

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XLI
Enero-Junio 2025
Número 79

SUMARIO

Monográfico I: Teología, historia y literatura en el Barroco hispano

Presentación..... 1-3
Rafael Ramis Barceló y Manuel Lázaro Pulido, Coords.

José Ángel García Cuadrado
Domingo Báñez, censor de Santa Teresa..... 5-28

Fernando Negro del Cerro
La Historia de España contada desde los púlpitos barrocos. La oratoria sagrada como difusora de referentes identitarios: el caso de Lepanto 29-48

Francisco José García Pérez
Entre la privanza y el gobierno personal de los reyes: los predicadores de Carlos II y el conde de Oropesa (1685-1691)..... 49-68

Manuela Águeda García-Garrido
Teología de la Cuaresma en la predicación española del siglo XVII..... 69-96

Rafael Massanet Rodríguez
San Pedro Nolasco y la Orden de la Merced, asunto literario en la obra de Alonso Remón 97-117

Rafael Ramis Barceló
Alusiones a Calderón de la Barca en textos latinos del Barroco: Caramuel y otros autores 119-145

Rosa María Calafat Vila
El catecismo escolar y las lenguas en contacto: el Ledesma en catalán..... 147-169

Jaume Garau Amengual
La poesía religiosa de Jaime de Oleza y Calvó (1552-1604)..... 171-188

Anika Lenke Kovács
Una mostra de teatre barroc català sobre la vida de sant Pere i sant Pau, Ms. 107-II, Biblioteca de Montserrat 189-211

Miguel Gabriel Garí Pallicer
Fuentes y temas en los sermones lulianos predicados en fiesta de la Universidad Luliana de Mallorca (1695-1712)..... 213-237

Monográfico II: Logos, Agape, Sarx. Una dialógica cristiana

Presentación..... 239-241
Manuel Porcel Moreno, Coord.

Manuel Porcel Moreno
La primera tópica del fenómeno según Jean-Luc Marion: donación, posibilidad y exceso..... 243-286

Andreas Gonçalves Lind
Le pari de Pascal, la voie de Marcel: comment surmonter le nihilisme 287-314

Tomás J. Marín Mena
El solipsismo arriano y la lógica de la ortodoxia trinitaria: del mito de la helenización del cristianismo al giro metafísico de Nicea..... 315-344

[...]

CARTHAGINENSIA



ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
http://www.revistacarthaginensia.com
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción de la revista impresa para 2025 en es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Price for the printed magazine. Single or back issues : 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

**EL SOLIPSISMO ARRIANO Y LA LÓGICA DE LA ORTODOXIA TRINITARIA:
DEL MITO DE LA HELENIZACIÓN DEL CRISTIANISMO
AL GIRO METAFÍSICO DE NICEA**

ARIAN SOLIPSISM AND THE LOGIC OF TRINITARIAN ORTHODOXY:
FROM THE MYTH OF THE HELLENIZATION OF CHRISTIANITY
TO THE METAPHYSICAL TURN OF NICAEEA

TOMÁS J. MARÍN MENA
Facultad de Teología
Universidad Loyola Andalucía
tjmarin@uloyola.es
Orcid: 0000-0002-4893-7236

Recibido 20 de mayo de 2024 / Aprobado 22 de octubre de 2024

Resumen: Arrio consideró que Dios Padre no compartía su sustancia divina con Cristo. Esta postura abocó al hereje alejandrino a un “solipsismo teológico” que concibe a Dios en soledad eterna, en gran medida por influencia del neoplatonismo y su monismo ontológico. Frente al tópico que achaca la helenización del cristianismo al *homoousios* niceno, este artículo mostrará que el Concilio de Nicea se caracterizó por reaccionar al peligro helenizante de Arrio y por dialogar críticamente con la filosofía. En este sentido, afirmamos que la ortodoxia trinitaria de Nicea asumió y culminó con éxito la lógica de la alianza subyacente al monoteísmo bíblico, y que, además, terminó inscribiendo un giro decisivo en la metafísica mediante la prioridad de la alteridad y el amor.

Palabras clave: Arrio; Neoplatonismo; *Homoousios*; Alteridad; Metafísica hebrea.

Abstract: Arius considered that God the Father did not share his divine substance with Christ. This position led the Alexandrian heretic to a “theological solipsism” that conceives God in an eternal solitude, mostly due to the influence of Neoplatonism and its ontological monism. In contrast to the cliché that attributes the Hellenization of Christianity to the Nicene homoousios, this paper shows that the Council of Nicaea was characterized by reacting to the Hellenizing threat of Arius and by dialoguing critically with philosophy. In this sense, it is argued that the Trinitarian orthodoxy of Nicaea assumed and successfully culminated the logic of the Covenant underlying biblical monotheism, and, in addition, it ended up making a decisive turn in metaphysics through the priority of otherness and love.

Keywords: Arius; Neoplatonism; *Homoousios*; Alterity; Hebrew metaphysics.

“No siempre existió el Hijo. Pues Dios estaba solo”
(Arrio, *Thalia*, fr. 1-2).

“El resplandor del sol, en efecto, no es más joven que él, y no hay tiempo en
que no haya existido”
(San Efrén de Siria, *Himno XL*, 1²).

Introducción

“Lo mejor de la religión es que produce herejes”, aprendimos del filósofo marxista Ernst Bloch¹. Si aceptáramos este lema, el Concilio de Nicea (325) convocado por el emperador Constantino sería entonces el arquetipo del espíritu inquisitorial que caracteriza la tradición dogmática cristiana, la cual habría ido reprimiendo lo más fresco y revolucionario de la religión nacida tras la muerte de Jesús. Radicalmente en contra de esta intuición se erigen las reflexiones que vertemos a continuación, al menos en lo que concierne a la disputa trinitaria que se puso en juego en el siglo IV de nuestra era entre el presbítero Arrio y el Símbolo niceno.

De este modo, hemos de comenzar aproximándonos al mito de la helenización del cristianismo, responsable de la mala prensa de Nicea por su incorporación del lenguaje filosófico griego. Así, con la ayuda de la perspectiva de Joseph Ratzinger y en contraste con la lectura mayoritaria de la teología liberal, haremos notar que el encuentro del pensamiento helénico y la fe cristiana no supuso una asunción ingenua de la *forma mentis* griega desde el lado cristiano (§ 1). Sin embargo, existen manifestaciones del cristianismo, particularmente la herejía de Arrio, que sí han conocido una integración ilegítima de la metafísica y cosmología helénicas. Precisamente, contra lo que suele sospecharse, Nicea consiguió preservar la pureza de la fe cristiana –monoteísta y trinitaria–, de tal modo que no se adhirió a una metafísica preexistente, sino que combatió algunos elementos neoplatónicos a través del *homoousios* y abrió así el camino para un nuevo modo de concebir la realidad.

Por ello, nos asomaremos a la teología de Arrio (§ 2) para ver de qué forma se hacen presentes ideas ajenas a la fe bíblica que tienen su raíz en la influencia de la metafísica griega, y más concretamente neoplatónica. Estas

¹ E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino* (Madrid: Taurus, 1983), 16.

ideas tienen una repercusión tanto para la teología del misterio de Dios como para la comprensión de la salvación humana, la espiritualidad y la vida en comunidad. De esta manera, nos detenemos a explicar brevemente la lógica y ontología monistas impresas en la metafísica helénica que responde a una *reductio ad Unum* (§ 3). Frente al pensamiento de Arrio y el paradigma helénico monista, se alza la cristología y la teología trinitaria de Nicea, que, en fidelidad a las fuentes neotestamentarias, acaba suponiendo un giro revolucionario para el pensamiento griego (§ 4). Además, mostraremos que la nueva ontología, inédita para Atenas, que se desprende del monoteísmo trinitario de Nicea está en continuidad con la sabiduría (o metafísica) hebrea sobre Dios y el mundo, hasta el punto de poder afirmar que la ontología trinitaria –o como quiera llamarse a este nuevo pensamiento– lleva a cumplimiento pleno la promesa bíblica (§ 5).

1. La cuestión sobre la helenización del cristianismo

a) El dogma niceno según la teología liberal

No son pocas las voces teológicas que en la segunda mitad del siglo XX, e incluso a principios del tercer milenio, han seguido insistiendo en la necesidad de “deshelenizar el cristianismo”². El éxito divulgativo que ha tenido esta perspectiva hermenéutica entre muchos teólogos católicos debe atribuirse, según percibimos, al calado de la teología liberal en las investigaciones sobre los orígenes y primeros desarrollos del cristianismo. La tesis puede remontarse a finales del siglo XIX, cuando el máximo exponente del liberalismo teológico y primer gran historiador moderno del dogma, Adolf von Harnack, fomentó el fervor por el estudio teológico-histórico a la vez que introdujo una sospecha sobre los inicios de la Iglesia. Harnack consideró que el cristianismo había perdido la esencia del Evangelio de Jesús y había terminado conformando unas doctrinas sobre la Trinidad y la divinidad de Cristo totalmente ajenas a la pretensión histórica del profeta nazareno³. Por eso, un elemento fundamental de la corriente liberal ha consistido en proponer una “vuelta al Jesús histórico”, una tarea que se centra, por la vía

² Una muestra de este clima teológico puede verse en J. I. González Faus, «Deshelenizar el cristianismo», *Revista Catalana de Teología*, vol. 24, nº. 2 (1999): 257-288.

³ A. von Harnack, *La esencia del cristianismo* (Barcelona: Imprenta de Henrich, 1904).

del método histórico-crítico, en una lectura particular de los sinópticos (aquí *particular* quiere indicar parcial, subjetiva, sesgada, arbitraria, anacrónica, como advirtió Albert Schweitzer hace más de un siglo⁴); de tal modo que pone entre paréntesis los escritos joánicos, paulinos y especialmente la patrística y Nicea, por haber contaminado –supuestamente– el mensaje evangélico con una cosmovisión extraña sobre la relación entre Dios y Jesucristo.

Por ejemplo, Hans Küng, el autor más relevante de la teología liberal en el ámbito católico tras el Concilio Vaticano II, asume sin cortapisas tal interpretación en su extenso estudio *El cristianismo. Esencia e historia* (1994), donde dice: “No se puede pasar por alto que la (ya iniciada en el Nuevo Testamento) *helenización del cristianismo* alcanzó un primer punto culminante, también oficial, con el concilio de Nicea, como Adolf von Harnack mostró con toda claridad”⁵. Otro teólogo católico, el dominico belga Edward Schillebeeckx, apunta a algo semejante sobre Nicea, en su famosa cristología *Jesús. La historia de un viviente* (1974), cuando alude a una especie de deslealtad respecto de los evangelios sinópticos: “Desde el Concilio de Nicea se adoptó como normativo un determinado modelo cristológico –el joánico– en una dirección muy concreta [...] [que] se impuso en las Iglesias cristianas. Por eso se ignoraron históricamente las posibilidades del modelo sinóptico; se frenó la dinámica de este modelo, que pasó a formar parte de las «verdades olvidadas» del cristianismo”⁶. De igual modo, en tierras hispanas no han faltado los teólogos –a veces los más mediáticos– que, siguiendo los postulados de Harnack, Küng y Schillebeeckx, han repetido el “estribillo” de la helenización del cristianismo haciendo recaer su sospecha sobre Nicea y la dogmática sobre Cristo y la Trinidad⁷. Según la perspectiva teológico-liberal, para evitar la frialdad y rigidez ontológica de la dogmáti-

⁴ A. Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús: vol. II* (Valencia: Edicep, 2002), 678: “lo que se ha hecho normalmente es reducir la cosmovisión de Jesús a la nuestra [...] [Así] se imposibilita que la [voluntad] de Jesús actúe sobre nosotros de una forma elemental”.

⁵ H. Küng, *El cristianismo. Esencia y origen* (Madrid: Trotta, 1997), 196.

⁶ E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid: Trotta, 2002), 537.

⁷ Por ejemplo: J. J. Tamayo-Acosta, *Hacia la comunidad. 6: Dios y Jesús* (Madrid: Trotta, 2000), 124 ss.; J. M. Castillo, *La humanización de Dios. Ensayo de cristología* (Trotta: Madrid, 2009), 84-91 y 162-173. En concreto, Castillo contrapone lo que denomina el modelo fijista de la *ousía* y la *hypóstasis* frente al modelo dinámico del acontecer histórico, que caracteriza el pensamiento bíblico; para denunciar que la dogmática cristiana se alejó de la mentalidad bíblica en favor de una obsesión por problemas especulativos desvinculados de la vida, como las discusiones de Nicea, que, además, a su juicio, estuvieron al servicio de una teología política autoritaria.

ca, el único camino parecería ser entonces la teología bíblica salpicada por elementos filosóficos exteriores a la fe que nos enseñarían, en cada época, nuevas luces para la vida cristiana. Pero ¿no terminaríamos asumiendo una racionalidad ajena a la fe y la tradición cristianas que lee la Escritura desde una precomprensión propia? ¿Es una hermenéutica más fiel a la Escritura la que se aproxima a ella a partir de Kant, Marx o De Beauvoir que la que supone una interrelación mediada por la razón entre la Biblia y los grandes Concilios ecuménicos como Nicea?⁸

b) Más allá del mito de la helenización

No obstante, también hemos conocido otra visión sobre la cuestión de cómo se relacionó el cristianismo y la cultura helénica que ha sido popularizada por Ratzinger, de manera particular a partir de su libro *Introducción al cristianismo* (1968), escrito curiosamente durante sus años de profesor en Tübinga donde fue colega de H. Küng. La reivindicación de Ratzinger es que la fe cristiana, por confesar la encarnación del *Logos* divino (cf. Jn 1), contenía en sí misma la exigencia de diálogo con –e incorporación de– la filosofía griega. No en vano, los primeros teólogos consideraron como antecedente de la revelación cristiana al Dios de los filósofos en lugar de los dioses del Olimpo, debido a la preocupación de los filósofos griegos por la búsqueda de la verdad y el ejercicio de la razón de forma radical. Sin embargo, tal diálogo no estuvo exento de trabajo de purificación conceptual, pues había que dejar claro que la teología cristiana no trata de un Dios inmutable que es pensamiento puro sin relación con el hombre, sino que apunta al mismo Dios de Abrahán, Isaac y Jacob que sale al encuentro de la criatura; no del gran geómetra del universo, sino del Dios personal que es amor creador y se ha revelado en medio de la historia humana a través de Jesucristo⁹. De este modo, el cristianismo desde los inicios se arriesgó a dialogar con la filosofía sin miedo a clarificar los posibles desvíos.

⁸ Pensemos en algunos planteamientos teológicos que a veces han asumido ingenuamente los presupuestos ontológicos o antropológicos y la metodología fundamental de sistemas de pensamiento seculares, susceptibles de ser criticados metafísica y teológicamente, como el idealismo trascendental (cierta teología pluralista de las religiones), el materialismo histórico (cierta teología de la liberación) o el pensamiento feminista (cierta teología feminista).

⁹ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1971), 109-121. Estas intuiciones se encuentran en semilla en su lección inaugural de 1959 en la Universidad de Bonn, editada en español: J. Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Madrid: Encuentro, 2006).

Décadas más tarde de aquel original libro, en su *Discurso de Ratisbona* de 2006, Ratzinger –ya como Benedicto XVI– profundizaba en la misma idea y defendía de manera positiva la helenización del cristianismo. A su juicio, el encuentro del cristianismo con la filosofía griega no supuso una pérdida de lo genuino cristiano, sino que llegó a poner de manifiesto que “el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana”; es decir, que el dinamismo de racionalidad intrínseco al espíritu filosófico griego e integrado en el cristianismo como cosa suya propia no debería dejar de ser “vinculante para las demás culturas”¹⁰.

En adelante mostraremos que la respuesta de Nicea a Arrio es un buen ejemplo de que el cristianismo ortodoxo no asumió acríticamente la cosmovisión griega y que, sin embargo, las categorías filosóficas helénicas como las de *ousía* (o *hypóstasis* con los capadocios) ayudaron a profundizar la identidad teológica y el alcance salvífico de Jesucristo para la Iglesia. De hecho, el desafío arriano da cuenta de que la fe cristiana, gracias a la confesión del *homoousios*, comporta una especie de ontología o metafísica, radicalmente nueva para el mundo helénico, que continúa la tradición bíblico-hebraica y, al mismo tiempo, la desborda en un *monoteísmo trinitario* que da cumplimiento a la noción judía de alianza.

2. Arrio: la fe helenizada y el Dios solipsista

A pesar del gran influjo que la perspectiva liberal ha tenido en los estudios teológico-históricos, empieza a ser un lugar común en la teología contemporánea considerar que las doctrinas trinitaria, cristológica y soteriológica de Arrio fueron las causantes de una “helenización ilegítima” del cristianismo¹¹. En esta línea, puede decirse que Nicea supuso una respuesta contundente ante la acomodación arriana a los esquemas helénicos de la época, concretamente del platonismo medio¹². Por eso, comprender la teología de Arrio nos ayudará, en primer lugar, a ejemplificar una exacerbada helenización de la fe y, en segundo lugar, desde una lógica de contraste, nos

¹⁰ Benedicto XVI, *Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona* (12 de septiembre de 2006), § 9; 14.

¹¹ W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 1985), 213. En este horizonte hermenéutico han de situarse los manuales de J. M. Rovira Belloso, Á. Cordovilla, P. Coda, entre otros.

¹² L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998), 180-181.

permitirá entender más profundamente el logro teológico de Nicea, originado por el conflicto arriano en toda su complejidad histórica. No es nuestra intención caricaturizar a Arrio y atribuirle todos los males de una helenización negativa, sino valorar algunos elementos diferenciadores de su gesto teológico, metafísico y espiritual considerando la diversidad de influencias que en él se entrecruzan para así tener una mayor claridad de juicio sobre la naturaleza y significancia del desvío arriano respecto de la ortodoxia trinitaria (pos)nicena.

a) La doctrina trinitaria de Arrio y su vinculación con el platonismo medio

Dado que nuestra perspectiva es más teológico-especulativa que filológico-historiográfica, excede el objeto de nuestro estudio determinar todos los detalles sobre Arrio en el marco del estallido de la crisis que generó el Concilio de Nicea. Sin embargo, no podemos ignorar el contexto histórico que dibujan las últimas investigaciones al respecto, cuyo rastro seguimos a través de los estudios de Samuel Fernández, que sostiene la siguiente tesis:

Arrio no se presenta a sí mismo como un teólogo original que entró en conflicto con su obispo [Alejandro], sino como un presbítero que reaccionó contra la enseñanza pública de su obispo porque ella era incompatible con la tradición teológica a la que él pertenecía, encabezada por Eusebio de Cesarea. [...] De acuerdo a esta reconstrucción histórica, los polos del conflicto fueron Alejandro y Eusebio. Entonces, la controversia del siglo IV no fue en blanco y negro; no se desarrolló entre partidarios y adversarios de la divinidad del Hijo, sino entre quienes defendían la coeternidad del Hijo respecto del Padre y quienes suponían que la auténtica generación implicaba que el Hijo debía ser posterior al Padre de manera atemporal, es decir, antes del inicio de los tiempos¹³.

Tampoco renunciamos a distinguir en la medida de lo posible la doctrina de Arrio de la de los arrianos posteriores, así como lo que fue tenido por “arriano” por sus adversarios. Esta perspectiva supone asumir “la necesidad de comprender la crisis arriana en mayor continuidad de la crisis monarquía-

¹³ S. Fernández, «Eusebio de Cesarea y la controversia arriana. Una nueva interpretación del estallido de la crisis», *Estudios eclesiológicos*, vol. 99, n.º. 389, (2024): 438-439.

na de los siglos anteriores”¹⁴. Y es que Arrio no negó de un modo tajante y vulgar la divinidad del Hijo ni su inmutabilidad, tampoco afirmaba que fuera una criatura como las demás. Además, junto a su postura antagonista al monarquianismo (modalismo), ha de tenerse en cuenta su formación alejandrina, de la que se distancia en algunos elementos. Concretamente, son de influjo alejandrino sus ideas de (1) la prioridad del Padre sobre el Hijo y (2) la real distinción entre las tres hipóstasis. Sin embargo, Arrio no puede considerar que el Hijo es *homoousios* del Padre por dos razones. Primero, porque para él la noción de *ousía* (sustancia) tenía unas resonancias muy materialistas, por lo que *homoousios* implicaría entender a Dios como sustancia compuesta. Y, segundo, porque los términos *ousía* e *hypóstasis* tendían todavía –hasta la teología de los capadocios– a confundirse o identificarse conceptualmente. Por lo tanto, para Arrio, hablar de que el Hijo tenía la misma *ousía* que el Padre significaba caer en el error monarquiano según el cual Dios tiene una sola hipóstasis. Por otro lado, Arrio –igual que Eusebio de Cesarea– rechazó la idea de generación eterna del Hijo, elaborada por Orígenes, debido a que dicha doctrina estaba vinculada con la creación eterna de las criaturas. Así, para alejarse de la concepción de eternidad de la creación, Arrio niega la coeternidad del Hijo con el Padre, de tal manera que el Hijo sería la primera y más especial de las criaturas, creada antes que todas las cosas, pero con un comienzo temporal¹⁵. Tal vez la gran diferencia entre Arrio y Eusebio de Cesarea es que éste negó la creación del Hijo de la nada, mientras que aquél la afirmó.

Este repaso de la doctrina trinitaria de Arrio, compartida en su generalidad con muchos obispos del Oriente cristiano –principalmente Eusebio de Cesarea, pero también Eusebio de Nicodemia y otros cuantos–, nos permite darnos cuenta de por qué la postura arriana se constituyó como la mayoritaria al comienzo del Concilio de Nicea. No obstante, para el presente trabajo la figura Arrio es un recurso a la vez histórico y arquetípico, pues se ha convertido en el símbolo de la negación de la ortodoxia trinitaria. Entonces, cabe preguntarse: ¿representó Arrio alguna doctrina perjudicial para la ortodoxia de la fe o simplemente su expresión teológica era susceptible de un

¹⁴ S. Fernández, «Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana», *Scripta Theologica*, n.º. 45 (2013): 9-40; aquí 38.

¹⁵ Hasta la fecha no había una distinción conceptual clara entre ingénito (*agénnetos*) e increado (*agénnetos*). A partir de Nicea se dirá que sólo el Padre es ingénito, pero que por ello el Hijo no deja de ser increado. El arrianismo se terminó caracterizando por no aceptar que el Hijo sea increado.

sutil esclarecimiento ulterior que no tocaba ningún punto central del núcleo cristiano? Hemos de indagar la respuesta explorando en el conjunto de la teología de Arrio. Así, constatamos que Arrio optó por la coherencia sistemática de su teología en consonancia con la filosofía neoplatónica, lo que en su caso concreto le llevó a minusvalorar algunos temas centrales de la revelación. Dicho de otro modo, lo que para la posteridad hizo de Arrio –aun sin pretenderlo– el iniciador de una herejía fue la integración de algunos elementos de la cosmología y la ontología neoplatónicas como claves en su explicación de la relación entre Dios, Cristo y el mundo.

De acuerdo con la investigación de Rowan Williams, podemos percibir que la desviación arriana se debe fundamentalmente a dos fallos metafísicos: el primero, “monista (en el sentido de que deriva todo de una unidad primordial) y [el segundo] absolutista (al colocar la esencia de esta unidad primordial más allá de toda relación)”¹⁶. El monismo metafísico conlleva la idea de que la diferencia, la pluralidad y la alteridad son categorías secundarias ontológicamente, o por mejor decir: degradadas. Y el absolutismo metafísico significa que el amor y la comunión no son esenciales ontológicamente sino, en el mejor de los casos, una decisión arbitraria salida de la voluntad del Uno primordial. De este modo, aunque Arrio no se dedicara a hacer grandes elucubraciones filosóficas, sus asunciones ontológicas en el marco explicativo de la doctrina cristiana de Dios dieron lugar a una herejía en toda regla. Si se presupone que Dios es antes que nada un mónada absoluta de todo lazo (incluido el amor) y, con ello, se considera que la alteridad no es propia de la esencia de Dios, sino un momento ontológico segundo fuera de la esencia (*ousía*) de Dios y más alejado de la verdadera divinidad, entonces es coherente que Arrio diga lo siguiente en la *Thalia* (tal como Atanasio recoge en su escrito polémico) y que, a su vez, fuera condenado por Nicea:

Dios no fue siempre padre, sino que hubo un tiempo en que Dios estaba solo y todavía no era padre, pero posteriormente le sobrevino ser padre. No siempre existió el Hijo. Pues Dios estaba solo y todavía no existía el Logos y la Sabiduría. Pues la Sabiduría existía en la sabiduría por el querer del Dios sabio. Pues por esta razón, Dios sabiendo de antemano que él [Cristo] iba a ser bueno, tomando esta gloria, se la concedió, era hombre y posteriormente la obtuvo por causa de la virtud. Tampoco [el Logos] es verdaderamente Dios. También el Logos, de acuerdo a las cosas que han llegado a ser y a las

¹⁶ R. Williams, *Arrio. Herejía y tradición* (Salamanca: Sígueme, 2010), 270.

criaturas, y resulta ser una de ellas. El Padre es invisible para el Hijo. El Hijo no sólo no conoce con exactitud al Padre, sino que además el mismo Hijo tampoco conoce su propia *ousía*. Permanecen para siempre siendo absolutamente distintos entre sí, tanto en sustancia como en gloria¹⁷.

Centrándonos en la cuestión primordial de nuestro trabajo, afirmamos que, en Arrio, la falta de generosidad del Padre con el Hijo en cuanto a su *ousía*, su conocimiento y su gloria se deben tanto a su obsesión antimodalista como a su exacerbada coherencia neoplatónica. Si no es posible concebir alteridad en Dios, no puede dársele la plenitud de la divinidad a quien está en un escalón por debajo de la mónada absoluta. El Hijo es una protocriatura¹⁸ que no está ubicada claramente en el lado de Dios, en su eternidad, ni tal vez si quiera plenamente en el lado de las criaturas. Esta concepción del lugar cosmológico de Cristo nos recuerda todavía más al demiurgo de Platón (s. IV a.C.) y al segundo Dios de Numenio (s. II d.C.)¹⁹, y, a la vez, al *Nôus* que es una degradación respecto del Uno divino primordial, tal y como relata Plotino (s. III d.C.)²⁰.

Con todo, no hay que entender a Arrio unilateralmente como helenista, pues sería un reduccionismo histórico; pero interesa destacar que, a pesar de que su doctrina estuviera fuertemente inspirada por la Escritura y la teología alejandrina, la intrusión de la cosmovisión neoplatónica para interpretar la arquitectura metafísica que relaciona Dios, Cristo y el mundo supuso una ruptura con la tradición precedente²¹. Si bien es cierto que en Nicea “la dis-

¹⁷ Arrio, *Thalia*, fr. 1-9, en Atanasio, *Contra Arianos*, I, 5, 10-33 y I, 6, 1-16. Seguimos lo referido por Fernández 2013, 19, nota 33, que cita a A. Pardini, «Citazioni letterali dalla “ΘΑΛΕΙΑ” in Atanasio, Ar. I,5-6», *Orpheus*, n.º 12 (1991): 411-428.

¹⁸ Al decir de Fernández, «Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana», 29-31, la idea de la procedencia del Hijo de la nada seguramente fue abandonada por Arrio para contentar a sus aliados antimodalistas que debieron escandalizarse ante dicha expresión. De todos modos, en un principio Arrio no debió de ver incompatibilidad entre la creación de la nada del Hijo y su carácter divino. La ubicación del Hijo como criatura primordial tiene que ver con la negación de la consustancialidad y la coeternidad. Y es que Arrio no es capaz de pensar, como sí harán más tarde los capadocios, la distinción entre prioridad ontológica y prioridad cronológica.

¹⁹ Platón, *Timeo*, 30b-c; Numenio de Apamea, *Sobre el Bien*, fr. 11-15.

²⁰ Plotino, *Enéadas*, II, 9, 10; V, 1, 1-5; VI, 9, 2.

²¹ E. Prinzivalli y M. Simonetti, *La teología de los primeros cristianos (siglos I al V)* (Madrid: BAC, 2021), 183: “Arrio pone especial énfasis en la trascendencia absoluta de Dios [...]. En cuanto al concepto, no es nada nuevo en el entorno alejandrino, lo que sí es nuevo, en Arrio y en sus secuaces inmediatos [...], es la extensión de la brecha que ellos afirman entre este

cusión inicial no giró en torno a un punto ya establecido de forma explícita en la regla de fe [coeternidad o posterioridad atemporal del Hijo], sino que significó un paso adelante en la búsqueda de la doctrina cristiana acerca de Dios²², no puede esconderse que en los eclesiásticos prenicenos –aunque de forma poco sistemática– encontramos ingredientes que nos hacen vislumbrar que una teología trinitaria en mayor consonancia armónica con Nicea que con Arrio, particularmente en la consideración de la alteridad intradivina, es decir, en la conjugación paradójica entre la indivisibilidad (unidad) y la distinción (pluralidad) entre el Padre y el Hijo, que, no obstante, tuvo que seguir esclareciéndose tras el Credo niceno²³. Por ejemplo, el antimodalismo de Arrio no excusa su empeño en pensar a Dios sin alteridad interna (“Hubo un tiempo en que Dios estaba solo”), como demuestra Tertuliano, quien, enfrentándose al modalismo de Práxeas, supo defender el monoteísmo bíblico (monarquía del Padre en sentido ortodoxo) a la vez que negaba la absoluta soledad de Dios antes de la creación, pues, dice el Africano, tenía consigo a su Razón o *Sermo*, que se identifica con el Logos griego (Jn 1) y la Sophía personificada (Prov 8)²⁴. Por lo tanto, aunque es cierto que, desde el punto de vista sociológico, en el tiempo que duró la crisis arriana no se tuviera claro si iba a vencer como teología oficial la arriana o la nicena –y por lo tanto parecía una *quaestio disputata*–, no se puede afirmar, desde el

Dios y Cristo. [...] Arrio reconoce que Cristo es dios, que fue generado por el Padre, pero se vale de este concepto para distanciarlo de Dios Padre en lugar de acercarlo a él”. A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana* (Salamanca: Sígueme, 1997), 405-406: “Los predicados negativos de Dios y la terminología de los platónicos medios aparecen también en los apologistas del siglo II, en Orígenes y en Eusebio de Cesarea. Pero Arrio va más allá de la teología negativa: el foso entre la creación y el Dios trascendente es insalvable porque el «Hijo» está más acá del abismo y no puede conocer al Padre como es en sí, sino en el modo que le compete [...], es decir, con conocimiento creatural”. B. Sesboüé, «La divinidad del Hijo y del Espíritu», en *Historia de los dogmas: vol I*, editado por B. Sesboüé y J. Wolinski (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995), 192: “El esquema de la producción del Verbo-Hijo [de Arrio], lo mismo que el de la emanación plotiniana en el origen de nuestro cosmos, lo sitúa como el primero en la escala de los seres creados. El Verbo se encuentra en el grado más alto de esta escala, pero siempre dentro de ella. Por consiguiente, el Hijo está al otro lado de la diferencia absoluta que separa a Dios de la criatura. Pero se encuentra tan alto que puede servir de intermediario”.

²² Fernández, «Eusebio de Cesarea y la controversia arriana», 440.

²³ Véase T. J. Marín Mena, «Nicea y la alteridad en Dios: relevancia ontológica, génesis dogmática y alcance histórico-salvífico», *Estudios eclesiásticos*, vol. 99, n.º. 389, (2024): 487-490.

²⁴ Tertuliano, *Adversus Praxean*, 5, 2-6. Seguimos aquí el estudio G. Uríbarri Bilbao, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1999), 110-147.

punto de vista teológico, que ambas posturas conectaran de igual modo con la tradición trinitaria precedente. La doctrina de la no coeternidad del Hijo suponía una pendiente resbaladiza hacia la ruptura con la ortodoxia teológica en diversos aspectos de la fe²⁵. Nicea supone una continuidad equilibrada con los padres prenicenos, mientras que Arrio, por mucho que se minimice su desvío, no. La cuestión en disputa era central.

Un factor que ayuda a esclarecer la radical diferencia entre Nicea y la asunción ontológica griega presente en Arrio es la noción de inaccesibilidad e inmutabilidad del Dios-Uno, y cómo ello afecta a un nivel soteriológico. Por un lado, si el Dios mónada absoluta es inaccesible, necesariamente tiene que surgir —a la manera del demiurgo platónico— un segundo elemento divino, que, alejado de la realidad del Uno divino primordial, se encargue de mediar entre Dios y las criaturas, aunque sin tener capacidad de llevar a Dios mismo hasta las criaturas, pues al Logos mediador no le ha sido comunicada la esencia del Dios verdadero. Por otro lado, la inmutabilidad divina se piensa más en sintonía con las coordenadas helénicas que con las bíblicas, entonces el horizonte primordial de comprensión será el de un Dios que para no cambiar arbitrariamente su naturaleza (al contrario que los dioses del Olimpo) tiene que ser concebido desde una inmutabilidad que implica no-relación con el mundo, antes que en el horizonte de la fe bíblica en el Dios que no se muda porque es fiel a su alianza de manera irrevocable. Aunque probablemente Aristóteles no tuvo influencia directa en los círculos teológicos de aquella época, su visión representa bien esta postura: un Dios que pone en marcha el mundo pero ni lo ama ni se deja afectar por él. Tal vez por esta influencia helénica, Arrio no puede aceptar plenamente la encarnación de Dios, pues si Cristo está en un escalón por debajo de Dios, sin compartir el ser de Dios, entonces significa que Dios no ha asumido plenamente la humanidad, y por lo tanto la humanidad no puede ser verdaderamente divinizada, siguiendo el lema de los alejandrinos que luego Atanasio retomará: “El Logos de Dios se hizo hombre, para que también tú, que eres hombre, aprendas cómo en verdad un hombre puede un día llegar a ser Dios”²⁶.

²⁵ Se ha subrayado la coherencia en la doctrina de Arrio entre su idea de trascendencia divina, su cristología y su soteriología: K. Anatolios, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 47-52.

²⁶ En este caso la frase citada pertenece a Clemente de Alejandría, *El protréptico*, I, 8.4. También encontramos la lógica de este axioma en Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, III, 19: “El Verbo de Dios se convirtió en hombre y el Hijo de Dios en hijo del hombre para que el hombre, unido al Verbo de Dios y recibiendo la filiación, se convirtiese en hijo de Dios” (PG. 7, 939).

b) Sobre la eclesiología y la espiritualidad de Arrio

Volvamos a la intuición introductoria de Bloch: lo más interesante de la religión son los herejes. Solemos tener el prejuicio de que el hereje y el heterodoxo representan una postura revolucionara y rebelde ante el *statu quo*. Sin embargo, es curioso que uno de los grandes expertos en la figura y pensamiento de Arrio haya puesto de relieve que fue un “conservador desde el punto de vista teológico”, y lo mismo respecto a su concepción eclesial: “compartía la tradicional confianza alejandrina en la autoridad del contemplativo inspirado y del maestro ascético”²⁷.

Y lo cierto es que si el Dios arriano es una mónada absoluta que no se define por el dinamismo ni la alteridad ni el amor, y que crea a un demiurgo con vistas a la creación del mundo, pero que no deja de permanecer en sí mismo incomunicable, abandona al ser humano con todo el camino para labrarse su salvación, como si Dios no quisiera mancharse las manos²⁸. A pesar de que Arrio considera la función cosmológica y soteriológica de Cristo, es decir, su verdadera acción en la creación y la redención, el Dios eterno permanece como un Dios ocioso, *deus ex machina*, que no entra en verdadera relación con el mundo, ni en la creación ni en la redención ni en la santificación. Así las cosas, si Dios no desciende al mundo, sino que envía a otro que no comparte plenamente su ser, entonces el ser humano no puede ser elevado y divinizado por el don mismo de Dios, y tendrá que hacerlo más bien a través de un camino de configuración virtuosa de la propia voluntad con el ejemplo de la vida de Cristo. Esta vía tiende a privilegiar una praxis individual de la ascesis y la sabiduría. Y, de esta forma, no es tanto la Iglesia como cuerpo comunitario la que, a pesar de su pecado y fragilidad,

²⁷ Williams, *Arrio*, 272-273. El propio Williams explica que otros especialistas en el arrianismo, como R. Gregg y D. Groh en su obra *Early Arianism: a view of salvation* (1981), han hecho notar que “el Cristo arriano se concibe en términos estoicos como aquel que progresa moralmente (*prokopê*) mediante la mejora de su voluntad” (Williams, *Arrio*, 33), lo que tiene sus consecuencias a nivel soteriológico y eclesiológico, pues, “optar por el modelo de un redentor heroico divinizado gracias a su virtuosa voluntad es optar por una iglesia en la que resulta fundamental la transmisión de sabiduría por parte de un maestro cualificado” (Williams, *Arrio*, 34).

²⁸ Precisamente, la tradición patristica, al leer algunos textos bíblicos (Gn. 2,7; Is. 66,1-2; Jer. 18,6; Sal. 118, 73; Job 10,8), no tiene ningún reparo en realzar cómo el propio Dios a través de sus manos (el Hijo y el Espíritu), está totalmente comprometido en el trabajo de la creación del ser humano. Este tema está bien reflejado en C. Granado Bellido, «Las manos de Dios: lectura de textos patristicos», *Proyección: Teología y mundo actual*, n.º. 255 (2014): 451-462.

recibe del propio Dios su gracia, especialmente mediante los sacramentos; sino que la salvación se convierte más bien en algo de cada criatura, la cual, individualmente, podrá intentar emular al arquetipo de la creación –Cristo–, aunque nunca participará del todo de la vida divina verdadera, pues ni siquiera al Hijo le es plenamente comunicada²⁹.

A la luz de las ideas de Arrio, atisbamos una forma de espiritualidad y eclesialidad que parece llevarnos hacia una vía ascética individual de salvación. Y si el cristianismo se comprende así como una religión ascética, entonces inevitablemente emerge una praxis que mezcla elementos gnósticos con perfeccionismo moral. Mientras sólo unos pocos pueden aspirar a un estilo de pureza y virtud, basado en la práctica rigurosa de unos determinados ritos y costumbres, el resto ha de recibir la enseñanza moral de manos de quien sí vive auténticamente el camino de la perfección. De este modo, la vida espiritual del pueblo sencillo se basa en la obediencia a los maestros autorizados por su carisma sapiencial. Justamente, contra esta perspectiva que acaba perfilando una religión de una casta carismática y sus sometidos, la concepción de la comunidad cristiana a la que nos asoma el *homoousios* niceno nos muestra un horizonte bien distinto:

Nicea afirma que la piedad no consiste en el sometimiento u obediencia a otro, sino en la comunión de iguales; por eso, su símbolo marca la *consustancialidad entre el Padre y el Hijo* como principio y salvaguardia de toda visión cristiana de la realidad. Frente a la falsa virtud pagana (arriana) del sometimiento ha destacado el Concilio la verdad suprema de la comunión personal (entre el Padre y el Hijo, Dios y nosotros). No somos súbditos sino hermanos y amigos [...] ³⁰.

Este análisis no pretende poner en cuestión una espiritualidad cristiana donde tenga su importancia el papel dado al acompañamiento espiritual de manos de alguien con una experiencia más aventajada. Tampoco minusvaloramos la necesidad de vivir y cultivar la virtud de la obediencia a través de la mediación eclesial institucional. Pero sí llamamos la atención sobre una posible vía que privilegie el papel del maestro espiritual —o líder carismático— por encima de las mediaciones ordinarias de la gracia, que en sí mis-

²⁹ Para un desarrollo con más erudición y algunos acentos diferentes, léase: Williams, *Arrio*, 252-286.

³⁰ X. Pikaza, *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre* (Salamanca: Sígueme, 2015), 426.

mas no excluyen la participación de la subjetividad, como los sacramentos, la enseñanza pública de las Escrituras y la oración litúrgica.

3. El monismo ontológico helénico y su mecanismo de la *reductio ad Unum*

Llegados a este punto, veamos la consistencia del monismo ontológico tan característico del helenismo filosófico y que fue tan determinante en la cosmovisión de Arrio que le llevó a la negación del Hijo dentro del ser de Dios.

a) El neoplatonismo arriano y la genealogía de la *reductio ad Unum*

El monismo ontológico se define por responder al mecanismo de la reducción al Uno, y este Uno o realidad primigenia divina se considera *per se* sin pluralidad, sin alteridad, sin verdadera vida, movimiento ni relación. Y es que, especialmente para el platonismo medio, el Uno divino más que definirse por la infinidad y superabundancia de vida, se define por la negación de toda cualidad. Dicho de otro modo, el atributo principal del Uno sería la simplicidad, en un sentido radicalmente negativo, sin relación con la Inteligencia divina, es decir, como ausencia de vida, alteridad y amor³¹. Lejos queda la noción teológica de simplicidad divina que salvaguarda el monoteísmo frente a una comprensión de la Divinidad como compuesto de subdeidades³².

Por ello, el giro neoplatónico típicamente arriano (Uno/Padre, demiurgo/Cristo, *anima mundi*/Espíritu), más que lograr una vuelta a un monoteísmo más estricto, pone el plano inclinado para un cierto sincretismo politeísta. Pues al hablar de un Dios absolutamente trascendente sin alteridad y presencia personal pero con hipóstasis (semi)divinas mediadoras, se deja el camino abierto para introducir diversas divinidades menores (diferentes expresiones del Intelecto divino) en el estadio intermedio entre el Dios-Uno y el mundo creado. No en vano, mediante su sistema místico-filosófico, una de las intenciones de Plotino fue la de fusionar sincréticamente las diferentes

³¹ Sobre la imposibilidad de que el Uno pueda definirse por la diferencia y la alteridad, véase Platón, *Parménides*, 139b. Y sobre la falta de vida y relación en el Uno, véase Plotino, *Enéadas*, III, 8, 10; III, 9, 9.

³² Este argumento para rechazar la composición intradivina lo expone M. Schmaus, *Teología dogmática: vol. I. La Trinidad de Dios* (Madrid: Rialp, 1960), 497-500 [§ 68].

religiones, en una época donde las viejas prácticas de religiosidad pagana estaban en decadencia.

Así, expliquemos brevemente el fondo filosófico de la *reductio ad Unum*, para hacernos conscientes del dinamismo ontológico e intelectual que ha afectado, quizá sin fecha de caducidad, al esfuerzo teológico sobre Dios, su relación con Cristo y con nosotros. Ulteriormente veremos cómo la fe trinitaria cristalizada en Nicea, en continuidad con la tradición hebrea, supuso un quiebre en la rigidez de los moldes griegos. En pocas palabras, la reducción ontológica al Uno, que no está reñida con la existencia de lo múltiple, significa que todo lo que existe –la naturaleza, *phýsis*– puede explicarse en último término a través de un único principio (*arché* o *logos*)³³. Como recordó el filósofo judío Franz Rosenzweig, la reducción al Uno ha sido el intento de gran parte de la corte de los filósofos “desde Jonia hasta Jena”: desde los presocráticos hasta los idealistas alemanes, ya sea concibiendo el ser como Todo-Uno (Parménides), la guerra como principio de armonía (Heráclito), la Idea de Bien (Platón), el primer motor inmóvil (Aristóteles), el Uno divino (Plotino) o el Espíritu (Hegel). El núcleo de esta pretensión ontológica no contradice la existencia fenoménica de la diferencia, la diversidad y el caos; el punto es que el único principio rector tiene dominio sobre todo³⁴.

b) El paradigma monista presocrático y la dualidad antropológica helénica

Por ejemplo, a pesar de la típica aproximación escolar que presenta a Parménides y Heráclito (ss. VI-V a.C.) como dos paradigmas inflexiblemente alternativos –el Uno homogéneo *versus* el “todo fluye”–, la lectura que Martin Heidegger hace al respecto refuta este lugar común al exponerlos como haz y envés de la “misma” filosofía griega. De esta suerte, según el filósofo de la Selva Negra, Heráclito afirma que el ser aparece como devenir, pero sin excluir el orden, la unidad y la permanencia a la que apuntaba

³³ En esta línea, pueden verse los análisis y reflexiones de G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad* (Barcelona: Herder, 2001), 86-99 ss., que ha hecho notar cómo la influencia de la filosofía griega desde Parménides ha condicionado la reflexión teológica trinitaria. Véase, también: S. Zañartu, «Trinidad y mundo plural: algunas elucubraciones», *Teología y vida*, vol. 42, nº. 3 (2001): 327-347.

³⁴ F. Rosenzweig, *La estrella de la redención* (Salamanca: Sígueme, 1997), 43-71.

Parménides en su poema del Ser³⁵. De hecho, Heráclito se referiría a esa misma permanencia cuando habla del *logos* como principio unificador o conjuntivo³⁶; pues, en palabras de Heidegger, el *logos* heraclíteo es “el conjunto [*Sammlung*] constante, es la conjunción [*Gesammeltheit*] del ente que se sostiene en sí misma”³⁷.

Si hacemos una lectura atenta de los fragmentos de Heráclito no tardaremos en ver que, como Parménides, acude a la reducción al Uno. Esto se percibe con claridad en los dos siguientes fragmentos que apuntan a la centralidad de la unidad: “Para los que están despiertos, el orden del mundo es uno y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno propio”³⁸; y de igual modo: “No escuchándome a mí, sino a la razón [*logos*], sabio es reconocer que todas las cosas son una”³⁹. Y, en esta misma línea, vemos que para Heráclito las divergencias, luchas y contradicciones en el mundo siempre esconden una armonía: “No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira”⁴⁰. Por último, la sucesión de dos fragmentos ayuda a ver cómo la irrupción de lo nuevo en el fondo es vista, para Heráclito, como una

³⁵ Parménides, *Frag.* 8: “Y ya sólo la mención de una vía queda; la de que es. Y en ella hay señales en abundancia; que ello, como es, es ingénito e imperecedero, entero, único, inmutable y completo. Y que no «fue una vez», ni «será», pues ahora es todo a la vez, uno, continuo. [...] Manteniéndose lo mismo y en lo mismo, yace por sí mismo y así permanece firme donde está, pues la poderosa Obligación lo mantiene en las prisiones del límite que lo encierra de ambos lados y es que no es lícito que lo que es sea incompleto, pues no está falto, ya que, caso de estarlo, todo le faltaría. [...] Como hay un límite último, completo está por doquier parejo a la masa de una bola bien redonda, desde el centro igualado por doquier, pues que no sea algo mayor ni algo menor aquí o allí, es de necesidad, ya que no hay nada que, sin ser, le impida alcanzar lo homogéneo, ni que, siendo, lo haga ser por aquí mayor, mas por allí menor; pues es todo inviolable, y es que igual a sí mismo por doquier, alcanza sus lindes uniformemente”.

³⁶ Especialmente, Heráclito, *Frag.* 1 [1]. Para los fragmentos de Heráclito, citamos la edición de A. Bernabé, que sigue la edición de Marcovich y pone entre paréntesis el número de la edición de Diels-Kranz (la citada por Heidegger), que nosotros ponemos al lado entre corchetes.

³⁷ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Barcelona: Gedisa, 2001), 92-128; cita directa en 122. Véase además: A. M. Martín Morillas, «El diálogo de Heidegger con los filósofos presocráticos», *Pensamiento*, vol. 63, n.º. 235 (2007): 35-58.

³⁸ Heráclito, *Frag.* 24 [89].

³⁹ Heráclito, *Frag.* 26 [50].

⁴⁰ Heráclito, *Frag.* 27 [51]. Su fragmento más conocido señala esto mismo: “La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres” (Heráclito, *Frag.* 29 [53]).

repetición de la identidad: “El sol es nuevo cada día”⁴¹, sin embargo: “Una sola es la naturaleza de cualquier día; un día es igual a otro”⁴². En resumen, tanto para Parménides como para Heráclito, las cosas *aparecen* como cambiantes y en devenir, sin embargo, junto a ello, su verdad (*alétheia*) remite al ser en su totalidad que es entendida como Uno.

Si nos situamos en el ámbito de la antropología, el helenismo presenta más bien un dualismo, que curiosamente se complementa con el monismo ontológico definido por la lógica de la *reductio ad Unum*. Como explicó el filósofo Enrique Dussel, en el paradigma griego, la superioridad óptica del alma o del espíritu (dimensión inmaterial) sobre el cuerpo material, está perfectamente en sintonía con la concepción de que la verdad permanente y eterna es la Unidad: a ella ha de ascender el alma mediante la sabiduría de la Totalidad. Y es que, si el hombre está compuesto esencialmente por dos sustancias distintas –tema al que volverá con fuerza la modernidad desde Descartes–, su camino consistirá en desprenderse de la sustancia inferior, la corporal, puesto que ésta le impide participar plenamente del principio único, inmutable y suprasensible que ordena todo. Esta comprensión ontológica dará lugar a una ética aristocrática de la contemplación –en línea con el peligro gnóstico señalado al hilo de la espiritualidad arriana–, un antihistoricismo del eterno retorno y un colectivismo monista, dado que el individuo es un momento de la *physis*⁴³.

4. Nicea como giro teológico (bíblico-trinitario) de la metafísica

a) El hito filosófico de Nicea

La divulgación de la teología arriana exigió de los padres del Concilio de Nicea una profundización en la relación de Jesucristo con Dios, tarea que llevó a cabo a través de un lenguaje hasta antes sólo evocado, el de la *ousía* o sustancia. De esta suerte, en el Símbolo de Nicea acaece un *novum* tanto desde la perspectiva cristiana como desde la filosofía griega. Por un lado, la potencia conceptual de la filosofía permitió al cristianismo una capacidad expresiva y racional de su propia esencia, que, sin traicionar la experiencia

⁴¹ Heráclito, *Frag.* 58 [6].

⁴² Heráclito, *Frag.* 59 [106].

⁴³ E. Dussel, *El humanismo helénico – El humanismo semita* (Buenos Aires: Docencia, 2012), 15-160.

de la Iglesia apostólica, resultaba algo insospechado para la fe en su alcance conceptual. Por otro lado, en Nicea, el mundo helénico encuentra, en contacto con el núcleo de la teología cristiana, unas categorías racionales que no tenían parangón dentro de su propia tradición, hasta el punto de poder hablar de una revolución o “transformación de la filosofía griega” o “de la metafísica”⁴⁴. Por retorcer la ontología griega hasta distorsionarla, especialmente en lo referente a su comprensión monista, podría hablarse de Nicea como el gran hito del *giro teológico de la metafísica*. Y es que, si se rompe el caparazón de la necesidad monista, entonces se quiebra la clausura de la inmanencia y, por tanto, se abre la posibilidad de una verdadera trascendencia, es decir, de que Dios acontezca (libre y gratuitamente) en el ser.

Así las cosas, nuestra tesis sobre la cuestión de la helenización del cristianismo se decanta mucho más hacia la hermenéutica de Ratzinger arriba expuesta, pues enfatiza que, en el esclarecimiento de la naturaleza del acontecimiento cristiano expresado –por su carácter universalista– mediante nuevas categorías lingüístico-conceptuales, la ortodoxia tuvo un esforzado camino de purificación de los elementos helenizantes que ponían en peligro la vitalidad del mensaje de la revelación. De este modo, afirmamos que la teología trinitaria y cristológica de Nicea, y su recepción ortodoxa ulterior, salvaguardaron la esencia dinámica del Evangelio, ante el modalismo y el arrianismo, a través de las nociones del *homoousios* (junto con la de co-eternidad del Hijo con el Padre) y, posteriormente, gracias al pensamiento capadocio que distinguió los conceptos trinitarios de *ousía* e *hypóstasis*.

b) La continuidad bíblica de Nicea

Se verá, entonces, que la fórmula del *homoousios* (divinidad del Hijo) y su envés en el discurso trinitario (alteridad intradivina) no son conceptos que desplieguen una lógica ajena a la fe neotestamentaria, por mucho que

⁴⁴ K. Hemmerle, «Tesis para una ontología trinitaria», § 2, en *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional* (Salamanca: Sígueme, 2005). En la misma línea reflexiona G. Maspero, «Nicea como crisis filosófica de la teología. La transferencia de la fe bíblica de la Iglesia al mundo filosófico helenístico», *Anuario Historia de la Iglesia*, n.º. 32 (2023): 69-96. “En la transición entre antes de Nicea con Orígenes y después de Nicea con Gregorio de Nisa, emerge [...] [una metafísica que] ya no es una doctrina abstracta y cerrada, sino que se abre por la encarnación del primer principio mismo en una dirección que reconfigura la propia metafísica, transformándola en una ontología capaz de abarcar la dimensión de la libertad y de la relación, y por tanto eficaz para proclamar la salvación cristiana” (Maspero, «Nicea como crisis filosófica de la teología», 95).

se acuda a palabras de cuño filosófico. Aunque no tratamos aquí de indagar las raíces bíblicas del *homoousios* niceno mediante un estudio estrictamente histórico-filológico, digamos rápidamente que la exégesis moderna contradice la idea de que exista un hiato entre la cristología neotestamentaria y la cristología nicena (igual que no se halla una brecha entre la cristología sinóptica y la joánica y paulina). Más aún, algunos estudiosos consideran que el paso de una a otra es una “consecuencia coherente”. Un hito en este sentido lo representa el trabajo de Martin Hengel. Este exégeta evangélico pudo concluir que el título neotestamentario de *Hijo de Dios* “expresa tanto el origen de Jesús dentro de la naturaleza divina [...], su vinculación sin igual con Dios, como también su verdadera humanidad”, de tal modo que “presupone el envío de Jesús por el Dios eterno, en el que ese Jesús «corresponde» plenamente a la naturaleza y a la voluntad de Dios”⁴⁵.

Apuntando hacia la misma dirección, el teólogo y filósofo Antonio González se centra en el título cristológico de *Mesías* y constata que la confesión cristiana de la divinidad de Jesús está en perfecta consonancia con la tradición y el horizonte bíblicos hebreos, así como con el propio ministerio de Jesús. De esta suerte, es la inserción en la teología del reinado del Dios de Israel, y no el contacto con la cosmovisión griega, lo que explica que los primeros cristianos rápidamente adoraran a Jesús como Dios y Señor. Dicho en sus propias palabras:

El reinado de Dios sin intermediarios, proclamado por los textos bíblicos y actualizado por Jesús, continúa siendo afirmado por el cristianismo primitivo. [...] Para proclamar Mesías a Jesús y ser al mismo tiempo fieles al mensaje de Jesús de un reinado directo de Dios sobre su pueblo, no había más alternativa que reconocer que el Mesías estaba en el trono de Dios, compartía su soberanía sobre el pueblo de Dios y, por tanto, forma parte de la actividad de Dios, es decir, de la vida misma de Dios. Solamente de este modo

⁴⁵ M. Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística* (Salamanca: Sígueme, 1978), 126. Numerosos exégetas coinciden en la pretensión cristológica del propio Jesús y la continuidad que el cristianismo primitivo ve con la fe de Israel. Por ejemplo, entre otros, G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos* (Salamanca: Sígueme, 2002), 61: “La exaltación de Jesús a una categoría divina no aparece, así, como un ataque a la creencia monoteísta, sino como cumplimiento de la expectativa de una fe universal en el Dios uno y único”; G. Lohfink, *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue* (Barcelona: Herder, 2013), 511-544, sobre la “reclamación de excelsitud” de Jesús. En esta línea ha de verse el trabajo de Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, 23-156, que comienza analizando el tránsito de la Iglesia apostólica a la primera patristica.

el mesiazgo de Jesús no se convertía en algo distinto del reinado de Dios. La tensión entre el reinado directo de Dios y las expectativas mesiánicas del judaísmo del siglo I desaparecen cuando el reinado de Dios es idéntico al reinado del Mesías, precisamente porque el Mesías no es alguien distinto de Dios. [...] Esta perspectiva nos permite ver las raíces profundamente hebreas de la proclamación cristiana sobre Jesús. No se sitúa a Jesús en la divinidad del único Dios por razones griegas [...]. Simplemente se está prolongando la afirmación hebrea sobre la divinidad de Dios. Incluso se podría decir que el cristianismo del Nuevo Testamento resultó ser, en cierto modo, más “hebreo” que las tendencias [ebionitas] a veces conocidas como “judeo-cristianismo”. La perspectiva múltiple que el Nuevo Testamento recoge no sitúa a Jesús como un ángel o algún tipo de ser intermediario. Al pertenecer a la divinidad de Dios, lo que acontece en Jesús es que *Dios mismo se media a sí mismo, sin necesidad de otros mediadores*⁴⁶.

c) La clave intratrinitaria de Nicea

En el fondo, paradójicamente, es más fiel al monoteísmo bíblico el *homoousios* que al esquema monista que subyace a las ideas de Sabelio y Arrio. Las nociones de Dios del modalismo y el arrianismo están más próximas a la ontología griega de la *reductio ad Unum* que a la entraña de la Sagrada Escritura que puede sintetizarse en el deseo de Dios de hacer alianza con el hombre a través de Jesucristo. Por lo tanto, si, como efectivamente defendemos, la consideración cristológica de la plena divinidad del Hijo (y la verdadera encarnación divina) conecta con la noción trinitaria de la alteridad en Dios, hemos de reivindicar que la ortodoxia de Nicea consiguió bloquear el exceso helenista neoplatónico que comportaba el arrianismo. Con el *homoousios*, a la vez que sostiene la paradoja trinitaria de la unidad y la distinción en Dios, se logra evitar una concepción donde la unidad y simplicidad de Dios se entiendan como aislamiento, soledad y autosuficiencia. Es cierto que muchos obispos que apoyaron algunas ideas arrianas fueron reticentes al *homoousios* porque comprendieron dicho término de manera modalista. Pero una vez fue clarificado el lenguaje trinitario por los padres capadocios –una *ousía* y tres *hypóstaseis* en Dios–, se percibe que sólo la teología trinitaria cristalizada en Nicea ha sido capaz de afirmar la alteridad

⁴⁶ A. González, *El Mesías de Dios. Ensayo de cristología* (Santander: Sal Terrae, 2022), 318-319.

dentro de Dios y, por lo tanto, de abrir una visión donde la relación interpersonal, la comunión y el amor clarifican la estructura última del ser.

5. La lógica de la ortodoxia trinitaria de Nicea: el cumplimiento cristiano de la metafísica hebrea

a) La lógica monoteísta de la creación y la alianza: trascendencia, unidad antropológica e intersubjetividad

En las antípodas de la ontología helénica, encontramos lo que a veces ha sido llamado *metafísica hebrea*, no porque la sabiduría hebreo-bíblica haya pretendido una reflexión deliberada y sistemática sobre la realidad al estilo de los presocráticos, Platón o Aristóteles, sino porque, con la ayuda de los filósofos judíos, puede desentrañarse una cierta visión sobre la vida, el hombre, la comunidad y Dios que conforman una lógica alternativa a la helénica⁴⁷. Volvemos a la investigación que hiciera Dussel sobre el tema y destacamos que el *humanismo semítico* –en esta expresión se entrevé la pretensión ética y política del filósofo argentino– está impregnado de una lógica sobre la realidad que implica: (1) una antropología unitaria (dignidad corporal del ser humano concreto), (2) la metafísica de la alianza (primacía del carácter intersubjetivo del ser humano), (3) la afirmación del tiempo histórico como apertura a la libertad, y (4) el Dios trascendente personal y el concepto de creación⁴⁸. Adelantamos que todos estos elementos, que explicitan la lógica semítico-hebraica, se hallan presentes en la comprensión teológico-cristiana derivada de Nicea y que dan lugar al monoteísmo trinitario. Con vistas a una cierta estructuración formal de la alternativa metafísica hebrea frente a la helénica, será necesario poner de relieve algún concepto unificador que imprima coherencia teológica y buscar algunas categorías para su traducción filosófica. El eje teológico vertebrador del horizonte bíblico-hebreo puede

⁴⁷ A pesar de nuestro rechazo al monismo helénico, en medio del denominado “ocaso de la metafísica” (auspiciado por filósofos como Nietzsche, Deleuze, Rorty o Vattimo) reivindicamos el uso del término *metafísica* y su ejercicio. Véase el artículo: J. A. García-Lorente, «El ocaso de la metafísica en el siglo XXI: a partir de Aristóteles y Platón», *Carthaginiensia*, vol. 39, n.º. 76 (2023): 595-618. La exploración de una metafísica hebrea y/o una ontología trinitaria tiene la misma aspiración que los filósofos griegos en su búsqueda de la verdad radical y del más alto –y humilde– saber; con la peculiaridad de que abre la posibilidad de que el acontecimiento de la revelación bíblica sea verdad.

⁴⁸ Dussel, *El humanismo*, 163-300.

encontrarse en el binomio *alianza-creación*, mientras que la categoría de *alteridad* pueda responder a nuestra demanda filosófica.

Bíblicamente, decimos que Dios nos ha creado para hacer *alianza* con nosotros y todas las criaturas (Gn 1-2; 9), lo cual ha sido concretado a través de la elección del pueblo de Israel y sus sucesivas renovaciones de la alianza (Gn 12; 15; 17; Ex 19; Ez 36-37; Jer 31; Is 42). En cualquier caso, si la alianza se vincula con la creación, hemos de preguntarnos si ello tiene algo que ver con la fe monoteísta del judaísmo. Y el punto es que si Dios es uno y único, significa que el mundo está originado por un acto de auténtica *creación* que distingue cualitativamente al Creador del mundo creado. Esto quiere decir que la verdadera diferencia y alteridad ontológica no se da entre lo inmaterial y lo material del mundo, sino entre Dios y las criaturas –al contrario del caso helénico, donde la distinción fundamental se da entre alma y cuerpo–. El mundo creado no es divino, ni tampoco una degeneración divina, sino que es la exterioridad respecto de Dios a su vez constituida por depender de la relación con él. La antropología unitaria hebrea permite hablar de una verdadera relación de alianza (de distintos) entre Dios y el hombre, que no deja fuera nada de lo humano, ni siquiera la materialidad; ya que ésta debe su existencia, no a una caída, sino a la libertad gratuita de Dios.

Así pues, en lenguaje filosófico, puede verse la noción de *alteridad* como el concepto fundamental –no exclusivo– capaz de enhebrar una metafísica hebrea. La alteridad del otro refiere al otro como distinto que de mí, que, en su integridad personal (alma y cuerpo en unidad), surge ante mí y se relaciona conmigo. A partir del concepto de alteridad, emerge naturalmente el ámbito de la responsabilidad y la ética. Al mismo tiempo, la alteridad que el otro significa para mí abre el campo de la trascendencia, lo cual apunta directamente a la alteridad de Dios. Incluso en términos filosóficos, Dios no desaparece, pues es precisamente el concepto de creación divina la causa y fundamento del lenguaje de la diferencia y alteridad sin degradación. Por ello, la metafísica hebrea podría resumirse como sigue: el otro es paso de Dios y yo lo soy para el otro⁴⁹.

⁴⁹ Una magnífica exposición del asunto en: A. González, «Acto, alteridad y realidad: para una metafísica hebrea», en *Entre realismos*, ed. por F. V. Galán Vélez (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2023), 319-344. En el siglo XX, algunos filósofos judíos, como Martin Buber, han afirmado más claramente la dimensión comunitaria de la alteridad y otros filósofos, como Emmanuel Levinas, han insistido en cómo la noción de alteridad exige la responsabilidad del sujeto respecto del otro descartando la vía de la comunión.

b) Continuidad y novedad del monoteísmo cristiano: la alteridad intratrinitaria como cumplimiento del horizonte hebreo

Por supuesto, para el cristianismo la fe monoteísta de Israel es absolutamente central. Jesús y Pablo ven en ella el corazón de la fe que profesan (Mc 12,32; Rom 3,30 y otros). De hecho, el Apóstol vincula la unicidad de Dios con la unicidad de la mediación salvífica de Cristo y su señorío cósmico (Gal 3,20; 1 Cor 8,6; 1 Tim 2,5), lo que afecta directamente a la perspectiva unitaria de la historia de la salvación, desde la creación a la consumación (Col 1,16). Asimismo, la fe monoteísta es causa de la unidad orgánica de la Iglesia en el Espíritu Santo (1 Cor 12,13). Pero también se puede relacionar con la monogamia y la exclusividad esponsal (Os 1-3; Mc 10,8-10). En definitiva, el monoteísmo bíblico tiene una clara traducción interhumana: la vocación al amor y la comunión. De ahí que el propio Jesús, que participa de la unidad de Dios, desee que sus discípulos vivan esa misma dinámica de la unidad: “Padre, que todos sean uno como tú y yo somos uno” (Jn 17,21-22).

De esta manera, la novedad trinitaria que Nicea aporta a la fe judía también tiene que ver con la categoría filosófica de la alteridad. En cierto modo, la teología cristiana radicaliza el concepto de alteridad propio de la metafísica hebrea. Veamos en qué sentido. El Nuevo Testamento muestra cómo Jesús sintetiza la vida del creyente en el amor a Dios y al prójimo (Mt 22,37-40), recogiendo lo que dice la Ley hebrea (Lv 19,18; Dt 6,4-5); es decir, asume la primacía de la relación y la alteridad personal. Curiosamente, este doble mandamiento de Jesús, que en primera instancia se relaciona con la unicidad de Dios, es expresado de forma más concentrada aún en la frase joánica “Dios es amor” (1 Jn 4,8.16). La Primera Carta de Juan expresa de forma trinitaria los mandamientos que Jesús toma de la Torá: por un lado, se afirma categóricamente que el amor a Dios y al prójimo van de la mano (4,20), y, por otro, se relaciona la permanencia en el amor de Dios con Jesús como Hijo de Dios y con el Espíritu (4,13-15). En suma, el Nuevo Testamento vislumbra que la vocación a la relación de amor con Dios y con el prójimo se funda en la relación de alteridad interna de Dios con su Hijo. Es decir, desde la perspectiva cristiana-trinitaria, la sana obsesión hebrea de la alteridad se funda en la alteridad intratrinitaria a la que apunta Nicea.

De esta suerte, sería bastante injustificado asumir la tesis de que la teología trinitaria de Nicea incorporó la lógica helenizante. Como se ha explicado, lógica helénica tiende a reducir todo, incluido a Dios, a uno. Este fue el caso de la teología de Arrio; no el de Nicea, que precisamente trató de contrarrestar el helenismo arriano reconociendo la alteridad *dentro de Dios*.

Así, se inaugura una nueva ontología que asume los acentos metafísicos y antropológicos hebreos, a la vez que los lleva más lejos, a su cumplimiento. Desde la lógica de la alteridad trinitaria, afirmamos que la unidad sustancial intradivina entre el Padre y el Hijo (y el Espíritu) constituye la estructura comunal que lleva a que Dios quiera entrar en alianza con el pueblo de Israel. Dicho de otro modo: porque Dios vive internamente la comunión interpersonal, es posible la comunión con lo otro de sí.

Algunos pensadores han visto en el dinamismo cristiano de la encarnación de Dios una extrema fidelidad a la lógica de la alianza que define la relación de Dios con su pueblo. Es significativo el ejemplo de un filósofo judío-ortodoxo, Michael Wyschogrod, que se pregunta si la teología de Karl Barth podía tener algún interés para la teología judía; llega a la siguiente conclusión:

Barth tiene profundamente razón cuando subraya tan repetidas veces que el señorío de Dios consiste en rebajarse a fin de entrar en relación con el hombre; éste es también el mensaje más extraño de la Biblia hebrea, la diferencia decisiva que la separa de la divinidad platónica y aristotélica. El mensaje cristiano de que Dios se ha hecho hombre en la persona de Jesús de Nazaret no es más que un desarrollo de la dinámica fundamental de la Biblia hebrea, del movimiento de Dios hacia el hombre. Visto desde este ángulo, y si todo lo anterior es verdad, entonces la diferencia entre cristianismo y judaísmo es una diferencia de grado más que de naturaleza⁵⁰.

En este sentido, la metafísica hebrea es profundizada en el monoteísmo trinitario sellado en Nicea. La ortodoxia nicena sigue afirmando la absoluta trascendencia y alteridad de Dios respecto del mundo creado, y, al mismo tiempo, dice que esta alteridad (entre Creador y criatura) no debe entenderse como una distancia insalvable, ya que existe una alteridad más prioritaria en el mismo seno de Dios —entre el Padre y el Hijo— que está preñada de amor y comunión. Es decir, el monoteísmo trinitario no quiebra la trascendencia divina, sino que la sitúa dentro la lógica de la comunión interpersonal. De hecho, la encarnación divina es posible porque la alteridad intratrinitaria entre el Padre y el Hijo permite pensar la absoluta cercanía de Dios en Jesús, sin menoscabo de la infinita altura del Padre, en virtud del lazo del Espíritu.

⁵⁰ M. Wyschogrod. «Dar, um war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?», *Evangelische Theologie*, n.º. 34 (1974): 228. Citado (con errata al nombrar el autor) y traducido por González Faus, «Des-helenizar el cristianismo», 266.

Conclusión

En 2025 se cumplen mil setecientos años de la celebración del Concilio de Nicea. En este momento de la historia no se trata de volver a convertir a Arrio en el chivo expiatorio de los males teológicos. El objetivo propuesto ha sido juzgar de forma razonada los frutos teológicos de Nicea en relación con su herencia (bíblica y patrística), así como con su contexto inmediato (arrianismo) y metafísico (filosofía helénica). Con este fin, parece justo contrarrestar la acusación de cristianismo helenizado vertida sobre la teología dogmática de matriz nicena. Valgan tres puntos para sintetizar nuestras conclusiones al respecto:

a) Rehabilitación del honor teológico de Nicea y reivindicación de su vitalidad metafísica⁵¹

Esperamos haber clarificado que Nicea, y en concreto el *homoousios*, fue un despliegue coherente de la cristología bíblica en medio del contexto helénico y como respuesta al desafío arriano. La teología trinitaria de Nicea no helenizó el cristianismo. Sin embargo, a causa de su inclinación inherente al despliegue de la razón y al diálogo, la fe trabó amistad con la filosofía griega. Lo que le conminó a ponerse a la altura de las circunstancias intelectual y metafísicamente, con el consecuente esfuerzo de aculturación, actualización y purificación del lenguaje teológico. De hecho, hemos afirmado que Nicea supone un *giro* radical en el pensamiento al ratificar la confesión de fe en Jesucristo como Hijo unigénito del Padre. En el encuentro con la cultura helénica, la herejía cristiana no se produjo por hacer un uso teológico de términos filosóficos foráneos, sino por incorporar acriticamente la cosmovisión y ontología a la que remiten los conceptos usados, como sería el caso de la helenización negativa de Arrio. De aquí se sigue un aprendizaje: la continuidad con la revelación bíblica no se alcanza a través de la mera repetición de un mismo tipo de lenguaje; tampoco mediante una perspectiva que asuma acomodaticia-mente las modas filosóficas o culturales como pivote desde el que interpretar la Escritura. La verdadera lealtad bíblica tiene que ver con la capacidad de

⁵¹ Esta “rehabilitación” de Nicea no tiene por qué extrapolarse necesariamente a las cuestiones políticas y eclesiológicas del Concilio que no han sido objeto de la investigación, dada nuestra aproximación netamente teológica y filosófica. Los juicios vertidos sobre elementos políticos y eclesiológicos que hemos podido realizar han de situarse dentro de las coordenadas de nuestro análisis teológico.

comprender las problemáticas epocales, mientras se establece un diálogo con ellas en un lenguaje inteligible (filosofía), sin arrastrar su propio “sistema de verdades”, y con una fidelidad creativa para con la entraña de la revelación (tradicón). De este modo, la revelación divina podrá impregnar el ser creado.

b) Las insuficiencias señaladas: solipsismo teológico (Arrio) y monismo ontológico (helenismo)

Al acercarnos al contexto de Nicea, hemos penetrado en la teología de Arrio. En orden a tal propósito ha sido esencial tener como horizonte una perspectiva metafísica y existencial, por lo que hemos tratado de auscultar el núcleo de sus influencias filosóficas implícitas y hemos puesto de relieve las consecuencias en la concepción de Cristo, de Dios y de la salvación humana. Esta indagación ha manifestado que la enseñanza trinitaria de Arrio no sólo afecta a la letra del Credo sino que reverbera en la idea de vida cristiana, en el estilo de espiritualidad y comunidad y en la comprensión del cristianismo en general. La piedra de toque de Arrio se halla en la absorción del esquema neoplatónico a la hora de concebir la interrelación entre Dios, Cristo y el mundo. Para Arrio, Dios se encuentra en soledad eterna hasta la creación del mundo, momento para el que se prepararía a Cristo como ser intermedio (semidivino, semihumano) entre el Uno divino primordial y las criaturas. En este sentido, es curioso hacer notar cómo ha pasado a la posteridad filosófica el solipsismo cartesiano y, sin embargo, no ha ocurrido lo mismo en teología con el solipsismo arriano. Como sucede cuando estudiamos a Descartes, el solipsismo teológico de Arrio debería constar como insuficiencia límite del pensamiento para no volver a caer en ella. Con todo, el origen del desvío arriano puede rastrearse, como se ha explicado, en la obsesión filosófica griega por reducir todo a uno, lo cual neutraliza la primacía absoluta de la alteridad y el amor.

c) La revelación trinitaria como cumplimiento del monoteísmo de la alianza

Frente a la idea de un Dios absorto eternamente en sí mismo sin la alteridad del Hijo, la teología de Nicea nos abre a la comprensión teológica de la unidad sustancial de Dios sin exclusión de la compañía eterna y esencial de Cristo, que es plenamente divino. El pensamiento hebreo, a pesar de su monoteísmo estricto, intuye la primacía metafísica de la alteridad a través del concepto de alianza. Lejos del monismo ontológico helénico, el judaísmo constata la absoluta trascendencia de Dios, cuyo dinamismo se define especialmente por establecer una alianza irrevocable con la humanidad. Lo

cual nos habla de un Dios que no deja de mirar con amor al ser humano –lo otro de sí–, al que llama a una relación de comunión. Desde la perspectiva cristiana, consideramos que la estructura de alianza y comunión que define la relación de Dios con el hombre en la historia de la salvación se debe a su entraña trinitaria, esto es, a su unidad interna de alteridad y comunión entre el Padre, el Hijo y el Espíritu desde la eternidad (cf. 1 Jn 5,7). El Dios trinitario que es comunión en sí mismo, desde el inicio de los tiempos nos ha invitado a la comunión con él a través de la alianza original, renovada día tras día y sellada para la eternidad en Cristo.

Referencias bibliográficas

Anatolios, K. *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

Benedicto XVI. *Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona* (12 de septiembre de 2006).

Bernabé, A. *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza, 2010.

Bloch, E. *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*. Madrid: Taurus, 1983.

Castillo, J. M. *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*. Trotta: Madrid, 2009.

Dussel, E. *El humanismo helénico – El humanismo semita*. Buenos Aires: Docencia, 2012.

Fernández, S. «Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana». *Scripta Theologica*, n.º. 45 (2013): 9-40.

Fernández, S. «Eusebio de Cesarea y la controversia arriana. Una nueva interpretación del estallido de la crisis», *Estudios eclesiológicos*, vol. 99, n.º. 389, (2024): 413-443.

García-Lorente, J. A. «El ocaso de la metafísica en el siglo XXI: a partir de Aristóteles y Platón». *Carthaginiensia*, vol. 39, n.º. 76 (2023): 595-618.

González, A. «Acto, alteridad y realidad: para una metafísica hebrea». En *Entre realismos*, editado por F. V. Galán Vélez, 319-344. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2023.

González, A. *El Mesías de Dios. Ensayo de cristología*. Santander: Sal Terrae, 2022.

González Faus, J. I. «Des-helenizar el cristianismo». *Revista Catalana de Teología*, vol. 24, nº. 2 (1999): 257-288.

Granado Bellido, C. «Las manos de Dios: lectura de textos patrísticos». *Proyección: Teología y mundo actual*, nº. 255 (2014): 451-462.

Greshake, G. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.

Grillmeier, A. *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (415)*. Salamanca: Sígueme, 1997.

Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001.

Hemmerle, K. «Tesis para una ontología trinitaria». En *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Salamanca: Sígueme, 2005.

Hengel, M. *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*. Salamanca: Sígueme, 1978.

Kasper, W. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1985.

Küng, H. *El cristianismo. Esencia y origen*. Madrid: Trotta, 1997.

Ladaria, L. F. *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.

Lohfink, G. *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue*. Barcelona: Herder, 2013.

Marín Mena, T. J. «Nicea y la alteridad en Dios: relevancia ontológica, génesis dogmática y alcance histórico-salvífico», *Estudios eclesiásticos*, vol. 99, nº. 389, (2024): 477-513.

Martín Morillas, A. M. «El diálogo de Heidegger con los filósofos presocráticos». *Pensamiento*, vol. 63, nº. 235 (2007): 35-58.

Maspero, G. «Nicea como crisis filosófica de la teología. La transferencia de la fe bíblica de la Iglesia al mundo filosófico helenístico». *Anuario Historia de la Iglesia*, nº. 32 (2023): 69-96.

Pikaza, X. *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre*. Salamanca: Sígueme, 2015.

Prinzivalli, E. y Simonetti, M. *La teología de los primeros cristianos (siglos I al V)*. Madrid: BAC, 2021.

Ratzinger, J. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro, 2006.

Ratzinger, J. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1971.

Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme, 1997.

Schillebeeckx, E. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Trotta, 2002.

Schmaus, M. *Teología dogmática: vol. I. La Trinidad de Dios*. Madrid: Rialp, 1960.

Schweitzer, A. *Investigación sobre la vida de Jesús: vol. II*. Valencia: Edicep, 2002.

Sesboué, B. «La divinidad del Hijo y del Espíritu». En *Historia de los dogmas: vol I*, editado por B. Sesboué y J. Wolinski. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995.

Tamayo-Acosta, J. J. *Hacia la comunidad. 6: Dios y Jesús*. Madrid: Trotta, 2000.

Theissen, G. *La religión de los primeros cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2002.

Uríbarri Bilbao, G. *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1999.

von Harnack, A. *La esencia del cristianismo*. Barcelona: Imprenta de Henrich, 1904.

Williams, Rowan. *Arrio. Herejía y tradición*. Salamanca: Sígueme, 2010.

Wyschogrod, M. «Dar, um war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?». *Evangelische Theologie*, n.º. 34 (1974): 222-236.

Zañartu, S. «Trinidad y mundo plural: algunas elucubraciones». *Teología y vida*, vol. 42, n.º. 3 (2001): 327-347.

RESEÑAS

Aizpurúa, Fidel, *Paz a esta casa. Una lectura social de la Regla Bulada de Francisco de Asís* (MAEA) 529-530; **Bueno de la Fuente, Eloy**, *¿De quién hablamos cuando hablamos de Jesús? Evangelizar hoy en la estela de Nicea* (FMF) 514-515; **Chamorro, José**, *ABBÁ. La oración de Jesús de Nazaret* (MAEA) 530-531; **Enxing, Julia**, *Culpa y pecado de [en] la Iglesia. Una investigación en perspectiva teológica* (FMF) 515-516; **Fortea, José A.**, *Paulus. El escriba de Dios* (MAEA) 532; **García Nuño, Alfonso**, *Lo metafísico en X. Zubiri* (FMH) 524-527; **Gujarro, Santiago**, *El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos* (FMF) 516-518; **Lampe, Peter**, *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín* (RSV) 527-529; **Lazcano Rafael**, *Tesaurus Agustiniiano*, Vol. X-XIII, 2022-2024 (MAEA) 532-534; **Lohfink, Gerhard**, *Las palabras más importantes de Jesús* (FMF) 518-519; **Manzanero, D.**, *Laberintos de Europa. Mito, tragedia y realidad cultural* (ASB) 534-536; **Nello Cipriani, P.**, *El Espíritu Santo, amor que une. Pneumatología y espiritualidad en san Agustín* (MMGG) 519-520; **Pérez Hermoso, Francisco**, *Hermano Francisco. ¿Qué es la Navidad? La celebración de la Navidad en Francisco de Asís* (MAEA) 536-537; **Pikaza, Xabier**, *Compañeros y amigos de Jesús. La Iglesia antes de Pablo* (FMF) 520-521; **Salvo, Noé**, *El miedo como don. Descubre cómo afrontar la ansiedad y la alegría de vivir* (MAEA) 537; **San José Prisco, José**, *Manual para párrocos. Derecho Canónico y acción pastoral* (MAEA) 538-539; **Sánchez Tapia, Manuel (Ed.)**, *María, madre y modelo de vocación cristiana. XXVIª Jornadas Agustiniianas* (RSV) 521-522; **Schmemmann, Alexander**, *El Bautismo Ensayo de teología litúrgica sobre el sacramento del agua y del Espíritu* (AMMD) 523-524; **Schmemmann, Alexander**, *La Eucaristía. El sacramento del Reino* (LQJ) 522-523; **Silva Retamales, Santiago**, *El mundo de Jesús. Contextos socioculturales para comprender a Jesús de Nazaret* (RSV) 513-514; **Testut, Suzanne G.**, *Depositatar la vida en Cristo. Recorrido espiritual en la escuela de san Francisco de Asís* (MAEA) 540.

SUMARIO

[...]

Jaime Flaquer García <i>El Corán musulmán increado y el Logos cristiano eternamente engendrado</i>	345-371
Artur Ilharco Galvão <i>Secular Agape: The Limits of Love in Botton and Rorty</i>	373-392
Luis María Salazar García <i>Infierno, misericordia y persona. Aportaciones a la comprensión de una doctrina incómoda desde la teología de la persona de Ioannes Zizioulas</i>	393-416
Ianire Angulo Ordorika <i>Abusos en la Iglesia: sarx y logos al servicio del agape</i>	417-434
Ignacio Rojas Gálvez <i>Sarx y Soma en el cuarto evangelio</i>	435-459
Enrique Gómez García <i>Recosmificar la teología: un reto in fieri</i>	461-489
Susana Vilas Boas <i>Logos, sarx and agape: theological and pastoral perspectives for nowadays</i>	491-512
BIBLIOGRAFÍA	513-540
LIBROS RECIBIDOS	541-542



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

