

Nicea: ¿helenización de la fe o uso (*chrêsis*) de la filosofía?

Giulio Maspero ^{1*}

1. Introducción

Con el aniversario de Nicea, surge nuevamente para el lector contemporáneo una cuestión interpretativa que ha marcado profundamente la teología desarrollada en la modernidad: ¿el Concilio del 325, con su recurso al *homousios*, helenizó la fe bíblica, corrompiendo así su pureza? La tesis que responde positivamente a esta pregunta, apoyada por eminentes académicos como Adolf von Harnack,² puede ahora reconsiderarse a la luz de la perspectiva que ofrece más de un siglo de estudio en el nuevo contexto posmoderno. Por ejemplo, la obra de Alois Grillmeier representa una fuerte contribución a una respuesta negativa a la cuestión de la supuesta helenización del cristianismo en Nicea.³ Subraya particularmente la dificultad de los filósofos del Platonismo Medio para aceptar la encarnación del Verbo, como lo demuestra el diálogo entre Celso y Orígenes.⁴

Incluso el contexto histórico revela un elemento disruptivo, ocurrido unos veinte años antes del Concilio, que sugeriría el resultado exactamente opuesto al propuesto por von Harnack. De hecho, con el neoplatonismo se acentuó la tensión entre los mundos filosófico y cristiano, como se muestra en *Contra*

^{1*} Sacerdote del Opus Dei, Doctor en Física por la Universidad de Milán y en Teología por la Universidad de Navarra. Enseña en la Universidad de la Santa Cruz (Roma) y es miembro del consejo de la Pontificia Academia de Teología.

² A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Mohr Siebeck, Freiburg i.B. 1888, ix-x.

³ A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm: christologische Forschungen und Perspektiven*, Herder, Freiburg 1975, 423-488.

⁴ A. Grillmeier, *Christus licet uobis inuitis deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, in M. Ritter, *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1979, 226-257, esp. 232-234.

christianos de Porfirio. Así es como algunos filósofos de esta gran escuela, entre ellos probablemente el propio Porfirio, pidieron al emperador, durante el *Consilium Principis* celebrado en Nicomedia en 302/303, que desencadenara la última gran persecución.⁵ Que en tal contexto, aún vivo en la memoria de los protagonistas, se haya intentado un enfoque “helenizante” no es plausible. Pero las investigaciones de Grillmeier añaden un elemento adicional: fue precisamente Arrio quien introdujo una helenización del cristianismo, a lo que reaccionaron Alejandro de Alejandría y Atanasio.⁶

Lo que sigue intentará ilustrar este punto, elaborándolo a nivel histórico y teológico. En particular, intentaremos poner en evidencia el exceso de los datos de la revelación en relación con la posibilidad de su formulación conceptual, la cual, sin embargo, constituye una necesidad para el contenido del mensaje que exige ser anunciado a todos y, por tanto, ser traducido constantemente.⁷ Procederemos en tres pasos: primero, destacando que el *homousios* puede ser considerado a nivel histórico como uno de las diferentes *chrêseis* que caracterizaron al Concilio; luego intentaremos mostrar por qué se consideró necesaria esta *chrêsis*, analizando, en un nivel más teológico y dogmático, la relación entre los términos *ousia*, *hipóstasis* y *prosôpon* a la luz de la historia de la exégesis de las categorías de Aristóteles, particularmente con respecto a esta relación; finalmente, procuraremos interpretar lo propuesto en términos de ortopraxis y ortodoxia, intentando ofrecer una síntesis de datos históricos y teológico-dogmáticos.

2. Los “usos” de Nicea

Christian Gnilka, en sus estudios que se inscriben en el marco disciplinar de la filología, pero que son de gran relevancia para la historia y la teología,⁸ ha

⁵ Cf. A.R. Sodano (ed.), *Porfirio: Vangelo di un pagano*, Rusconi, Milano 1993, 103-116 et W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, Blackwell, Oxford, 1965.

⁶ Cf. Grillmeier, *Christus licet*, 250-251.

⁷ J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika “Fides et ratio”*, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 28/4 (1999) 289-305.

⁸ En una carta manuscrita al autor, fechada el 29 de septiembre de 2017, Joseph Ratzinger, entonces Papa emérito, declaró que la obra de Gnilka “tiene mucho que decir a la teología” (cf. Ch. Gnilka, *CHRÊSIS: Il concetto di retto uso*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 7).

demostrado cómo el pensamiento de los Padres de la Iglesia se caracteriza por el uso del instrumento *chrêsis orthê* (en latín, *usus iustus*), es decir, el uso correcto de fuentes, incluso no cristianas, cuyos elementos de verdad y de belleza puedan insertarse en el discurso cristiano, precisamente porque el Verbo que se hizo carne es fuente y origen de toda verdad y de toda belleza.

Es un método de pensamiento que, desde Justino hasta los grandes alejandrinos Clemente y Orígenes, caracteriza la relación de los pensadores cristianos no sólo con la filosofía, sino también con el arte y la literatura paganos. En sí misma, es una actitud propia del pensamiento humano en general, que procede en forma relacional. Por ejemplo, es bien sabido que la arquitectura utiliza las *spolia* para construir nuevos edificios a partir de materiales valiosos o restos notables de edificios anteriores. Lo que añade, en cambio, el enfoque cristiano de los Padres de la Iglesia es el adjetivo “justo”. En efecto, no se trata de manipular o abarcar, sino de situar un elemento bello o verdadero, es decir un texto, en un contexto que lo ponga de relieve, resaltando su relación con la fuente de toda belleza y bondad que es Cristo. Basta pensar cuántas obras paganas antiguas se conservaron precisamente gracias a los nuevos significados que adquirieron desde la perspectiva cristiana.

En efecto, el método de la *chrêsis* es intrínseco al desarrollo del pensamiento humano que, por su naturaleza lingüística, se da a través de relaciones. Esta conciencia ya estaba presente en los albores de la metafísica, con el enfrentamiento entre Sócrates-Platón y los sofistas. Estos últimos utilizaron el *logos* como arma, desligándolo de la relación con la verdad en su crítica al mito, mientras que la metafísica nació como una purificación de los elementos de verdad presentes en la tradición religiosa, realizada precisamente a través de la búsqueda del pensamiento y del diálogo.

Así, cuando después del 313 y del Edicto de Milán, la libertad religiosa concedida por Constantino a los ciudadanos del imperio hizo posible la conversión de aquellos que no tenían fuerzas para afrontar el martirio pero que ahora podían abrazar la fe cristiana, fueron necesarias nuevas *chrêseis*. De hecho, la intensificación de la actividad catequética, combinada con las nuevas posibilidades de pasar de una diócesis a otra y el papel público asumido por los obispos, hizo posible una comparación que puso de relieve diferencias culturales y socialmente relevantes para el propio imperio. Las diferentes Iglesias locales

pudieron comparar la doctrina con la que proponían la iniciación cristiana, y las diferencias entre un lugar y otro se convirtieron en posibles focos de tensión, como ocurrió en el año 318 en Alejandría. En una reunión del clero con el obispo Alejandro, Arrio, un conocido sacerdote de una parroquia portuaria y amigo de muchos obispos, acusó públicamente a su obispo de enseñar falsamente que el Hijo era Dios. El argumento clave para apoyar esta posición fue el hecho de que la Palabra había sido generada y por lo tanto, según Arrio, debió haber tenido un comienzo. La segunda persona de la Trinidad fue, pues, presentada como una criatura, la primera de todas, tomada de la nada con miras a la creación misma de otras criaturas, antes del tiempo. La pregunta era obviamente exegética, ya que se trataba de interpretar el comienzo del Evangelio de Juan, donde se dice del Logos que todo fue hecho por él (Jn 1,3).

Arrio fue excomulgado por su obispo en el sínodo local de la Iglesia de Alejandría, pero sus numerosos contactos con varios obispos, por un lado, y la proximidad de su visión a la de la metafísica gradual de la tradición platónico-aristotélica, por otro, hizo la cuestión de importancia pública, hasta el punto de empujar al emperador a convocar el Concilio de Nicea en el año 325. Este último se inspiró en el texto de los Hechos de los Apóstoles 15,28 y, en consecuencia, en los datos teológicos de la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia, de la que se habían mostrado conscientes los que se habían reunido en el año 52 en Jerusalén. De ahí surgió una tradición que posponía la discusión de cuestiones eclesíásticas a las reuniones de obispos en las grandes ciudades del imperio, donde había comunidades judías y donde se habían formado comunidades cristianas. Por tanto, la estructura de la Iglesia primitiva seguía naturalmente la de los distritos electorales imperiales, según un principio que, desde un punto de vista teológico, se remonta a la encarnación misma. Esto se reflejó también en los procedimientos de los sínodos y concilios, que siempre se basaron en la presencia del Espíritu Santo, como lo demostró el concilio africano del año 252, según el testimonio de Cipriano de Cartago.⁹

Las prácticas de estas reuniones pueden leerse como *chrêseis* de la tradición senatorial romana, según el testimonio del concilio romano del año 313 en la Casa de Fausta. Los obispos eran efectivamente ciudadanos romanos y era natural que adoptaran los procedimientos de los senados locales, que a su vez se

⁹ Cipriano, *Epistula* 57.5.

inspiraron en los del senado romano. Por ejemplo, las convocatorias de los consejos se inspiraron en las del propio Senado, del que también adoptaron el procedimiento de debate. Pero estas prácticas fueron adaptadas a la situación eclesial sobre la base de un juicio teológico.¹⁰ Evidentemente, el *usus* implicaba modificaciones de los datos recibidos, convirtiéndolo así en *iustus*. Por ejemplo, en lugar del emperador o su representante estaba el obispo. Así, en Nicea, durante el concilio del año 325, la Biblia reemplazó la estatua de la diosa Victoria que presidía las reuniones del senado romano. Para ello era necesaria la teología misma, como lo señaló Rowan Williams precisamente a propósito de Nicea, subrayando la insuficiencia del mero elemento semántico que, habiendo sido colocado en un nuevo contexto, dio lugar a un nuevo significado.¹¹ El nuevo uso no contradice lo que esas formas significaban anteriormente, pero se da una clara separación en razón de las diferencias concretas. Esta co-presencia de continuidad y novedad puede expresarse en términos de relación. De hecho, la *chrêsis orthê* no negaba la tradición civil romana; por el contrario, afirmaba su valor, conservando algunos de sus elementos. Pero estos fueron acompañados por un nuevo contexto en el que adquirieron un significado complementario e inédito.

Por tanto, no sorprende que, en la redacción del Credo de Nicea, apareciera otra *chrêse*, referida al ámbito filosófico. En efecto, la afirmación de que el Hijo es “Dios de Dios” exigía una aclaración, porque la preposición usada podía entenderse como una relación que une dos sustancias diferentes pero similares. El uso del añadido “Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero”, que buscaba en la estructura simétrica de la fórmula expresar la espiritualidad pura de la generación del Verbo y la perfecta transmisión de la única naturaleza divina, no fue suficiente. Por lo tanto, probablemente siguiendo instrucciones del propio emperador y de su consejero Osio de Córdoba, se insertó la expresión *homousios*, que significa “de idéntica sustancia”.

Este término hace referencia al concepto metafísico de *ousia*, es decir sustancia, que puede traducirse como “consustancial”. De ahí la acusación de corromper la pureza bíblica mediante el recurso a la filosofía. Sin embargo, no debemos olvidar que el término mismo ya había entrado en la escena teológica

¹⁰ F. Dvornik, *The General Councils of the Church*, Burns & Oats, Londres 1961, 10.

¹¹ R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, Grand Rapids MI 2002, 236.

en el año 269, con la condena de Pablo de Samosata en el sínodo de Antioquía.¹² Lo que debería trasladar la acusación hacia el siglo anterior. Pero, sobre todo, este reproche de haber helenizado la pureza del dato bíblico debería afectar a todo el pensamiento patrístico, empezando por los padres apologistas. Éstos, de hecho, para defenderse de la persecución y explicarse ante los magistrados paganos o los políticos que perseguían a los cristianos, habían expresado la novedad revelada mediante fórmulas y conceptos extraídos de la tradición filosófica, conocidos por sus interlocutores. Esto no equivalía *sic et simpliciter* a una contaminación del dato bíblico, porque tal *chrêsis*, al colocar el texto en un nuevo contexto, sacaba a relucir nuevos significados. Además, este proceso estaba presente en la propia Biblia, la memoria del pueblo judío que, a lo largo de los siglos, tuvo que relatar el encuentro con el Creador a través de un proceso de constante resignificación que conlleva también una dimensión metafísica. En efecto, ante la zarza ardiente Moisés tiene precisamente la tarea de determinar lo que tiene ante sí. No se trata sólo de la referencia al Ser contenido en el nombre revelado en Ex 3,14, captado por la traducción de la Septuaginta, donde encontramos la misma expresión que en Platón, sino precisamente de la cuestión de determinar cuál es esta realidad que en la zarza habla, promete y envía.

3. El desafío terminológico

La paradoja gnoseológica que implica la afirmación bíblica consiste en que lo Eterno y lo Infinito se revelan en el tiempo y en la finitud. Pero esto implica, al mismo tiempo, la imposibilidad de formular el Misterio revelado y la necesidad de hacerlo por el contenido mismo del mensaje. En efecto, su novedad es absoluta, ya que se trata de acontecimientos inéditos que responden a la expectativa y a la sed de infinito de todo ser humano, en espera de la salvación. Pero todos los conceptos y términos que pueden usarse para expresar esta novedad se han desarrollado en el nivel de la creación, en la esfera finita y temporal. Tenemos, pues, una discordancia entre forma y contenido que hace de la teología negativa un elemento característico de los primeros intentos de

¹² Sozomenus, *Historia Ecclesiastica* IV, 15.2 et Hilaire de Poitiers, *De synodis*, 81. Ver también: P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III*, Institutum Patristicum Augustinianum ("Studia Ephemerides Augustinianum", 87), Rome 2000.

los Padres. Estos, de hecho, se inspiraron en la misma literatura sapiencial que, a nivel escriturístico, revela la conciencia adquirida por Israel del exceso del Creador en relación con las posibilidades de control lingüístico. Lo que dio sentido a las formulaciones fue sobre todo la relación personal con Dios mismo y, por tanto, con el pueblo nacido del encuentro con él. Con el Nuevo Testamento esta paradoja gnoseológica se agudiza.

Así, el prólogo del cuarto evangelio, desde el primer versículo, conecta la tradición judía y el contexto helenístico en el que se desarrolla el anuncio. La expresión “En el principio (*archê*) era la Palabra (*logos*)” (Jn 1,1), remite, en efecto, tanto al comienzo del Génesis, donde se cuenta cómo en el principio (*be-reshit*) Dios creó todo por su palabra (*dabar*), como a la búsqueda de la causa última de todo lo que existe –en griego, precisamente *archê*–, a la que se vincula la empresa metafísica encaminada a través de la investigación con la razón –en griego, precisamente *logos*–.

Desde una perspectiva moderna, esta lectura del comienzo del prólogo de Juan puede resultar desconcertante, porque la metafísica a menudo ha sido leída de manera anacrónica como pura especulación académica. Pero nació precisamente para defender la veracidad de las tradiciones religiosas contenidas en los mitos mediante una purificación racional. Platón y Aristóteles fueron hombres piadosos que buscaron el primer principio para poder vivir plenamente su existencia a partir del significado así identificado, cualquiera fuera: la idea de lo Bello-Bueno o el “pensamiento del pensamiento”.

Los primeros Padres de la Iglesia, en particular los apologistas, se inspiraron precisamente en la Escritura para recurrir a la filosofía, inevitable para proclamar el mensaje cristiano a los no creyentes y para defenderse de la persecución. Pero en esta *chrêsis* actuaron con libertad, porque eran conscientes de que ninguna filosofía podía por sí sola servir para expresar plenamente la novedad revelada. El mismo final del Prólogo de Juan lo prueba, porque “a Dios, nadie le ha visto jamás” (Jn 1,18), y sólo a través del Hijo único que se hizo carne podemos conocerlo. Por ejemplo, Justino “corrigió” la visión negativa del mundo material a la que podía inducir la metafísica platónica, recurriendo a una ética estoica más positiva. Pero al mismo tiempo corrigió la concepción material e inmanente de la divinidad, característica de esta tradición, recurriendo al platonismo. El resultado, por supuesto, todavía tiene inconvenientes, pero está legitimado

precisamente por la conciencia declarada de que ningún nombre puede ya expresar a Dios, porque Él es el primero y el absoluto, es decir, no engendrado, de modo que todas las expresiones que se refieren a él, tanto bíblicas como teológicas, se refiere a su acción.¹³

La tensión se refiere, pues, al *Logos*, con su doble referencia al ser y a la acción de Dios. El recurso del filósofo mártir a la distinción estoica entre *logos prophorikós* y *logos endiathetós* (*logos* proferido y *logos* inmanente) tenía de hecho el gran inconveniente de vincular necesariamente la identidad de la segunda persona divina a la creación, como pensamiento de Dios con vistas a su obra. Así como un pintor diseña el cuadro antes de pintarlo y este pensamiento es efectivamente el del autor, así el *Logos* es divino, pero sólo porque el pintor decidió pintarlo.

En la perspectiva del Concilio de Nicea, la tensión que explotará con motivo del *homousios* ya había sido revelada por Justino. En efecto, el Hijo, precisamente porque es generado, está circunscrito y manifestado en la historia. Por eso él es “persona”, mientras que el Padre no lo es.¹⁴ Desde una perspectiva contemporánea, esta afirmación sorprende, porque siglos de pensamiento cristiano han identificado el ser persona con un aspecto positivo. En cambio, en el pensamiento cristiano primitivo esto no era así, porque el concepto de persona implicaba una limitación. En otras palabras, las personas son limitadas precisamente porque tienen un nombre, porque son definibles, mientras que Dios es infinito y, por tanto, no circunscribible. La tensión se mantiene en Alejandría con Clemente, quien afirma que el *Logos* es Hijo según la circunscribibilidad, *kata perigraphên*, es decir, según la posibilidad de expresarse, pero no *kat’ousian*, porque la esencia divina permanece siempre más allá de cualquier posibilidad. de expresión.¹⁵

La tensión entre persona y esencia es obvia, paralela a la que existe entre lo universal y lo concreto. En este contexto, la contribución de Orígenes resultó fundamental. Su genio teológico le permitió establecer una distinción clara y absoluta entre la Trinidad y la creación. El camino recorrido por los alejandrinos

¹³ Justino, *Apologia secunda*, 6, 1,1-2,39.

¹⁴ Cf. Id., *Dialogus com Tryphone*, 127.

¹⁵ Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodotus*, 19,1.

identificaba a las tres personas divinas con la dimensión puramente espiritual, mientras que cada criatura se caracterizaría por un elemento corpóreo, incluso sutil, como en el caso de los ángeles.¹⁶ Así quedó formulada con precisión la diferencia de naturaleza entre el Creador y la criatura. La dificultad, sin embargo, consistía en distinguir al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo dentro de un único espacio ontológico puramente espiritual. Orígenes utilizó un lenguaje participativo, identificando la primera persona divina con el Bien absoluto y los demás atributos divinos. Al mismo tiempo distingue las personas afirmando que el *Logos* participa del Bien y lo transmite al Espíritu. Por eso al Hijo se lo llama *deuteros Theos* y Dios por participación.¹⁷

Los límites de este enfoque pueden estar relacionados con la lectura del vínculo entre el Padre y el Hijo en términos de voluntad, y no en términos de naturaleza. Esta conexión estuvo presente tanto en Justino como en Orígenes y estaría presente en Arrio, quien apeló a la autoridad del alejandrino.¹⁸ Nicea fue en realidad una disputa sobre la exégesis de Orígenes y, en consecuencia, sobre la purificación que necesitaban los términos filosóficos para no desfigurar el Misterio revelado. Pero ese proceso había estado en marcha desde los inicios del pensamiento cristiano.

Por lo tanto, la discusión en el Concilio de Nicea se centró esencialmente en lo que significaba que el *Logos* provenía de Dios, de ahí la preposición griega *ek*. ¿Era una sustancia distinta del Padre, tomada de la nada por su voluntad, con el propósito de la creación? ¿O eran uno y lo mismo, como dice Jesús en Juan 10,30, y su distinción debería situarse a nivel personal? Pero, ¿cómo podemos hablar de la existencia de la persona en el Absoluto?

El caso es que faltan términos para indicar esta distinción, ya que en la experiencia humana una *ousia* siempre coincide con una *hipóstasis*, es decir que el conocimiento de una sustancia siempre depende del conocimiento de una realidad concreta subsistente en la que esa sustancia está dada. No podemos conocer el caballo *tout court*, pero siempre conocemos *un* caballo en concreto. La dificultad terminológica aparece en latín, cuando traducimos *hipóstasis* por

¹⁶ Orígenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 23, 144,6-7 et 146,6-7

¹⁷ Orígenes, *Contra Celsum*, 5, 39 et *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 2.

¹⁸ Arrio, en Atanasio, *De synodis* 15, 3, 25-31.

substantia, lo que corresponde literalmente. La situación se complicaba por el hecho de que otro término que podía significar persona, *prosôpon*, tenía un valor bajo, en el sentido de apariencia o carácter, lo que lo hacía atractivo para los modalistas.

Así, decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres *hipóstasis* puede entenderse en el sentido de tres sustancias diferentes, mientras que decir que son tres *prosôpon* puede entenderse en el sentido de una sola persona con tres manifestaciones distintas. Pero para Orígenes, Atanasio y el Concilio de Nicea, *hipóstasis* y *ousia* eran sinónimos¹⁹, y así se mantuvo durante la primera mitad del siglo IV. Serán entonces los Padres Capadocios, con la fórmula *mia ousia, treis hypostaseis*, quienes decidirán la cuestión, porque el adjetivo numeral diferente impedirá que los dos términos fueran tratados como sinónimos, sino que indicará que los tres son tres hipóstasis distintas, no en el sentido de sustancia, como quería Arrio, y al mismo tiempo que su distinción es real, y no sólo en apariencia, como hubiera querido Sabelio.

Así, la discusión del símbolo en 325 versó esencialmente sobre cómo relacionar *ousia*, *hipóstasis* y el *ek* contenido en la expresión “Dios de Dios”. Curiosamente, Arrio afirmó explícitamente que el *Logos* no podía pertenecer a realidades relativas.²⁰ Eusebio de Cesarea defendió la misma posición.²¹ De hecho, si el Padre y el Hijo son dos sustancias diferentes, como sostenía Arrio, la relación entre ellos es simplemente accidental. Esta misma posición es la que afirma el *Logos* proviene de la voluntad del Padre.

Por eso el Concilio insertó la expresión “de la sustancia del Padre” y, en consecuencia, el *homousios*. Es muy significativo que Atanasio muestre cómo el Hijo es querido por el Padre, pero a su vez quiere al Padre, en una consonancia ontológica radical por la cual los dos son uno en el otro y, por tanto, son una sola voluntad, por tanto, una sola sustancia.²² Más tarde, Gregorio de Nisa dirá explícitamente que el *Logos* pertenece a realidades relativas, enfatizando cómo la revelación hizo que los Padres modificaran puntos centrales de la metafísica

¹⁹ DS 126.

²⁰ Arrio, en Atanasio, *De synodis*, 16,4.

²¹ Eusebio de Cesarea, *De ecclesiastica theologia*, 2, 14, 4,1-5,1.

²² Atanasio, *Orationes contra arrianos*, III, 66,10-13.

griega.²³ En efecto, por primera vez, lo relativo (en griego *schesis*) se reconoce en la única sustancia divina, eterna e infinita, dejando así, en el caso del Dios Trino, de ser un simple accidente.²⁴

Esto correspondía a la conciencia de que nunca antes de la encarnación el hombre había experimentado una generación eterna, es decir, una procesión natural en la que el engendrado no era posterior ni inferior al engendrado. Por el contrario, la Revelación trajo una novedad radical y la terminología tuvo que modificarse en consecuencia.

4. Conclusión: de la *ortopraxis* a la *ortodoxia*

Pero tal cambio requiere un proceso relacional, porque los nuevos significados no pueden confundirse con lo que las palabras dicen sobre la naturaleza cósmica. La identidad misma de Cristo requería mantener unidos lo humano y lo divino, es decir, lo creado y lo eterno. Pero el emperador Constantino no quiso esperar. Los documentos que tenemos muestran que no entendió el alcance del debate.²⁵ Lo que más le importaba era la unidad del imperio, para lo cual confiaba en la contribución de la fe cristiana. Sin embargo, al darle a los obispos un papel político, tuvo que enfrentar una crisis justo después de conceder la libertad religiosa.

Con toda probabilidad, la inclusión del *homousios* fue apoyada por el propio emperador, aconsejado por Osio de Córdoba, porque las resonancias materiales que el aspecto semántico del término tenía a los ojos de Arrio y su pueblo les impidieron aceptar el símbolo.²⁶ Por tanto, la elección fue polarizadora y dialéctica. Este fue el resultado de la búsqueda de la *ortopraxis* por parte del emperador. Pero los acontecimientos posteriores del siglo IV demostraron que la cuestión más profunda e inevitable era la de la *ortodoxia*. La verdadera cuestión, en efecto, se refería a la eternidad de vida que el bautismo comunica

²³ Gregorio de Nisa, *Oratio Catechetica Magna*, 1, 73-77.

²⁴ Cf. G. Maspero, *Relational Being. The Cappadocian Reshaping of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.

²⁵ Constantino *Epistola ad Alexandrum episcopum et Arium presbyterum*, dans Eusèbe de Césarée, *De vita Constantini*, 2, 64-72 (también en Socrates, *Historia Ecclesiastica*, 1,7).

²⁶ Atanasio, *De synodis*, 16,3.

al cristiano. Si el Hijo y el Espíritu no fueran uno con el Padre, habría sido absurda la elección de los mártires de intercambiar los años de su vida terrena para preservar la plenitud de vida otorgada por la fe. Así, durante el siglo IV, el culto a los mártires, la vida religiosa y la liturgia apoyaron la profundización de la fe nicena. El símbolo apenas se volvió a mencionar durante veinte años, pero el trabajo de los Padres y los Concilios posteriores transformaron el símbolo del 325 en la base de la doctrina posterior. Incluso hoy en día, la relación entre sustancia, persona y relación intriga al pensamiento posmoderno.²⁷

Traducción: Andrés F. Di Cío

²⁷ Cf. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, Kösel 1968, 162.