Arte indocristiano*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.

Libro de dos autores:

Cita a pie de página

Guy Cowlshaw and Robin Dunbar, *Primate Conservation Biology* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 104–7.

Bibliografía

Cowlshaw, Guy, and Robin Dunbar. *Primate Conservation Biology*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Libro de cuatro o más autores:

Cita a pie de página

Edward O. Laumann et al., *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 262.

Bibliografía

Laumann, Edward O., John H. Gagnon, Robert T. Michael, and Stuart Michaels. *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Libros con editor o compilador en lugar de autor:

Cita a pie de página

Edward B. Tylor, *Researches into the Early Development of Mankind and the Development of Civilization*, ed. Paul Bohannan (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 194.

Bibliografía

Tylor, Edward B. *Researches into the Early Development of Mankind and the Development of Civilization*. Editado por Paul Bohannan. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Para un capítulo de libro colectivo:

Cita a pie de página

Josefina Gómez Mendoza, «Ecología urbana y paisaje de la ciudad», en *La ciudad del futuro*, ed. por Antonio Bonet Correa (Madrid: Instituto de España, 2009), 177.

Bibliografía

Gómez Mendoza, Josefina. «Ecología urbana y paisaje de la ciudad». En *La ciudad del futuro*, editado por Antonio Bonet Correa, 177-217. Madrid: Instituto de España, 2009.

Libro con autor corporativo:

En los documentos sin autor personal, publicados por una organización, ésta aparece en el lugar del autor.

Cita a pie de página

Instituto de Estudios Fiscales, *Informe para la reforma de la Ley General Tributaria* (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2001), 15.

Bibliografía

Instituto de Estudios Fiscales. *Informe para la reforma de la Ley General Tributaria*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2001.

Libro electrónico:

Cita a pie de página

Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/> (Consultado el 27-7-2006)

Bibliografía

Kurland, Philip B., and Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>. También disponible en versión impresa y CD-ROM

Ponencias presentadas en congresos:

Cita a pie de página

C. Fraga González, “Carpintería mudéjar: los archipiélagos de Madeira y Canarias”, en *Actas del II Simposio Internacional de Mudéjarismo: Arte*. (Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1982), 303-313

Bibliografía

Fraga González, C. “Carpintería mudéjar: los archipiélagos de Madeira y Canarias”. En *Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte*, 303-313. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1982.

Para un artículo en revista impresa:

Cita a pie de página.

Jaime Laurence Bonilla Morales, “Ecumenismo y construcción de paz”, *Cauriensia* 10 (2015): 214.

Bibliografía

Bonilla Morales, Jaime Laurence. “Ecumenismo y construcción de paz”. *Cauriensia* 10 (2015): 199-219.

Para un artículo en línea:

Cita a pie de página

Las notas se hacen como los artículos de revistas en papel, pero añadiendo el DOI o la URL (el DOI es preferible). No es obligatorio poner la fecha de acceso, pero, si se hace, se escribe antes del DOI o la URL.

Ángel Rivera-Novoa, “Holismo intencional y el problema de la comunicación”, *Ideas y valores* 67 (2018): 70, consultada en enero 14, 2019, https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/73373/pdf_03.

Bibliografía

Rivera-Novoa, Ángel. “Holismo intencional y el problema de la comunicación”. *Ideas y valores* 67 (2018): 64-76. Consultada en enero 14, 2019. https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/73373/pdf_03.

Página web:

Cita a pie de página

Evanston Public Library Board of Trustees, “Evanston Public Library Strategic Plan, 2000–2010: A Decade of Outreach,” Evanston Public Library, <http://www.epl.org/staff/strategic-plan-00.php>.

Bibliografía

Evanston Public Library Board of Trustees. “Evanston Public Library Strategic Plan, 2000–2010: A Decade of Outreach.” Evanston Public Library. <http://www.epl.org/staff/strategic-plan-00.php> (Consultado el 1-6-2014)¹

Artículos de periódico:

Se acostumbra a citarlos sólo en las notas.

¹ La mayor parte de los ejemplos de citas y bibliografía ha sido tomada de Universidad Autónoma de Madrid, “Citas y elaboración de bibliografía: el plagio y el uso ético de la información: Estilo Chicago”, Universidad Autónoma de Madrid-Biblioteca Biblioguías, https://biblioguías.uam.es/citar/estilo_chicago

Cita a pie de página

Elvira Lindo, “Allen, el viejo artesano”, *El País*, 30 de diciembre de 2012, http://elpais.com/elpais/2012/12/28/opinion/1356707633_086422.html 3.

Tesis doctorales:

Cita a pie de página

Francisco José Hernández Rubio, “Los límites del eliminacionismo: Una solución epigenética al problema mente-cerebro” (tesis doctoral, Universidad de Murcia, 2010), 145, <http://hdl.handle.net/10201/17600>.

Bibliografía

Hernández Rubio, Francisco José. «Los límites del eliminacionismo: Una solución epigenética al problema mente-cerebro». Tesis doctoral. Universidad de Murcia, 2010. <http://hdl.handle.net/10201/17600>.

Envío de manuscritos, recepción, arbitraje y publicación:

1. Los autores deben enviar el artículo desde la página web de la revista (<http://www.iter.teologia.org>), registrando allí todos los datos. No se aceptan textos enviados por terceros y solo excepcionalmente envíos desde el correo oficial: publicacionesiter@gmail.com

2. Una vez recibido, se presentará a dos árbitros bajo la modalidad doble ciego (expertos en la disciplina) a quienes se les solicitará que en un plazo de 20 días calendario emitan su dictamen de acuerdo con este formato: a. Aceptado; b. Aceptado con modificaciones; c. Rechazado. Dicho resultado se comunicará oportunamente al autor del artículo.

2.1. En caso de diferencia de criterios entre los dos primeros árbitros, se considerará la posibilidad de enviar el artículo a un tercer árbitro para que emita un último dictamen. El Editor tomará la decisión sobre la publicación.

2.2. Si un artículo es aceptado, continuará con el proceso editorial.

2.3. Si un artículo es aceptado con modificaciones, el autor tiene la responsabilidad de realizarlas y enviarlas en un plazo máximo de 15 días calendario para continuar el proceso de edición. Si el autor no cumple con el plazo, el artículo no será publicado y tendrá que iniciar un nuevo proceso de evaluación o arbitraje.

2.4. Si un artículo es rechazado, no se volverá a recibir para un nuevo proceso.

2.5. Si un autor deja de comunicarse durante el proceso y si no cumple los términos de entrega establecidos en alguna de las etapas editoriales se podrá cancelar la publicación del artículo, ya que lo anterior afecta el transcurso general de edición, diagramación y publicación.

2.6. Las fechas de recibido y aceptado aparecerán de manera al final de cada artículo.

3. Todo artículo que sea aceptado entrará a un proceso de revisión de estilo, edición, diagramación y publicación, durante el cual se pueden realizar modificaciones que correspondan a la línea editorial de la Revista.

Disposiciones generales:

- El contenido de cada artículo es plena responsabilidad de los autores y no expresa necesariamente el pensamiento institucional o de la Revista.

- El envío de artículos al correo electrónico de la revista o a la plataforma del *Open Journal Systems* (OJS) no implica su publicación. Esto dependerá del proceso de evaluación o arbitraje.

- Los autores, cuyos textos sean aceptados por la revista luego del proceso de arbitraje, deben expresar estar de acuerdo con su divulgación en medios impresos virtuales (página web y bases de datos nacionales e internacionales), mediando la firma de un documento en que autorizan el uso de los derechos patrimoniales y de propiedad intelectual. Si no se firma este documento no se publicará el texto.

- En el mismo documento firmado los autores avalan que el texto enviado para su publicación respeta los derechos de propiedad intelectual de terceros, de tal manera que ante cualquier dificultad se exonera de responsabilidades a la Revista y a la Institución que la avala.

- La plataforma del OJS será el medio privilegiado para mantener la comunicación durante el proceso, pero se atenderán inquietudes y sugerencias por medio del correo electrónico de la Revista.

- Si un árbitro no contesta el correo electrónico inicial, en donde se le invita a evaluar un texto (20 días calendario), se le insistirá por lo menos una vez algunos días después. Si no contesta o rechaza la invitación se hará la petición a otro árbitro hasta que alguno acepte.

- Los árbitros deben manifestar si la evaluación del artículo genera algún conflicto de interés, sea porque conoce al autor/es, sea porque trabaja con esa persona, sea porque tiene algún tipo de prejuicio que no le permita hacer la evaluación de manera totalmente transparente.

- Si luego del plazo inicial de 20 días un árbitro no ha enviado el formato de evaluación cumplimentado, se le escribirá un correo recordándole el compromiso académico. Si luego de cinco días sigue sin cumplir con la evaluación, se le escribirá nuevamente. Si definitivamente no envía la evaluación del artículo en los siguientes tres días, o por alguna razón rechaza la propuesta, se solicitará la evaluación a otro árbitro para dar continuidad al proceso.

- Todo potencial árbitro se compromete a no difundir el texto que se le ha enviado. Esto garantiza la confidencialidad y la conducta ética durante el proceso editorial.
- No se cobrará a los autores por la recepción, arbitraje, edición, diagramación y publicación. Asimismo, la publicación de estos textos no generará remuneración a los autores.
- El servicio prestado a los autores por la Revista no implica remuneración, pero sí el reconocimiento de su autoría y de las instituciones que representan.
- La revista publicará un mínimo número de ejemplares para procesos de canje e indexación.
- La revista *Iter. Revista de Teología* se define como una publicación académica de acceso abierto.
- Cada texto se presenta bajo la licencia *Creative Commons* «Atribución-Compartir Igual» 4.0 *Internacional License*.

Ética de publicación:

- Entendemos que las prácticas éticas conciernen a los deberes de los autores y a quienes intervienen en el proceso editorial. Los autores tienen derecho a que la evaluación de sus manuscritos sea imparcial, a que la revisión se haga en un tiempo razonable y a ser tratados con el respeto académico que merecen.
- Se solicita a los autores no incurrir en prácticas como manipulación de datos, omisión o atribución ficticia de autoría, desatención a las fuentes consultadas, publicación duplicada y publicación fragmentada.

Aviso de derechos de autor:

Esta revista proporciona un acceso público, abierto e inmediato a su contenido, puesto que el acceso libre a las investigaciones ayuda al intercambio global de conocimiento.

Este trabajo tiene licencia CC BY-NC 4.0. Para ver una copia de esta licencia, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

De acuerdo con la política de acceso abierto, se aclara que los autores mantienen sus derechos intelectuales sobre los artículos. Solamente se les solicita que citen el número de la revista *Iter. Revista de Teología* donde apareció inicialmente el artículo.

Declaración de privacidad:

Los nombres y las direcciones de correo electrónico aparecidos en esta Revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella. No se proporcionarán a terceros ni se usarán con otros fines.

Journal Rules (English)

Title: *Iter. Revista de Teología*

Abbreviated title: *Iter. Revista de Teología*

ISSN: 0798-1236

ISSN (online):

Periodicity: Semiannual (June and December)

Director: Prof. Jesús Hernández M.

Editor: Dr. Mario Di Giacomo Z.

Email: publicacionesiter@gmail.com

Description: *Iter. Revista de Teología* was founded in 1990. It is managed by the Instituto de Teología para Religiosos (ITER, Caracas, Venezuela) and the Faculty of Theology of the Universidad Católica Andrés Bello. It is a biannual publication that offers the academic community original articles, the result of research in the areas of Theology and Philosophy, primarily, and the Humanities, secondarily. Its purpose is to foster dialogue between Theology and Philosophy, and between these and other areas of knowledge, to stimulate reflective discussions capable of motivating critical and creative capacity, influencing research, teaching, and the national and international religious context.

Iter. Revista de Teología is indexed in Latindex, Biblat, Clase, and Dialnet.

Checklist for Submission Preparation:

Authors should ensure that their submission meets all the following criteria. Submissions that do not meet these guidelines will be returned.

- The submission is unpublished and has not been peer-reviewed by another journal.
- The submission file is in Microsoft Word format.

- Whenever possible, URLs for references are provided.
- The text is single-spaced, 12-point Times New Roman font, with italics used instead of underlining. If there are illustrations or tables, these should be placed in the body of the text, rather than at the end.
- The text adheres to the stylistic and bibliographic requirements summarized in the Author Guidelines, which appear in About the Journal.
- Articles written in Spanish, English, French, Italian, and Portuguese are accepted.

Guidelines for Authors:

Those interested in publishing in *Iter. Revista de Teología* should note that preference will be given to articles that are the product of institutional research in the fields of Theology and Philosophy.

These articles will be placed in one of the two main sections, either Theology or Philosophy, depending on the subject matter.

For publication, the manuscript must be unpublished, not have been submitted in parallel to any other journal for review, and not have been published in other media, either physically or digitally, to comply with copyright and intellectual property regulations.

The article must have the following characteristics:

- Length: 15 to 30 pages.
- Font: Times New Roman, size 12.
- Line spacing: 1.5
- Spacing: 0 points.

- Margin: 3 cm on all sides.
- It must be submitted in Microsoft Word 2007 or higher, letter size.
- The article title and, if applicable, the subtitle preceded by a period or colon must be included. It is suggested not to exceed 15 words.
- The author(s)' full names and surnames should be written right aligned. A short biography should be included in the following order: degree obtained, institutional affiliation, research group to which they belong (if applicable), email address (preferably the institutional one), and ORCID number. Following the author's full name, the full name of the university where they work should be written immediately after the author's full name. On the next line, write the city and country of the university to which they are affiliated.
- Each author must submit an analytical summary (200 to 250 words) describing the topic or problem addressed, as well as five keywords (preferably based on the UNESCO Thesaurus).
- The title, abstract, and keywords must be presented in both Spanish and English.
- The content must be harmonious, legible, and consistent with the topic.
- If tables, charts, or images are used, they must be submitted in an editable format, with publication permission and with the sources duly indicated.
- If phrases in languages other than the predominant language of the article must be translated in a footnote. Please indicate any original translations.

- Each section or subheading of the text must be numbered sequentially with Roman numerals (except for the introduction, conclusions, and bibliography, which are not numbered).
- The official language of the journal is Spanish, but submissions in English, French, Italian, and Portuguese will also be accepted.
- All quotes, paraphrases, or allusions to other texts must be followed by a footnote in accordance with the Chicago Manual of Style for Humanities journals. An article may be rejected if this requirement is not met, to avoid poor citation practices, as well as plagiarism and self-plagiarism.
- The URLs of the sources or texts used must be provided, if applicable.
- The bibliography, at the end of the article, will cite only the sources referenced within the text, in a footnote, following the latest version of the Chicago Manual of Style 17 for Humanities journals. Some examples are as follows:

Books by one author:

Footnote citation

Constantino Reyes Valerio, *Arte indocristiano* (Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018), 47.

Bibliography

Reyes Valerio, Constantino. *Arte indocristiano*. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.

Book by two authors:

Footnote citation

Guy Cowlshaw and Robin Dunbar, *Primate Conservation Biology* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 104–7.

Bibliography

Cowlshaw, Guy, and Robin Dunbar. *Primate Conservation Biology*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Book by four or more authors:

Footnote citation

Edward O. Laumann et al., *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 262.

Bibliography

Laumann, Edward O., John H. Gagnon, Robert T. Michael, and Stuart Michaels. *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Books with editor or compiler instead of author:

Footnote citation

Edward B. Tylor, *Researches into the Early Development of Mankind and the Development of Civilization*, ed. Paul Bohannan (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 194.

Bibliography

Tylor, Edward B. *Researches into the Early Development of Mankind and the Development of Civilization*. Edited by Paul Bohannan. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

For a collective book chapter:

Footnote citation

Josefina Gómez Mendoza, “Urban Ecology and Cityscape,” in *The City of the Future*, ed. by Antonio Bonet Correa (Madrid: Instituto de España, 2009), 177.

Bibliography

Gómez Mendoza, Josefina. “Urban Ecology and Cityscape.” In *The City of the Future*, edited by Antonio Bonet Correa, 177-217. Madrid: Instituto de España, 2009.

Book with corporate author:

In documents without a personal author, published by an organization, the author appears in the author’s place.

Footnote

Institute for Fiscal Studies, *Report for the Reform of the General Tax Law* (Madrid: Institute for Fiscal Studies, 2001), 15.

Bibliography

Institute for Fiscal Studies. *Report for the Reform of the General Tax Law*. Madrid: Institute for Fiscal Studies, 2001.

E-book:

Footnote

Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/> (Accessed July 27, 2006)

Bibliography

Kurland, Philip B., and Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>. Also available in print and on CD-ROM

Conference papers:

Footnote

C. Fraga González, “Mudejar Carpentry: The Archipelagos of Madeira and the Canary Islands,” in *Proceedings of the Second International Symposium on Mudejarism: Art*. (Teruel: Institute of Teruel Studies, 1982), 303-313

Bibliography

Fraga González, C. “Mudejar Carpentry: The Archipelagos of Madeira and the Canary Islands.” In *Proceedings of the Second International Symposium on Mudejarism: Art*, 303-313. Teruel: Institute of Teruel Studies, 1982.

For an article in a print journal:

Footnote

Jaime Laurence Bonilla Morales, “Ecumenism and Peacebuilding,” *Cauriensia* 10 (2015): 214.

Bibliography

Bonilla Morales, Jaime Laurence. “Ecumenism and Peacebuilding,” *Cauriensia* 10 (2015): 199-219.

For an online article:

Footnote citation

Notes are written like those for paper journal articles but adding the DOI or URL (the DOI is preferable). The date of access is not mandatory, but if you do, it should be written before the DOI or URL.

Ángel Rivera-Novoa, “Intentional Holism and the Problem of Communication,” *Ideas y Valores* 67 (2018): 70, accessed January 14, 2019, https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/73373/pdf_03.

Bibliography

Rivera-Novoa, Ángel. “Intentional Holism and the Problem of Communication.” *Ideas y Valores* 67 (2018): 64–76. Accessed January 14, 2019. https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/73373/pdf_03.

Website:

Footnote

Evanston Public Library Board of Trustees, “Evanston Public Library Strategic Plan, 2000–2010: A Decade of Outreach,” Evanston Public Library, <http://www.epl.org/staff/strategic-plan-00.php>.

Bibliography

Evanston Public Library Board of Trustees. “Evanston Public Library Strategic Plan, 2000–2010: A Decade of Outreach.” Evanston Public Library. <http://www.epl.org/staff/strategic-plan-00.php> (Accessed 1-6-2014)

Newspaper articles:

It is customary to cite them only in the footnotes.

Footnote

Elvira Lindo, “Allen, the Old Craftsman,” *ElPaís*, December 30, 2012, http://elpais.com/elpais/2012/12/28/opinion/1356707633_086422.html 3.

Doctoral Theses:

Footnote

Francisco José Hernández Rubio, “The Limits of Eliminationism: An Epigenetic Solution to the Mind-Brain Problem” (PhD thesis, University of Murcia, 2010), 145, <http://hdl.handle.net/10201/17600>.

Bibliography

Hernández Rubio, Francisco José. “The Limits of Eliminationism: An Epigenetic Solution to the Mind-Brain Problem.” Doctoral thesis. University of Murcia, 2010. <http://hdl.handle.net/10201/17600>.

Manuscript Submission, Reception, Refereeing or Evaluation, and Publication:

1. Authors must submit their article from the journal’s website (<http://publicacionesiter@gmail.com>), recording all information there. Texts submitted by third parties are not accepted, and submissions from the official email address will only be accepted exceptionally: publicacionesiter@gmail.com.

2. Once received, it will be submitted to two double-blind reviewers of articles (experts in the discipline). They will be asked to issue their opinions within 20 calendar days according to the following format: a. Accepted; b. Accepted with modifications; c. Rejected. The author of the article will be notified of the outcome in a timely manner.

2.1. In the event of a difference of opinion between the first two reviewers, the possibility of sending the article to a third reviewer for a final opinion will be considered. The Editor will make the decision on publication.

2.2. If an article is accepted, it will continue with the editorial process.

2.3. If an article is accepted with modifications, the author is responsible for making and submitting them within a maximum of 15 calendar days to continue the editing process. If the author fails to meet this deadline, the article will not be published, and a new evaluation or peer review process will have to be initiated.

2.4. If an article is rejected, it will not be accepted for further review.

2.5. If an author fails to communicate during the process and fails to comply with the submission deadlines established in any of the editorial stages, the article may be cancelled, as this affects the overall editing, layout, and publication process.

2.6. The receipt and acceptance dates will appear at the end of each article.

3. Every accepted article will undergo a style review, editing, layout, and publication process, during which modifications consistent with the Journal's editorial policy may be made.

General Provisions:

- The content of each article is the sole responsibility of the authors and does not necessarily express the institutional or journal's views.
- Submitting articles to the journal's email address or the Open Journal Systems (OJS) platform does not imply publication. This will depend on the evaluation or peer review process.
- Authors whose texts are accepted by the journal after the peer review process must express their agreement to their publication in online print media (websites and national and international databases) by signing a document authorizing the use of proprietary and intellectual property rights. Failure to sign this document will result in the text not being published.
- In the same signed document, the authors guarantee that the text submitted for publication respects the intellectual property rights of third parties, thereby exonerating the Journal and the sponsoring institution from liability in the event of any difficulties.
- The OJS platform will be the preferred means of communication throughout the process, but concerns and suggestions will be addressed via the Journal's email.

- If a reviewer does not respond to the initial email inviting them to review a text (20 calendar days), they will be contacted at least once a few days later. If they do not respond or decline the invitation, the request will be made to another reviewer until one accepts.

- Reviewers must state if the review of the article poses any conflict of interest, either because they know the author(s), because they work with that person, or because they have some kind of bias that prevents them from conducting the review in a completely transparent manner.

- If a reviewer has not submitted the completed review form after the initial 20-day deadline, they will be sent an email reminding them of their academic commitment. If they still have not completed the review after five days, they will be sent another email. If you definitively do not submit your review of the article within the next three days, or for any reason reject the proposal, another reviewer will be asked to review it to continue the process.

- All potential reviewers agree not to disseminate the submitted text. This guarantees confidentiality and ethical conduct during the editorial process.

- Authors will not be charged for the submission, review, editing, layout, and publication. Furthermore, the publication of these texts will not generate any remuneration for the authors.

- The service provided to the authors by the Journal does not imply remuneration but does entail recognition of their authorship and that of the institutions they represent.

- The journal will publish a minimum number of copies for exchange and indexing processes.

- *Iter. Revista de Teología* defines itself as an open-access academic publication.

- Each text is presented under the Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International License.

Publication Ethics:

- We understand that ethical practices concern the duties of authors and those involved in the editorial process. Authors have the right to impartial evaluation of their manuscripts, to have the review conducted within a reasonable timeframe, and to be treated with the academic respect they deserve.

- Authors are requested not to engage in practices such as data manipulation, omission or fictitious attribution of authorship, neglect of consulted sources, duplicate publication, and fragmented publication.

Copyright Notice:

This journal provides immediate, open, and public access to its content, since open access to research contributes to the global exchange of knowledge.

This work is licensed under CC BY-NC 4.0. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

In accordance with the open access policy, it is clarified that the authors retain their intellectual rights to the articles. They are only requested to cite the issue of the journal *Iter. Revista de Teología* where the article originally appeared.

Privacy Statement:

Names and email addresses appearing in this Journal will be used exclusively for the purposes stated herein. They will not be shared with third parties or used for any other purpose.

