

SAMUEL FERNÁNDEZ*

EUSEBIO DE CESAREA Y LA CONTROVERSIA ARRIANA. UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DEL ESTALLIDO DE LA CRISIS

Fecha de recepción: 16 de noviembre de 2023

Fecha de aceptación: 10 de enero de 2024

RESUMEN: El artículo busca dilucidar el papel que desempeñó Eusebio de Cesarea en la primera fase de la llamada crisis arriana. Con este propósito, se analiza la teología trinitaria de Eusebio y de los dos protagonistas del estallido de la crisis: el artículo examina la enseñanza del obispo de Cesarea antes del inicio de la controversia, luego estudia la teología del presbítero Arrio y la doctrina del obispo Alejandro. El análisis se basa en los escritos auténticos de los autores. De manera particular, se evita atribuir a Arrio las enseñanzas que los resúmenes polémicos asignan a «los arrianos». La última parte del artículo estudia las convergencias y divergencias de estos tres autores. La conclusión propone que la así llamada crisis arriana fue un conflicto entre dos recepciones de la tradición origeniana representadas por Alejandro y Eusebio. Arrio no sería un pensador original, sino un representante radical de una tendencia más amplia. El centro de la discrepancia teológica entre estas dos tendencias sería la coeternidad del Hijo (Alejandro) o su posterioridad

* Pontificia Universidad Católica de Chile: sfernane@uc.cl;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4330-0671>



anterior al tiempo (Eusebio). La interpretación que se propone resuelve ciertos problemas históricos que presenta la historiografía tradicional.

PALABRAS CLAVE: Eusebio de Cesarea; Alejandro de Alejandría; Arrio; arrianismo; teología trinitaria.

***Eusebius of Caesarea and the Arian Controversy.
A New Interpretation of the Outbreak of the Crisis***

ABSTRACT: The article analyzes the role played by Eusebius of Caesarea in the first phase of the so-called Arian crisis. To this end, the Trinitarian theology of Eusebius and the two protagonists of the outbreak of the crisis are analyzed: the article examines the teaching of the bishop of Caesarea before the beginning of the controversy, then studies the theology of the presbyter Arius and the doctrine of the bishop Alexander. The analysis relies on the authentic writings of the authors. In particular, it avoids attributing to Arius the teachings that the polemical summaries assign to "the Arians." The last part of the article studies the convergences and divergences of these three authors. The conclusion proposes that the so-called Arian crisis was a conflict between two receptions of the Origenian tradition; one represented by Alexander and the other by Eusebius. Arius was not an original thinker, but a radical representative of a broader trend. The center of the theological discrepancy between these two tendencies was the coeternity of the Son (Alexander) or his posteriority prior to time (Eusebius). The proposed interpretation solves certain historical problems presented by traditional historiography.

KEY WORDS: Eusebius of Caesarea; Alexander of Alexandria; Arius; Arianism; Trinitarian theology.

La historiografía ha tendido a proteger la memoria de Eusebio de Cesarea¹. Sin embargo, no han faltado voces, antiguas y modernas, que lo han visto como un seguidor de Arrio. De hecho, mientras algunos autores nombran a Eusebio de Cesarea entre los que aceptaron la doctrina de Arrio²; otros han buscado defenderlo de esta acusación³. ¿Qué papel, entonces, desempeñó el obispo de Cesarea en la primera fase de la controversia?

¹ Richard P. C. Hanson. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318 - 381*. Edinburgh: Clark, 1988, 46.

² Joseph Tixeront. *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*. Paris: J. Gabalda, 1928, 28.

³ Colm Luibhéid. *Eusebius of Caesarea and the Arian crisis*. Dublin: Irish Academic Press, 1981, 1-27.

Para responder esta pregunta, conviene comparar la teología de Eusebio con las de los dos protagonistas del inicio de la crisis, a saber, el presbítero Arrio y el obispo Alejandro, ambos de Alejandría. Un error metodológico frecuente ha sido juzgar a los autores anteriores a Nicea con los parámetros que se establecieron en el gran sínodo y que se consolidaron a finales del siglo IV. Para evitar este tipo de lectura anacrónica, se prestará especial atención a la naturaleza y a la cronología de las fuentes.

El valor de las fuentes antiguas es muy irregular. Por ello, para un estudio crítico del inicio de la crisis arriana, es necesario distinguirlas de acuerdo con su naturaleza y su jerarquía. En términos generales, se pueden distinguir tres tipos de fuente:

1) Las *narraciones* son el nivel más inmediato de las obras históricas que describen las polémicas del siglo IV. Son los relatos redactados por los heresiólogos e historiadores cristianos antiguos, de finales del siglo IV e inicios del V, que no participaron directamente en los acontecimientos que narran. Se trata principalmente de Gelasio, Epifanio, Rufino, Sócrates, Sozómeno, Teodoreto, Filostorgio y Sulpicio.

2) El segundo nivel es el de los *testimonios*, que son los relatos de las controversias escritos por los autores que participaron personalmente en los acontecimientos. Se trata principalmente de Eusebio y Atanasio. Dado que estos autores participaron en las controversias, por una parte, son testigos privilegiados, pero, por otra, su compromiso con la controversia los llevó a escribir de manera unilateral.

3) El tercer nivel, al que se consagra el presente artículo, es el de los *documentos* contemporáneos a los hechos, transmitido por los escritores cristianos antiguos. Estos documentos son cartas, credos, cánones, declaraciones teológicas e informes imperiales, contemporáneos a los acontecimientos y relacionados con Nicea. Ellos han sido transmitidos como citas, es decir, se conservan en otras obras (*traditio indirecta*). Los principales autores que transmiten documentos son Eusebio, Atanasio, Hilario, Epifanio y los historiadores cristianos antiguos⁴.

Para realizar esta comparación, no se estudia la teología de estos autores en general, sino que el análisis se centra en los puntos cruciales de

⁴ Cf. Samuel Fernández. "Who Accused Whom of What? The Outbreak of the 'Arian' Controversy". *Journal of Early Christian Studies* 31, n.º 4 (2023): 431-458.

desacuerdo de la controversia, es decir, en la explicación teológica del origen del Hijo de Dios.

1. PREÁMBULO TEOLÓGICO

La crisis arriana no surgió *ex abrupto*, como sugieren los historiadores antiguos, sino que está en estrecha relación con las controversias trinitarias de los siglos anteriores⁵. En términos concretos, las discusiones teológicas del siglo IV están en continuidad con los debates en torno al monarquianismo que surgieron con fuerza entre fines del siglo II e inicios del siglo III. ¿Qué desencadenó esta controversia? Dos factores incidieron en el surgimiento de ella.

En primer lugar, los sistemas gnósticos —al menos según sus adversarios— habían multiplicado los entes divinos (αἰῶνες). Por ello, cristianos antignósticos de diferentes proveniencias culturales miraban con desconfianza cualquier pluralidad de personajes divinos. Así, la reacción antignóstica favoreció la insistencia en la unidad de Dios frente a la multitud de los seres divinos del *plerôma* gnóstico⁶. En segundo lugar, en los siglos I y II, el interlocutor fundamental de la reflexión cristiana fue la fe de Israel. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo II algunos cristianos iniciaron un intenso diálogo con la filosofía. «Existe la tentación —advierte Frede— de pensar que lo que distinguía a los cristianos de los paganos en la antigüedad era que los cristianos, siguiendo a los judíos, creían en un solo Dios, mientras los paganos creían en muchos»⁷. Sin embargo, al interior de las tradiciones filosóficas algunos estudiosos modernos reconocen lo que se ha llamado «el monoteísmo pagano»⁸.

⁵ Para el desarrollo de la teología trinitaria de los siglos II y III, ver Gabino Uríbarri Bilbao. *Monarquía y Trinidad: El concepto teológico «monarquía» en la controversia «monarquiana»*. Madrid: U. P. Comillas, 1996; Emanuela Prinzivalli y Manlio Simonetti. *La teología de los primeros cristianos (siglos I al V)*. Madrid: BAC, 2012, 113-180.

⁶ Ireneo, *haer.* 2,13,8; 2,17,7; 2,28,5-6; Manlio Simonetti. *Studi sulla cristologia del II e III secolo*. Roma: Augustinianum, 1993, 97-105.

⁷ M. Frede. "Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity". En *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, editado por P. Athanassiadi y M. Frede, 41. Oxford: Clarendon Press, 1999.

⁸ Stephen Mitchell y Peter Van Nuffelen (eds.). *One God: Pagan monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Este concepto ha provocado un amplio debate académico que supera los límites de este artículo⁹. Pero, en todo caso, en la filosofía griega se desarrollaron tendencias que afirmaban la existencia de un único Dios, principio y causa de todo. El libro Λ de la *Metafísica* de Aristóteles es un ejemplo de ello¹⁰. Además, muchos filósofos —como los cristianos—, no aceptaban la representación habitual de los dioses tradicionales¹¹. Entonces, el contacto con estas tendencias filosóficas fue un factor que exigió a la teología cristiana una reflexión sobre la unidad de Dios. Según las fuentes, los autores monarquianos razonan sobre la base de silogismos. Un autor anónimo, del siglo II, describe la actividad de los monarquianos:

«Han adulterado sin escrúpulo las divinas Escrituras y han violado la regla de la fe primitiva; y han desconocido a Cristo por no investigar qué dicen las divinas Escrituras, en vez de andar trabajosamente ejercitándose en encontrar una figura de silogismo para apuntalar su ateísmo. Porque, si alguien les presenta una sentencia de la Escritura divina, empiezan a discutir qué figura de silogismo se puede hacer, si conexo o disyuntivo»¹².

Este recurso a la dialéctica indica que esta corriente teológica surgió en ambientes afines a la cultura helenística. En este contexto, el desafío de la teología cristiana fue formulado como un problema de lógica: ¿cómo afirmar la divinidad de Cristo sin dañar el monoteísmo? Por primera vez, a gran escala, la teología cristiana debía responder esta pregunta en el marco de la tradición intelectual griega y, por ello, debía elaborar una teología que fuera aceptable para la inteligencia filosófica. Si esta interpretación es correcta, la crisis monarquiana no nació sólo de la confrontación del cristianismo con la teología judía, sino también del encuentro de la reflexión cristiana con el monoteísmo filosófico y sus exigencias. Este nuevo escenario, que se configuró al final del siglo II, impulsó el debate que se conoce como la crisis monarquiana, que debe

⁹ Claudio Moreschini. “Monoteísmo cristiano e monoteísmo platónico nella cultura latina dell’età imperiale”. En *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörrie*, editado por Horst-Dieter Blume, 133-161. Münster: Aschendorff 1983; Stephen Mitchell y Peter Van Nuffelen, eds. *Monotheism between pagans and Christians in Late Antiquity*. Leuven: Peeters 2010.

¹⁰ Urbarri Bilbao, 33-40.

¹¹ Frede, 41-67.

¹² Eusebio, *h.e.* 5.28,13 (Velasco, BAC 612, 343-344). Ver también, Hipólito, *Noët.* 2,3; Novaciano, *Trin.* 30,175.

considerarse como uno de los antecedentes teológicos cruciales de la controversia arriana.

La controversia monarquiana giró en torno a la relación entre el Señor Jesús y Dios Padre. Otros dos problemas se abordaron de manera subordinada, tales como la identidad del Espíritu Santo y la vinculación entre la humanidad y la divinidad en Cristo. El Espíritu Santo estuvo presente en el culto y en la vida cristiana desde el inicio, no así en la reflexión teórica. En algunas teologías monarquianas el Espíritu fue identificado con la única divinidad del Padre y el Hijo, pero no fue el objeto directo de la especulación teológica. En cambio, las variadas soluciones al problema de la monarquía divina sugerían diferentes modos de comprender la relación entre la humanidad y la divinidad de Cristo. En otras palabras, los distintos modelos trinitarios dieron como resultado diferentes modelos cristológicos.

Para dilucidar la relación entre el Padre y el Hijo, los autores cristianos reflexionaron acerca del origen del Hijo de Dios. Según Orígenes, en la primera mitad del siglo III, la regla de fe exigía profesar que «el Hijo nació del Padre antes de toda creación»¹³. Con este punto de partida, era necesario dilucidar teológicamente *de qué manera* el Hijo proviene del Padre antes de toda creación. Esta pregunta planteó otras cuestiones particulares, que estaban vinculadas a la reflexión de algunos pasajes bíblicos: ¿El Logos es una facultad divina o un ser subsistente? ¿Puede ser divina una realidad originada? Si el Hijo deriva del Padre, ¿es un ser mutable o inmutable? ¿En qué «momento» habría que situar el origen del Hijo, al inicio de la creación, *ante tempora* o *ab aeterno*? ¿Qué valor tiene la teología de los dos estadios del Logos? ¿El Hijo, proviene del ser de Dios, de la voluntad divina, del *logos* interno de Dios o de la nada? ¿En qué sentido el Hijo y el Padre son uno? ¿Qué verbos son adecuados para describir el origen del Hijo? ¿Qué metáforas expresan la divinidad y la subsistencia del Hijo? ¿Qué relación hay entre el Hijo y la creación? ¿Surgió el Hijo en función de la obra de la creación? Además, se discutió el carácter correlativo del Padre y el Hijo y la libertad o necesidad de Dios para generar al Hijo y para crear el mundo, para nombrar las principales preguntas. Muchos versículos bíblicos aparecen como apoyo en las discusiones, sin embargo, sólo unos pocos fueron responsables de

¹³ Orígenes, *princ.* 1, praef. 4: «quia Christus Iesus, ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex patre est» (Fernández: FuP 27, 122).

configurar las diferentes teologías. Los principales son, Jn 1,1; Pr 8,22-25; Jn 1,18; Col 1,15 y Jn 10,30.

2. LA TEOLOGÍA DE EUSEBIO DE CESAREA

El apartado anterior ayuda a contextualizar la actividad teológica de Eusebio de Cesarea¹⁴. La *Demonstratio evangelica*, escrita entre el 313 y el 317, permite reconstruir la teología trinitaria que Eusebio profesaba antes del inicio de la crisis arriana¹⁵. Esta obra muestra que Eusebio elaboró su teología trinitaria independientemente de la crisis arriana, es decir, su teología no se configuró para responder al conflicto entre Alejandro y Arrio, como es posible que sucediera con otros autores¹⁶. Por consiguiente, la pregunta si acaso y en qué medida Eusebio puede ser llamado «arriano» está mal planteada¹⁷.

Para explicar teológicamente el origen del Hijo, Eusebio utilizó varias metáforas que ya eran tradicionales: el rayo que proviene de la luz, la imagen que proviene del modelo, el perfume de la mirra y el hijo que proviene del padre. Cada una de estas metáforas tiene un

¹⁴ Sobre la teología de Eusebio, ver Raffaello Farina. *L'impero e l'imperatore Cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*. Zurich: Pas Verlag, 1966, 36-69; Manlio Simonetti. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1975, 60-66; Luibhéid, 28-41; Hanson 1988, 46-59; Holger Strutwolf. *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea: eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 129-194; Paolo Carrara, ed. *Eusebio di Cesarea, Dimostrazione evangelica*. Roma: Paoline, 2000, 83-93; Rowan Williams. *Arius: Heresy and Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001, 171-174; Michel Fédou. *La voie du Christ II*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013, 100-114; Adam R. Renberg. *The Son Is Truly Son: The Trinitarian and Christological Theology of Eusebius of Caesarea*. Turnhout: Brepols, 2021, 42-60.

¹⁵ Cf. Sébastien Morlet. *La démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée: étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes-Brepols, 2009, 80-94.

¹⁶ Simonetti, 64: «Il sostanziale accordo della *Demonstratio evangelica* e del *De ecclesiastica theologia* sui fondamentali punti trinitari dimostra che l'insorgere della controversia ariana non determinò modificazioni di rilievo nella teologia eusebiana». Desgraciadamente, de Arrio y Alejandro —como de otros autores— no se conservan documentos anteriores al conflicto.

¹⁷ Simonetti, 60-61; Williams, 171.

respaldo bíblico: la metáfora de la luz (φῶς) y el rayo (αὐγή) o resplandor (ἀπαύγασμα) depende de Sb 7,26 y Hb 1,3; el modelo y la imagen (εἰκῶν) se basa en Col 1,15; el perfume (εὐωδία) se apoya en 2Co 2,15 y Ct 1,3; y la comparación del nacimiento humano, que se apoya en Jn 1,18 y en Pr 8,25. Las metáforas cumplen diferentes funciones teológicas y, de acuerdo a los diversos contextos doctrinales, son utilizadas de diferente manera. Para probar la subsistencia del Hijo, contra las teologías monarquianas, Eusebio se valió de algunas de las metáforas:

«El rayo, siendo connatural a la naturaleza de la luz y sustancialmente coexistente (συνπαρῶ) respecto de la luz, no podría existir fuera de aquello en lo cual es. En cambio (δέ), el Logos de Dios existe y subsiste en sí mismo (καθ' ἑαυτὸν οὐσίωται τε καὶ ὑφέστηκεν), y no coexiste con el Padre de manera ingénita (οὐκ ἀγενήτως συνπαρῶγει τῷ πατρὶ), sino que es el único que ha sido generado por el Padre como Unigénito Hijo, antes de todos los siglos»¹⁸.

Entre la descripción del rayo y el origen del Hijo hay un adversativo (δέ). La metáfora, en este caso, es usada con sentido antitético. Contra el uso tradicional de la comparación¹⁹, Eusebio destaca las diferencias entre el origen del rayo y el del Hijo. Mientras el rayo es connatural a la luz, el Hijo ha sido generado y, por ello, «no coexiste con el Padre de manera ingénita». Según el obispo, la auténtica generación excluye la coexistencia ingénita. El rayo no brilla por decisión de la luz, mientras que el Hijo existe por voluntad divina²⁰: el Dios soberano decidió (ἔδόκει) que fuese necesario (δεῖν) que el Unigénito preexistiese a las criaturas²¹, para actuar como instrumento (ὄργανον) de la obra de la creación²². Eusebio mantiene el tradicional vínculo entre el origen del Hijo y el plan divino de la creación²³. Este vínculo implica que el Hijo no coexiste con el Padre, porque el Logos no es una facultad connatural a Dios, sino una realidad subsistente que no es otro principio, es decir, en la nomenclatura de Eusebio, una *ousia* derivada de Dios²⁴.

¹⁸ Eusebio, *d.e.* 5,1,19 (Heikel, GCS 23, 213).

¹⁹ Orígenes, *princ.* 1,2,11; *In Jer. hom.* 9,4.

²⁰ Eusebio, *d.e.* 4,3,7 (Heikel, GCS 23, 153).

²¹ Eusebio, *d.e.* 4,4,1 (Heikel, GCS 23, 154).

²² Eusebio, *d.e.* 4,2,2 (Heikel, GCS 23, 152).

²³ Simonetti, 60-66.

²⁴ Es necesario recordar que sólo a fines del siglo IV se fijó el significado técnico de οὐσία. Eusebio utiliza el término para designar la realidad subsistente. Por ello,

El obispo de Cesarea es consciente de la limitación del lenguaje humano para expresar el origen del Hijo de Dios, en la misma línea que Orígenes²⁵. Por ello, en varias ocasiones cita el versículo de Isaías: «¿Quién explicará su nacimiento?» (53,8)²⁶. Sin embargo, considera que las comparaciones humanas ofrecen cierta utilidad para la comprensión de las realidades divinas. Después de proponer la comparación del perfume, afirma:

«El Hijo generado (γεννητός) no careció de existencia en determinados tiempos (χρόνοι) y después nació en un determinado momento, sino que antes de los tiempos eternos existe y preexiste (πρὸ χρόνων αἰώνιων ὄντα καὶ προόντα)»²⁷.

La regla de fe —como se ha dicho— declaraba que el Hijo era anterior a todos los tiempos (χρόνοι)²⁸. Sin embargo, como el Hijo no es ingénito, sino generado, Eusebio supone una cierta posterioridad atemporal del Hijo respecto del Padre. Para ello, usa la metáfora del rayo y la luz, nuevamente como antítesis:

«El rayo coexiste con la luz (συνυπάρχει τῷ φωτί) porque es algo que forma parte de ella, pues la luz no podría existir sin el rayo [...]. En cambio (δὲ), el Padre preexiste respecto del Hijo (ὁ πατήρ προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ) y existe antes de su nacimiento (καὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ προϋφέστηκεν), dado que [el Padre] es el único ingénito»²⁹.

llama al Hijo «divina y excelente *ousia*», «*ousia* inteligible», imagen «viviente y subsistente en sí», «segunda hipostasis divina», «segunda *ousia*». Cf. Eusebio, *d.e.* 4,6,3; 5,1,4; 5, praef. 1; 5,1,5-6; 5,1,21; 6, pr. 1; G. Christopher Stead. *Divine Substance*. Oxford: Oxford University Press, 1977, 223-266.

²⁵ Orígenes, *princ.* 1,2,4 (Fernández, FuP 27, 177): «Por ello, es inadmisibile e ilícito equiparar a Dios Padre, en la generación de su Hijo Unigénito y en su subsistencia, con uno que genera, ya sea hombre o animal. Pero, por otra parte, es necesario escoger algo que sea digno de Dios (respecto del cual no se puede encontrar ningún término de comparación, no solo entre las cosas, sino también en el pensamiento o en la imaginación), para que el pensamiento humano pueda comprender en qué modo el Dios ingénito llega a ser Padre del Hijo Unigénito.»

²⁶ Eusebio, *d.e.* 3,2,56; 4,3,13; 4,15,53; 5,1,18; 5,1,25.

²⁷ Eusebio, *d.e.* 4,3,13 (Heikel, GCS 23, 154). Eusebio, *d.e.* 4,15,15: «θεὸν ἐκ θεοῦ» (Heikel, GCS 23, 175).

²⁸ Eusebio, *d.e.* 5,1,18: «τὸν υἱὸν ἐξ ἀπειρών αἰώνων μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων αἰώνων ὑποστήναι» (Heikel, GCS 23, 213). Cf. Eusebio, *d.e.* 4,1,3; 4,2,1; 4,5,13; 5, praef. 1; 5,1,6; 5,1,17; 5,1,27-28; 5,2,1.

²⁹ Eusebio, *d.e.* 4,3,5 (Heikel, GCS 23, 153).

Mientras el rayo *co*-existe con la luz, el Padre *pre*-existe respecto del Hijo. La oposición entre ambos verbos es clara: συνυπάρχω / προϋπάρχω. Nuevamente, la metáfora se aplica como antítesis, porque la simultaneidad del rayo respecto de la luz no se verifica entre el Padre y el Hijo. En cambio, esta vez, funciona bien la comparación del nacimiento humano:

«Dado que uno es ingénito y el otro, generado (ὁ μὲν ἀγέννητος ὁ δὲ γεννητός), todos confiesan que el Padre preexiste (προϋπάρχω) respecto del Hijo»³⁰.

Entonces, por una parte, Eusebio profesa que el Hijo es anterior a todos los siglos y, por otra, afirma que es posterior al Padre. Algunos estudiosos encuentran una afirmación de la estricta eternidad del Hijo en el texto en que Eusebio dice que el Hijo «existe continuamente con el Padre como Hijo (καὶ τῷ πατρὶ ὡς υἱὸν διὰ παντὸς συνόντα)»³¹. Sin embargo, el propósito del texto no es afirmar la estricta eternidad del Hijo, sino rechazar la cristología de las dos etapas de Logos. En otras palabras, el pasaje afirma que el Hijo ha existido siempre como Hijo (ὡς υἱὸν); es decir, que no existió *primero* como logos interno y *luego* como Hijo³².

Estas afirmaciones no son contradictorias. La reflexión trinitaria de los siglos II al IV diferenciaba dos conceptos: *ab aeterno*, que indicaba estricta coeternidad con Dios, y *ante tempora*, que implicaba anterioridad a la creación y a los tiempos (χρόνοι). En este contexto, era posible pensar en una posterioridad atemporal, anterior a la creación del tiempo, que no implicaba un intervalo (διάστημα) temporal entre el Padre y el Hijo. Este tipo de reflexión estaba presente en el pensamiento filosófico griego³³. Hilario de Poitiers se lamenta de que no se tenga en cuenta esta distinción: «Escuchan *ante tempora* y suponen que *ante tempora* es lo mismo que siempre»³⁴. En estas coordenadas, Eusebio afirma que

³⁰ Eusebio, *d.e.* 5,1,20 (Heikel, GCS 23, 213).

³¹ Eusebio, *d.e.* 4,3,13 (Heikel, GCS 23, 154).

³² Eusebio, *d.e.* 5,1,20.

³³ Daniel Vázquez. "Before the Creation of Time in Plato's *Timaeus*". En *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, editado por Daniel Vázquez y Alberto Ross, 112. Leiden: Brill, 2022: «When Plato refers to events before the creation of time, he means things that happened before the celestial bodies were created; a time before people could count days or years».

³⁴ *Aux.* 6: «Audiunt *ante tempora*, putant idipsum *ante tempora* esse quod semper est» (PL 10, 613A-B).

el Hijo existe *ante tempora* y, por ello, se diferencia de la creación; pero, porque es generado y no coexiste en Dios de manera ingénita, no existe *ab aeterno*. Sólo así, según el obispo, se podía profesar la existencia de un único principio, es decir, el monoteísmo. En este punto, entonces, Eusebio toma distancia de la teología de Orígenes, que defendía la estricta coeternidad del Hijo respecto del Padre³⁵.

¿De qué manera el Hijo proviene del Padre? La tradición alejandrina afirmaba la simplicidad y la incorporeidad de Dios³⁶. Por lo tanto, la generación del Hijo no podía implicar corte, división, extensión o contracción de la *ousia* de Dios Padre³⁷. Eusebio rechaza varias soluciones: el Hijo «no llegó a la existencia a partir de la *ousia* del Ingénito por una cierta pasión o división (*κατά τι πάθος ἢ διαίρεσιν*), ni tampoco coexistía sin principio (*ἀνάρχως συνυφέστηκεν*) con el Padre»³⁸. Además, excluye una tercera solución que atentaba contra la simplicidad y la inmutabilidad divinas:

«No estaba el Hijo no-generado en el Padre (*ἐν τῷ πατρὶ*), desde la eternidad y los siglos sin principio, como uno en otro (*ὡς ἕτερον ἐν ἐτέρω*), como si [el Hijo] fuera una parte del [Padre], que nació después de haber cambiado y salido fuera»³⁹.

Eusebio rechaza la tradicional cristología de las dos etapas del Logos: el *logos* interno en Dios, *ab aeterno*, y el *Logos* generado, *ante tempora*. El Hijo no estaba en Dios como lo concebido en el vientre de una embarazada (*ὡς τὸ ἐν τῇ κυφορούσῃ κατὰ γαστρὸς κυφορούμενον*)⁴⁰. Según él, esta doctrina implicaría la coexistencia eterna de un *logos* ingénito y, además, supondría cambio en Dios. La oposición de la teología

³⁵ Orígenes, *princ.* 1,2,2 (Fernández: FuP 27, 171): «Por eso nosotros hemos reconocido que siempre Dios es Padre de su Hijo Unigénito, nacido de Él, y que toma de Él aquello que es, pero sin ningún inicio, no solo aquel que se puede distinguir por algunas discontinuidades de los tiempos, ni tampoco aquel que la sola mente, ante sí misma, suele intuir y, por así decirlo, contemplar por medio del intelecto y del alma desnudos. Luego, se debe creer que la Sabiduría es generada fuera de todo inicio que se pueda decir o pensar».

³⁶ Eusebio, *d.e.* 4,1,5; 4,15,16; 5,1,10. Cf. Pui Him Ip. *Origen and the Emergence of Divine Simplicity before Nicaea*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2022.

³⁷ Eusebio, *d.e.* 4,3,13; 5,1,8; 5,1,10.

³⁸ Eusebio, *d.e.* 5,1,20 (Heikel, GCS 23, 213). Cf. Eusebio, *d.e.* 4,3,13

³⁹ Eusebio, *d.e.* 5,1,13 (Heikel, GCS 23, 212).

⁴⁰ Eusebio, *d.e.* 5,1,11 (Heikel, GCS 23, 212).

alejandrina a la cristología de las dos etapas del Logos merecería un estudio especial. Finalmente, critica otra explicación teológica:

«Pero simplemente afirmar que el Hijo llegó a ser de la nada (ἐξ οὐκ ὄντων γενητὸν τὸν υἱὸν) tal como (ὁμοίως) los demás seres que han llegado a ser no carece de peligro (οὐκ ἀκίνδυνον). Pues, una cosa es el nacimiento (γένεσις) del Hijo y otra la creación (δημιουργία) por medio del Hijo»⁴¹.

Eusebio establece una clara diferencia entre el Hijo de Dios y las criaturas. Sin embargo, en términos estrictos, no excluye que el Hijo provenga de la nada; excluye que provenga de la nada *tal como las criaturas*. Una afirmación semejante se encuentra en su carta a Alejandro:

«Tu carta los acusa a ellos como si dijeran: “el Hijo llegó a ser de la nada como uno más entre todos”. Pero ellos mismos publicaron una carta, que elaboraron para ti, en la cual exponiendo su propia fe, con estos mismos términos, profesan: “El Dios de la Ley, de los Profetas y del Nuevo Testamento ha generado al Hijo unigénito antes de los tiempos seculares, por medio del cual, ha hecho los siglos y todas las cosas; generado no en apariencia, sino en verdad, que lo ha hecho subsistir por propia voluntad, inmutable e inalterable, criatura perfecta del Dios, *pero no* como una de las criaturas”»⁴².

Asimismo, en la carta a su Iglesia, en que Eusebio explica las razones que lo llevaron a firmar el credo de Nicea con su anatematismo, afirma:

«Y consideramos el anatematismo publicado por ellos después de la [fórmula] de fe es inofensivo (ἄλυπον)⁴³, pues prohíbe usar términos

⁴¹ Eusebio, *d.e.* 5,1,15 (Heikel, GCS 23, 212). Teogno, a fines del siglo III, reaccionó contra quienes afirmaban que el Hijo era «ἐκ μὴ ὄντων» (*hypot.* Fr. 2: Atanasio, *decr.* 25.3); Emanuela Prinzivalli. “Le metamorfosi della scuola alessandrina da Eracla a Didimo”. En *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition: Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, editado por Lorenzo Perrone, 911-937. Leuven: Peeters, 2003.

⁴² Eusebio, *ep. Alex.* 2. Los documentos relativos a Nicea se citan de acuerdo a Samuel Fernández, ed. *Fontes Nicaenae Synodi: The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304–337)*. Paderborn: Brill-Ferdinand Schöningh, 2024, 12.2. En adelante, FNS.

⁴³ La carta de Eusebio es transmitida por Atanasio (*decr.* 33.1–17), Sócrates (*h.e.* 1.8,35–54) y Teodoreto (*h.e.* 1.12,1–18). En Atanasio y Sócrates se lee ἄλυπον, mientras en Teodoreto se lee δεκτόν.

no escriturísticos, debido a lo cual se produce casi toda confusión y desorden en la Iglesia. Pues ninguna Escritura divinamente inspirada ha usado la [frase] de “de la nada”, “hubo cuando no existía”, ni las demás frases, no pareció razonable decir o enseñar estas cosas»⁴⁴.

En términos estrictos, Eusebio no rechaza de manera directa la doctrina que enseña que el Hijo es «de la nada». Más bien, declara que es ilegítimo afirmar cualquier doctrina que no esté respaldada por la Escritura, entre las que cuenta esta tesis de Arrio. De hecho, el obispo está convencido de la incapacidad humana de describir el origen del Hijo⁴⁵, de acuerdo con el versículo de Isaías: «¿Quién explicará su nacimiento?» (Is 53,8). En la misma carta a su iglesia, Eusebio tampoco rechaza nítidamente la posterioridad del Hijo que había afirmado antes del inicio de la controversia⁴⁶.

La *Demonstratio evangelica*, entonces, permite reconstruir algunos elementos de la teología propia de Eusebio, antes del estallido de la crisis arriana. Ella contiene importantes elementos que estuvieron en el centro de la discusión a partir del choque entre Alejandro y Arrio. En síntesis, según el obispo de Cesarea, el Hijo es un ser subsistente, *anterior* a la creación y, a la vez, *posterior* al Padre, porque es generado y no coexiste sin principio con el Padre de manera ingénita. El Hijo no nace por corte, división, extensión o contracción, tampoco coexistía en el Padre, como uno en otro. Finalmente, Eusebio dice que afirmar que el Hijo proviene de la nada, como las criaturas, no carece de peligro.

3. LA TEOLOGÍA DE ARRIO

Las cartas de Arrio son la fuente principal y más segura para conocer su propia teología. En cambio, los fragmentos de la *Talia* son poco

⁴⁴ Eusebio, *ep. Caes.* 15 (FNS 37.15).

⁴⁵ Cf. Hanson, 50: «On the subject of the generation of the Son Eusebius is firmly agnostic, or rather apophatic. Nobody can know how the Son is generated».

⁴⁶ Eusebio, *ep. Caes.* 16 (FNS 37.16): «Además, no pareció absurdo anatematizar aquello de que “antes de ser generado no existía”, pues todos proclaman que el Hijo de Dios existe antes de su nacimiento según la carne». Eusebio elude el centro del problema y, a continuación, yuxtapone unas palabras de Constantino sobre las que él no se pronuncia.

fiables porque su transmisión presenta graves problemas críticos⁴⁷. Mucho menos confiables son los resúmenes polémicos de Alejandro y Atanasio que exponen la doctrina «arriana». No es necesario acusar a Alejandro de deshonestidad, como hacen algunos autores⁴⁸, sino que se debe tomar en consideración que, según sus propios autores, los resúmenes no se proponen exponer la enseñanza personal de Arrio, sino la doctrina de «ellos», es decir, de aquéllos que están vinculados o asociados con Arrio. Por lo anterior, es imperativo distinguir claramente entre la teología de Arrio y la doctrina «arriana» que engloba las afirmaciones de otros autores asociados con Arrio que profesaban doctrinas que no necesariamente eran compatibles entre ellas y con las del presbítero alejandrino. De hecho, los resúmenes polémicos presentan declaraciones teológicas que se pueden clasificar en dos grupos: las afirmaciones que presentan al Hijo de Dios como una criatura única, diferente de las demás, y aquéllas que sostienen que el Hijo de Dios es una criatura tal como las demás. Ambas series son incompatibles y sólo la primera corresponde a la enseñanza de Arrio, tal como se puede comprobar a partir de sus cartas auténticas⁴⁹.

Se conservan dos cartas de Arrio que son anteriores al sínodo de Nicea. A pesar de que los destinatarios de las cartas son Eusebio de Nicomedia —un aliado— y Alejandro de Alejandría —un adversario—, ambos documentos contienen una doctrina coherente. Con mucha claridad, Arrio presenta las soluciones teológicas que él rechaza:

«El Hijo no es ingénito (ἀγέννητος), ni, en ningún sentido, parte del Ingénito, ni proviene de un cierto sustrato (ὑποκείμενος)»⁵⁰.

⁴⁷ G. Christopher Stead. "The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius". *The Journal of Theological Studies* 29 (1978): 20-52; M. L. West. "The Metre of Arius' Thalia". *The Journal of Theological Studies* 33 (1982): 98-105; B. M. Palumbo Stracca. "Metro ionico per l'eresia di Arrio". *Orpheus* 11 (1990): 65-83; A. Pardini. "Citazioni letterali dalla 'ΘΑΛΕΙΑ' in Atanasio, Ar. I,5-6". *Orpheus* 12 (1991): 411-428; Alberto Camplani. "Studi atanasiani: Gli Athanasius Werke, le ricerche sulla *Thalia* e nuovi sussidi bibliografici". *Adamantius* 7 (2001): 115-130.

⁴⁸ Barnes, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981, 203: «This report of Arius' teachings may be tendentious and designed to horrify rather than to inform». Ver también Hanson, 139.

⁴⁹ Cf. Fernández, "Who Accused", 431-458.

⁵⁰ Arrio, *ep. Eus.* 4 (FNS 6.4).

El breve texto transmite tres declaraciones: el presbítero afirma que sólo Dios Padre es ingénito y rechaza que el Hijo provenga de una materia increada. La segunda afirmación es más compleja porque, según él, tiene variantes (τρόποι). En la carta a Alejandro, afirma:

«No como dictaminó Valentín, que el generado del Padre es una emisión (προβολή); ni como Manes que propuso que el generado es una parte *homousios* del Padre; ni como Sabelio que, dividiendo la mónada, la llamó Hijo-Padre (υιο-πατήρ); ni como Hieracas, antorcha de antorcha o como lámpara que se duplica; ni que existiendo primero (πρότερον), luego fue generado o recreado como Hijo (ὑστερον γεννηθέντα ἢ ἐπακτισθέντα εἰς υἰόν)»⁵¹.

En esta carta, Arrio asigna la emisión a Valentín⁵²; sin embargo, en la otra, atribuye esta solución a tres obispos que se encuentran en las antípodas del gnosticismo, a saber, Filogonio de Antioquía, Elanico de Trípoli (Siria) y Macario de Jerusalén. No es claro a quién corresponde cada error: «unos llaman “eructo” (ἐρυγή) al Hijo, mientras otros “emisión” (προβολή), y otros “coingénito” (συναγέννητος)»⁵³. Arrio rechaza estas soluciones que, junto con el *homoousios*, según él, indicarían que Dios es corporal y divisible, o bien que el Hijo es ingénito. En síntesis, según Arrio, no hay dos seres ingénitos, el Hijo no se identifica con el Padre, el Hijo no es una parte que se desprende del Padre y, finalmente, el Logos no existió primero en Dios para luego ser generado como Hijo, es decir, rechaza la cristología de las dos etapas del Logos. Es claro lo que Arrio rechaza, pero ¿de qué manera explicaba el origen del Hijo? En su carta a Alejandro expone su profesión de fe:

«[El único Dios] ha generado al Hijo unigénito antes de los tiempos seculares (πρὸ χρόνων αἰωνίων), por medio del cual ha hecho los siglos y todas las cosas; y [lo] ha generado no en apariencia, sino en verdad, pues lo ha hecho subsistir por propia voluntad, inmutable e inalterable (ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος). Criatura perfecta del Dios (κτίσμα τοῦ θεοῦ

⁵¹ Arrio, *ep. Alex.* 3 (FNS 11.3).

⁵² Un texto de Orígenes, muy leído en el siglo IV, rechazaba la προβολή por su connotación materialista, porque implicaba un corte. Cf. Orígenes, *princ.* 4,4,1; A. Orbe. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*. Romae: Apud aedes Universitatis Gregorianae, 1958, 674-678. Este texto de *princ.* 4,4,1 fue citado por Pánfilo, Paulino, Marcelo y Eusebio (Pánfilo, *apol.* 104; Eusebio, *Marcell.*, 1,4,19-20).

⁵³ Arrio, *ep. Eus.* 3 (FNS 6.3).

τέλειον), pero no como una de entre las criaturas; generado (γέννημα), pero no como uno de los seres generados»⁵⁴.

Arrio sitúa el origen del Hijo antes de la creación, afirma que el Hijo proviene de la voluntad de Dios y declara que es «inmutable e inalterable». Los resúmenes polémicos afirman que los «arrianos» dicen que el Hijo es mutable y, efectivamente, algunos autores como Jorge de Laodicea o Atanasio de Anazarbo afirmaron eso⁵⁵, sin embargo, Arrio sostuvo la inmutabilidad del Hijo. La última frase del párrafo citado, «criatura perfecta del Dios, pero no como una de entre las criaturas; generado, pero no como uno de los seres generados», es la clave de interpretación de la enseñanza de Arrio. Ahora bien, ¿en qué se diferencia el Hijo del resto de los seres derivados? Los textos de Arrio señalan tres elementos: a diferencia de las criaturas, el Hijo es anterior al tiempo, es inmutable y es el único que deriva exclusivamente del Padre⁵⁶. El Hijo es anterior a la creación y a los tiempos, sin embargo, es posterior al Padre:

«Antes de haber sido generado, creado, constituido o establecido, no era (οὐκ ἦν), pues no era ingénito»⁵⁷.

Esta frase se opone a la cristología de las dos etapas del Logos, que supone que antes de la generación, había algo ingénito en Dios que llegó a ser el Hijo cuando fue generado, creado, constituido o establecido. Así se comprende mejor la intención de Arrio cuando afirma que el Hijo es «de la nada»⁵⁸, que rechaza la existencia de una realidad ingénita en Dios que «luego» llegó a ser el Hijo. A diferencia de Orígenes, Arrio —como Eusebio— supone que una auténtica generación implica un «antes» y un «después». De este modo, según la lógica de Arrio, si el Hijo, que es posterior al Padre, no es una parte de Él, no proviene de un sustrato externo, ni existía en Dios como *logos* ingénito, entonces Dios causó su existencia

⁵⁴ Arrio, *ep. Alex.* 2 (FNS 11.2).

⁵⁵ Ver Jorge de Laodicea, *ep.* (FNS 19-20); Atanasio de Anazarbo, *ep.* (FNS 21).

⁵⁶ Esta característica se desprende de la carta de Arrio a Alejandro (FNS 11.4), de acuerdo con la tradición manuscrita de Teodoreto.

⁵⁷ Arrio, *ep. Eus.* 4 (FNS 6.4). El texto trata estos verbos como sinónimos.

⁵⁸ Arrio, *ep. Eus.* 5 (FNS 6.5). Orígenes y Teognosto rechazan que el Hijo sea «de la nada»: Orígenes, *princ.* 4.4,1; Teognosto, *hypot.* fr. 2 (apud Atanasio, *decr.* 25.3). Estos testimonios indican que hubo cristianos alejandrinos que sostuvieron esta doctrina.

de la nada, pues el Hijo «no existía (οὐκ ἦν) antes de ser generado»⁵⁹. Si bien no hay textos explícitos, según esta lógica, la existencia del Hijo proviene de la voluntad de Dios; más específicamente, de su voluntad de crear. El Hijo llegó a existir, porque Dios quiso crear el mundo.

Así, los puntos cruciales de la teología de Arrio eran la posterioridad del Hijo respecto del Padre y su consecuente proveniencia de la nada. La primera enseñanza se encuentra de manera explícita en Eusebio antes del inicio de la crisis arriana⁶⁰. En cambio, ambos autores difieren en el segundo punto. Mientras Arrio dice que el Hijo proviene «de la nada», pero no como las demás criaturas⁶¹, Eusebio dice que afirmar que el Hijo llegó a ser de la nada tal como (ὁμοίως) las criaturas no carece de peligro (οὐκ ἀκίνδυνον)⁶². Las posturas teológicas de Arrio y Eusebio sin duda difieren en este punto, sin embargo, ellas no son estrictamente excluyentes.

4. LA TEOLOGÍA DE ALEJANDRO

No se conserva ningún escrito de Alejandro que sea anterior al estallido de la crisis arriana. El documento central para reconstruir su enseñanza es su amplia carta a su colega de Bizancio. Su tema central es el origen del Hijo de Dios. En ella, Alejandro defiende su fe, describe las soluciones teológicas que él rechaza y propone su propia teología. El segundo artículo de su profesión de fe ofrece algunas explicaciones teológicas:

«Y en un solo Señor Jesucristo, unigénito Hijo de Dios, generado no “de la nada”, sino del que es realmente Padre, no por cortes o por emanaciones que dividen, a semejanza de las realidades corporales, como imaginan Sabelio y Valentín, sino de manera inefable e indes-

⁵⁹ Arrio, *ep. Alex.* 4 (FNS 11.4). Dios «precede» al Hijo y «existe antes que él (πρὸ αὐτοῦ ὄν)» (FNS 11.5). Así, «no es eterno ni coeterno, ni coingénito con el Padre»; tampoco tiene el ser «simultáneamente con el Padre, de acuerdo a algunos que hablan de relación» (FNS 11.4).

⁶⁰ Eusebio, *d.e.* 4,3,5; 5,1,20.

⁶¹ Arrio, *ep. Eus.* 5 (FNS 6.5); *ep. Alex.* 2 (FNS 11.2).

⁶² Eusebio, *d.e.* 5,1,15 (Heikel, GCS 23, 212). La *Exposición amplia*, es decir, la fórmula de Antioquía del 344, repite la misma idea: «Porque no es seguro (οὐκ ἀσφαλῆς) decir que el Hijo proviene de la nada» (Atanasio, *syn.* 26,III,1).

criptible, según el dicho que se propuso más arriba: “¿Quién explicará su nacimiento?”» (Is 53,8)⁶³.

Alejandro, tal como Arrio, rechaza que el Hijo provenga de un corte o emanación. Pero, además rechaza la solución de Arrio, es decir, que el Hijo provenga «de la nada»⁶⁴, y repite que el Padre es el único ingénito⁶⁵. Esta insistencia tiene motivos apologeticos, porque Alejandro era acusado de afirmar dos seres ingénitos⁶⁶. De hecho, según los adversarios del obispo, afirmar la estricta coeternidad del Hijo respecto del Padre implicaba declarar su carácter ingénito. De hecho, Arrio no afirmaba: «Hubo un tiempo (χρόνος) en que el Hijo no existía», sino algo más específico: «hubo cuando (ποτεί) el Hijo no existía», porque el presbítero profesaba que el Hijo era posterior a Dios, pero anterior al tiempo. Por ello, Alejandro rechaza de manera específica los términos que usan sus adversarios:

«Si es verdad que “todo ha llegado a ser por medio de él” (Jn 1,3), es evidente también que todo siglo (αἰών), tiempo (χρόνος), intervalo (διάστημα) y “el cuando” (τὸ ποτέ), en el que se encuentra el “no era” (τὸ οὐκ ἦν), “llegó a ser mediante él”»⁶⁷.

El pasaje busca excluir cualquier tipo de posterioridad del Hijo respecto del Padre, aún antes de la creación del tiempo. En esta línea, dice que ni siquiera «un cierto pensamiento del alma es capaz de imaginar» un intervalo (διάστημα) entre el Padre y el Hijo⁶⁸. Para probar la simultaneidad del Padre y el Hijo, recurre a dos argumentos, al carácter correlativo de los nombres y a la metáfora de la luz. Por una parte, el

⁶³ Alejandro, *ep. Alex.* 46 (FNS 8.46).

⁶⁴ Por otra parte, muestra el contraste entre filiación por naturaleza y por adopción (*ep. Alex.* 28-34), destaca la subsistencia del Hijo (*ep. Alex.* 15; 38), su semejanza al Padre (*ep. Alex.* 38-39; 47).

⁶⁵ Alejandro, *ep. Alex.* 44 (FNS 8.44).

⁶⁶ La insistencia en la coeternidad del Padre y el Hijo, al menos, daba la impresión de sustentar la existencia de dos seres eternos e ingénitos. Por ello, Alejandro reacciona: «Pero que ninguno interprete el “siempre” a favor de la suposición de [otro] ingénito, como lo creen quienes tienen los sentidos del alma encallecidos. Pues las expresiones “era”, “eterno” y “antes de los siglos” no equivalen a “ingénito”», Alejandro, *ep. Alex.* 48-49 (FNS 8.48-49).

⁶⁷ Alejandro, *ep. Alex.* 23 (FNS 8.23). Jn 1,3. Alejandro, *ep. Alex.* 22 (FNS 8.22): «El “no era” debe situarse o bien en el tiempo (χρόνος) o en un cierto intervalo del siglo (αἰῶνός τι διαστήματι)».

⁶⁸ Alejandro, *ep. Alex.* 18. Cf. Orígenes, *princ.* 1,2,2.

tradicional argumento del carácter correlativo de los nombres «padre» e «hijo» exige que el Hijo sea eterno para que Dios sea Padre perfecto desde siempre. Por consiguiente, «necesariamente el Padre es eternamente padre»⁶⁹. Este argumento ya estaba presente en Orígenes y Dionisio⁷⁰. Y, por otra parte, recurre a la metáfora de la luz:

«Decir que no existe el “resplandor de la gloria” (Hb 1,3), destruye, al mismo tiempo, también al prototipo, la luz por la cual existe el resplandor»⁷¹.

Alejandro utiliza la metáfora de la luz y el resplandor en el sentido tradicional, para probar la coeternidad del Hijo y el Padre; Eusebio de Cesarea utiliza esta misma metáfora, pero en sentido contrario. En síntesis, Alejandro confronta a Arrio en dos puntos cruciales: rechaza que el Hijo provenga «de la nada», afirmando que proviene del Padre, y niega cualquier posterioridad del Hijo respecto del Padre, asegurando su estricta coeternidad respecto del Padre.

5. EUSEBIO, ARRIO Y ALEJANDRO

Corresponde ahora comparar los autores estudiados. Vale la pena repetir que este trabajo toma en consideración la doctrina de Arrio tal como aparece en sus cartas, y deja de lado los resúmenes polémicos que describen las teologías de los «arrianos». Los tres autores estudiados concuerdan en varios puntos: todos afirman que el Hijo de Dios es divino y es anterior a la creación. Además, declaran que el Hijo no es ingénito, ni una parte de Dios que nace por corte o emanación. En cuanto a las diferencias entre Alejandro y Arrio —dejando a un lado los resúmenes polémicos—, el obispo identifica como heterodoxos dos puntos auténticos de la teología de Arrio:

- El Hijo es posterior al Padre, aún antes de la creación.
- El Hijo proviene «de la nada».

⁶⁹ Alejandro, *ep. Alex.* 26 (FNS 8.26). Ver Peter Widdicombe. *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*. Oxford: Oxford University Press, 2004, 128-144.

⁷⁰ Ver Xavier Morales. *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*. Paris: Institut d'études augustinienes, 2006; Widdicombe 2004, 63-92.

⁷¹ Alejandro, *ep. Alex.* 28 (FNS 8.28).

La posterioridad del Hijo y su proveniencia «de la nada» constituyen la línea divisoria entre la auténtica teología de Arrio y la enseñanza de Alejandro. En ese escenario, ¿dónde se ubica la posición teológica de Eusebio de Cesarea? Como se vio en la primera sección, Eusebio, varios años antes de que comenzara la controversia «arriana» aseguró explícitamente que el Hijo era anterior a la creación, pero posterior al Padre, y declaró que afirmar que el Hijo proviene «de la nada» *como las demás criaturas* no carece de peligro. La divergencia entre Alejandro y Eusebio es evidente. Este contraste permite leer la carta de Arrio al obispo de Nicomedia con una nueva perspectiva:

«[Alejandro nos] ha expulsado de la ciudad como hombres sin Dios, porque no estamos de acuerdo con él, que dice en público: “Siempre Dios, siempre Hijo; simultáneamente Padre, simultáneamente Hijo. El Hijo, ingénitamente, coexiste con Dios (συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ), generado sin cesar, brote ingénito (ἀειγεννής, ἀγεννητογενής). Ni en el pensamiento ni por un cierto instante Dios es anterior al Hijo (προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ). Siempre Dios, siempre Hijo. El Hijo procede de Dios mismo (ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός)”»⁷².

Este párrafo transmite el relato más antiguo del estallido de la crisis que se conserva. Esta narración otorga la iniciativa al obispo y lo muestra defendiendo dos conceptos: 1) la coeternidad del Hijo y el Padre, que destaca con diferentes expresiones, y 2) que el Hijo proviene de Dios, de lo que se deduce que el Hijo no es «de la nada»⁷³. Conviene subrayar que, según este documento, el punto decisivo de la controversia era la confrontación entre la coeternidad y la posterioridad atemporal del Hijo.

Dos documentos antiguos iluminan el contexto institucional de esta discusión. La carta de Constantino afirma que Alejandro interrogaba a los presbíteros en la asamblea⁷⁴. Además, un pasaje de Sócrates, que se

⁷² Arrio, *ep. Eus.* 2 (FNS 6.2).

⁷³ Jorge, presbítero alejandrino, que posteriormente fue obispo de Laodicea afirma: «¿Por qué censuran al papa Alejandro que dice que el Hijo proviene del Padre? Pues, vosotros no temáis decir que también el Hijo proviene de Dios. Pues, si el Apóstol [Pablo] escribió: “Y todo proviene de Dios” (1Co 8,6), y es claro que todo ha sido hecho “de la nada” (2Ma 7,28). También el Hijo es criatura y una de las cosas hechas. Se diría también que el Hijo proviene de Dios del mismo modo que se dice que todas las cosas provienen de Dios», Jorge de Laodicea, *ep. Ar.* 1 (FNS 20.1).

⁷⁴ Constantino, *ep. Alex. Ar.* 6 (FNS 24.6): «He aprendido, pues, dónde reside la raíz de la presente disputa. Pues, cuando tú, Alejandro, preguntabas a los presbíteros

apoya en una fuente anterior, describe al obispo Alejandro exponiendo su teología trinitaria frente a los presbíteros⁷⁵. Ambos testimonios concuerdan. Cabe, entonces, preguntarse, ¿por qué Alejandro interrogaba a los presbíteros?, ¿quería aprender de ellos o buscaba detectar a quienes profesaban una teología que le parecía inaceptable?, ¿qué amenaza quería enfrentar? La escasez de fuentes impide ofrecer respuestas definitivas. Sin embargo, las fuentes muestran con claridad que, en buena medida, el contraste teológico que produjo el choque entre Alejandro y Arrio ya estaba presente, antes del estallido de la crisis, entre las teologías Alejandro y Eusebio, dos de los obispos más influyentes de Oriente.

Por lo anterior, el presente artículo propone que el contraste entre Eusebio y Alejandro desempeñó un papel fundamental en el estallido de la crisis. Por lo tanto, es crucial evaluar las divergencias teológicas entre estas dos prominentes figuras. Los desacuerdos entre ellos giran en torno al origen del Hijo. Eusebio afirma la posterioridad atemporal del Hijo con respecto al Padre, como una consecuencia de la generación; mientras Alejandro declara que ambos son estrictamente simultáneos y, por tanto, coeternos. Este contraste es crucial porque la posterioridad o simultaneidad del Hijo con respecto al Padre fue uno de los puntos críticos que provocó el conflicto entre Alejandro y Arrio. Eusebio afirma que el Hijo no coexiste sin principio (ἀνάρχως) con el Padre⁷⁶; en cambio, Alejandro atribuye al Hijo un nacimiento sin principio (τὴν ἀναρχον... γέννησιν) a partir del Padre⁷⁷. Además, el obispo de Cesarea afirma que el Hijo fue engendrado por voluntad de Dios para ser el instrumento de la creación⁷⁸; mientras que el obispo de Alejandría denuncia esta doctrina como herética⁷⁹. Las últimas dos discrepancias,

qué comprendía cada uno de ellos sobre cierto pasaje de los escritos en la ley, o más bien, sobre un ocioso punto de debate, tú, Arrio, contestaste algo que, en principio, no era conveniente examinar; o que, examinado, era apropiado callar».

⁷⁵ Sócrates, *h.e.* 1,5,1-2: «Y en cierta ocasión, en presencia de los presbíteros y del resto del clero bajo su potestad, teologizaba muy con presunción sobre la Santa Trinidad, con razonamientos filosóficos sobre que en la Trinidad existía una Unidad» (BPα 106, 40, trad. modificada).

⁷⁶ Eusebio, *d.e.* 5.1,20 (GCS 23, 213). Cf. Eusebio, *d.e.* 4.3,13; 5.1,13.

⁷⁷ Alejandro, *ep. Alex.* 52 (FNS 8.52).

⁷⁸ Eusebio, *d.e.* 4.4,1; 4.2,2.

⁷⁹ Alejandro, *ep. encycl.* 9 (FNS 26.9).

en definitiva, dependen de la primera. Finalmente, Eusebio dice que afirmar que el Hijo es «de la nada» como toda criatura no está exento de peligro (οὐκ ἀκίνδυνον)⁸⁰; mientras que Alejandro declara que esta doctrina es blasfema, impía e insensata⁸¹. En cuanto al uso de las metáforas, Alejandro utiliza la metáfora del rayo para explicar el origen del Hijo⁸², mientras el obispo de Cesarea declara que el Hijo no proviene del Padre como el rayo de la luz⁸³. La oposición entre ambas teologías es evidente.

El contraste entre los dos obispos se vuelve más claro si se toma en consideración el resumen que elabora Arrio acerca de la enseñanza de su obispo. Según Eusebio, el Logos «no coexiste en el Padre de manera ingénita (οὐκ ἀγενήτως συνυπάρχει τῷ πατρὶ)»⁸⁴, en cambio, según el resumen de Arrio, Alejandro afirmaba que «el Hijo, ingénitamente, coexiste en Dios (συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ)»⁸⁵. El obispo de Cesarea dice: «el Padre preexiste respecto del Hijo (ὁ πατήρ προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ)»⁸⁶; en cambio, el obispo de Alejandría —según Arrio— declara que «ni en el pensamiento ni por un cierto instante Dios es anterior al Hijo (προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ)»⁸⁷. Estas dos teologías se oponen usando los mismos términos: οὐκ ἀγενήτως / ἀγεννήτως; προϋπάρχει / συνυπάρχει. La oposición estricta y simétrica entre las afirmaciones de estos dos obispos no parece casual.

El resumen de la doctrina de Alejandro elaborado por Arrio es, en términos generales, coherente con las cartas del obispo, sin embargo, no se puede asegurar que Alejandro utilizara cada una de estas expresiones. En todo caso, incluso si el resumen fuera sesgado, el relato expresa que Arrio comprendió el conflicto no como una discrepancia local con su obispo, sino como un contraste entre la enseñanza de Alejandro y la teología representada por Eusebio de Cesarea. Es razonable suponer que el propósito de Arrio era denunciar ante al obispo de Nicomedia que

⁸⁰ Eusebio, *d.e.* 5.1,15.

⁸¹ Alejandro, *ep. Alex.* 19; 26; 44 (FNS 8.19; 26; 44).

⁸² Alejandro, *ep. Alex.* 22; 48 (FNS 8.22; 48); *Alex., fr.* (FNS 10).

⁸³ Eusebio, *d.e.* 4.3,4-5; 5,1,19.

⁸⁴ Eusebio, *d.e.* 4,3,4 (Heikel, GCS 23, 153).

⁸⁵ Arrio, *ep. Eus.* 2 (FNS 6.2).

⁸⁶ Eusebio, *d.e.* 4,3,5 (Heikel, GCS 23, 153).

⁸⁷ Arrio, *ep. Eus.* 2 (FNS 6.2).

Alejandro públicamente condenaba la tradición teológica encabezada por Eusebio de Cesarea.

6. PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN

Después de la comparación de las teologías de estos tres clérigos, corresponde ensayar una propuesta de interpretación. La escasez, la irregularidad y el carácter fragmentario de las fuentes implican que las interpretaciones de este periodo no pueden sino ser hipotéticas. Este carácter hipotético se acentúa cuando se trata de estudiar la actuación de Eusebio de Cesarea en los años que precedieron al concilio de Nicea, porque la fuente principal para conocer este periodo es el propio Eusebio. El caso del concilio de Antioquía del 325 es instructivo: este concilio condenó al Eusebio de Cesarea y, como era esperable, Eusebio no transmitió ninguna noticia acerca de él. Ahora bien, este silencio significó que los historiadores cristianos de los siglos IV y V no transmitieron ninguna noticia acerca de esta asamblea sinodal. Los historiadores desconocieron este concilio hasta 1905, cuando E. Schwartz publicó su carta sinodal, conservada en siríaco⁸⁸. Este ejemplo ilustra hasta qué punto la reconstrucción histórica del periodo inmediatamente anterior a Nicea depende de Eusebio de Cesarea. Por lo anterior, no sorprende que el liderazgo de Eusebio de Cesarea en el grupo derrotado en Nicea no cuente con fuentes explícitas y haya que reconstruirlo sobre la base de afirmaciones indirectas contenidas en las fuentes.

Para evaluar la plausibilidad de una propuesta conviene situarla en un marco más amplio. Es lo que se proponen las siguientes páginas. Desde el siglo III, la tradición teológica de Alejandría se había cultivado también fuera de Egipto. Esta herencia no era un *corpus* doctrinal fijo; algunos elementos del método origeniano, como la multiplicidad de los sentidos de la Escritura o el principio enunciado con la expresión *lector inquirat*, no sólo permitían, sino que favorecían la diversificación de este legado⁸⁹. La fidelidad a Orígenes también consistía en la adhesión a su método de investigación teológica. Respecto del origen del Hijo, había

⁸⁸ Cf. Antioquía (325), *ep. syn.* (FNS 28).

⁸⁹ Cf. Orígenes, *princ.* 1.6,3; 2.3,7; 2.8,4; 3.4,5; 3.6,9; 4.4,8; *in Joh.* 32.305; *in Rom.* 2.7-8; 6.12; Pánfilo, *apol.* 3-7 (Amacker: Sch 464, 36-42).

dicho que los apóstoles transmitieron claramente que «el Hijo nació del Padre antes de la creación»⁹⁰. Este *hecho* formaba parte de la regla de fe, mientras que su explicación teológica quedaba para la investigación de los amantes de la sabiduría⁹¹. Orígenes propuso la generación eterna como su propia explicación teológica, pero no declaró que ella formara parte de la regla de fe o que fuera obligatoria.

En las primeras décadas del siglo IV, la tradición origeniana se había diversificado. Después del martirio de Luciano (310) y de Pánfilo (312), los líderes naturales de la tradición origeniana eran Alejandro, obispo de Alejandría, cuna de Orígenes, y Eusebio, obispo de Cesarea, lugar en que el maestro alejandrino vivió varias décadas. Alejandro defendía la generación eterna, que era la teoría propia de Orígenes⁹². Eusebio afirmaba la posterioridad del Hijo para garantizar la autenticidad de la generación⁹³. Ambos autores podían declarar fidelidad al maestro: el primero, por su fidelidad al contenido de su teología, el último, por la observancia del método origeniano. En este contexto, es razonable suponer que Alejandro consideró que la teología representada por Eusebio era una amenaza, porque la coeternidad del Hijo respecto del Padre era una enseñanza obligatoria, que pertenecía a la regla de fe. De este modo, cuando Alejandro reunió a los presbíteros para reflexionar acerca de la Trinidad, y los interrogó para conocer sus opiniones, tenía como propósito contrarrestar la influencia de la corriente teológica que suscribía Eusebio en el seno del clero de Alejandría. Es posible, entonces, que las asambleas en que el obispo interrogaba a los presbíteros bajo su jurisdicción, descritas en la carta de Constantino, hayan buscado identificar a los defensores de la teología que el obispo consideraba inaceptable⁹⁴.

⁹⁰ Orígenes, *princ.* 1, praef. 4.

⁹¹ Orígenes, *princ.* 1, praef. 2-4.

⁹² Algunos textos de Alejandro manifiestan una estrecha dependencia de Orígenes, ver Alejandro, *ep. Alex.* 18 (FNS 8.18) y Orígenes, *princ.* 1.2,2; 1.2,10.

⁹³ Eusebio, *d.e.* 4,3,5; 5,1,20.

⁹⁴ Constantino, indirectamente, describe estas asambleas: «He aprendido, pues, dónde reside la raíz de la presente disputa. Pues, cuando tú, Alejandro, preguntabas a los presbíteros qué comprendía cada uno de ellos sobre cierto pasaje de los escritos en la ley...», Constantino, *ep. Alex. Ar.* 6 (FNS 24.6). Arrio recuerda la enseñanza «expuesta en público» (δημοσίᾳ λέγοντι) de Alejandro, «en medio de la iglesia y en la reunión» (κατὰ μέσσην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐν συνεδρίῳ), Arrio, *ep. Eus.* 2 (FNS 6.2); Arrio, *ep. Alex.* 3-4 (FNS 11.3). Sócrates también refiere estas asambleas «en presencia de los presbíteros y del resto del clero», Sócrates, *h.e.* 1.5,1.

El punto central de la discusión debió ser la coeternidad o posterioridad del Hijo respecto del Padre. De hecho, justo después del resumen de la enseñanza de Alejandro acerca de la coeternidad del Hijo, Arrio le dice al obispo de Nicomedia:

«Y, por lo tanto, Eusebio, tu hermano que está en Cesarea, Teódoto [de Laodicea], Paulino [de Tiro], Atanasio [de Anazarbo], Gregorio [de Beirut], Aecio [de Lidia] y todos los [obispos] orientales, dado que dicen: “Dios existe sin principio, antes que el Hijo (προϋπάρχει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ ἀνάγκως)”, se volvieron anatema»⁹⁵.

El texto demuestra que Arrio estaba al tanto de las opiniones teológicas de obispos de Oriente. De hecho, a continuación, muestra que también conocía las opiniones teológicas de Filogonio de Antioquía, Elanico de Trípoli y Macario de Jerusalén⁹⁶. Esto indica que las ideas teológicas circulaban con cierta fluidez en Oriente. En cuanto a su contenido, la frase citada es una especie de *reductio ad absurdum*. La intención de Arrio es denunciar que, si Alejandro tiene razón acerca de la simultaneidad del Hijo y el Padre, entonces, Eusebio de Cesarea y los obispos orientales serían herejes. No por casualidad, la lista está encabezada por Eusebio. La intención de la carta es denunciar que Alejandro sostiene una teología incompatible con la de Eusebio de Cesarea. Arrio no se presenta a sí mismo como un pensador original, sino como un representante de la amplia tradición de Eusebio de Cesarea. En otras palabras, el mensaje de Arrio es el siguiente: Alejandro me persigue porque sostengo la misma teología que los obispos orientales encabezados por Eusebio.

De hecho, según la *Demonstratio evangelica*, dado que el Padre es ingénito y el Hijo es generado, «todos confiesan que el Padre preexiste (προϋπάρχω) respecto del Hijo»⁹⁷. Y, en su carta a Alejandro, Eusebio repite esta misma doctrina⁹⁸. Es decir, tanto Arrio como el obispo de Cesarea consideran que la posterioridad del Hijo respecto del Padre es una enseñanza necesaria, bien establecida, que se deduce del hecho de que el Hijo no es ingénito como el Padre. Nuevamente, la coeternidad o posterioridad atemporal aparece como la doctrina central que

⁹⁵ Arrio, *ep. Eus.* 3 (FNS 6.3).

⁹⁶ Arrio, *ep. Eus.* 3 (FNS 6.3).

⁹⁷ Eusebio, *d.e.* 5,1,20 (Heikel 1903, GCS 23, 213). Cf. *d.e.* 4,3,5.

⁹⁸ Eusebio, *ep. Alex.* 4 (FNS 11.4).

enfrentaba a ambos grupos. Además, no por casualidad el breve anatematismo de Nicea utiliza dos expresiones para condenar cualquier tipo de posterioridad del Hijo. Si el debate inicial giró en torno a la coeternidad o la posterioridad atemporal del Hijo, la alianza de Alejandro con Eustacio y Marcelo no fue meramente táctica, sino que tuvo un auténtico fundamento doctrinal⁹⁹. Estos tres autores profesaban teologías muy diferentes, pero todos ellos concordaban en afirmar la estricta coeternidad del Logos y Dios¹⁰⁰.

Como se ha dicho, Arrio no se presenta a sí mismo como un teólogo original que entró en conflicto con su obispo, 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. Lo más grave, entonces, no era la discrepancia entre el obispo de Alejandría y uno de sus presbíteros. La gravedad del problema residía en que la enseñanza pública de Alejandro se oponía diametralmente a la teología representada por Eusebio de Cesarea. No es posible descartar otros liderazgos teológicos —la ausencia de pruebas no es prueba de ausencia—¹⁰¹, sin embargo, las fuentes disponibles muestran un claro contraste entre la teología de Alejandro y la de Eusebio, y el obispo de Cesarea contaba con las mejores condiciones como para ejercer un liderazgo teológico en Oriente.

Además, la interpretación que propone este artículo es coherente con los acontecimientos posteriores. Es decir, el protagonismo de Eusebio de Cesarea en el inicio de la controversia concuerda con su condena en Antioquía, pocos meses antes de Nicea, pronunciada por Osio después de su paso por Alejandría; concuerda con el papel que Eusebio desempeñó en el concilio de Nicea, como hemos propuesto en otro artículo¹⁰²; concuerda con el protagonismo del obispo de Cesarea en la reacción antinicensa posterior al gran concilio: Eusebio tuvo una participación destacada en el sínodo que depuso a Eustacio de Antioquía (328), debía

⁹⁹ Acerca de la naturaleza de las alianzas que se enfrentaron en Nicea, ver Sara Parvis. *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345*. Oxford: Oxford University Press 2006, 39-68.

¹⁰⁰ Parvis, 68.

¹⁰¹ Ver L. I. Bonchek. "Absence of evidence is not evidence of absence". *The Journal of Lancaster General Hospital* 11, n.º 3 (2016): 65.

¹⁰² Samuel Fernández. "Eusebio de Cesarea y desarrollo del sínodo de Nicea". *Anuario de Historia de la Iglesia* 32 (2023): 97-122.

presidir el fallido sínodo que iba a juzgar a Atanasio en Cesarea (334), y condujo la condena de Marcelo de Ancira en Constantinopla (336)¹⁰³. Estas acciones posteriores apoyan la hipótesis que sostiene el presente artículo.

Si esta interpretación es correcta, entonces, el conflicto entre Arrio y Alejandro no surgió *ex abrupto*, como repite el relato convencional de los historiadores, sino que surgió de la tensión entre dos versiones contrapuestas de la teología origeniana, sostenidas por dos obispos de gran prestigio en Oriente, Alejandro de Alejandría y Eusebio de Cesarea. El conflicto entre Alejandro y Arrio ni por un instante fue un problema local: tanto la actuación del obispo como la del presbítero se explican mejor si se tiene en cuenta la figura de Eusebio de Cesarea. Alejandro veía en Arrio un representante radical de la corriente teológica encabezada por Eusebio, mientras que Arrio veía en Eusebio el sólido respaldo que le permitía contestar públicamente la enseñanza del obispo de Alejandría.

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 tiempos. Sin duda, esta posterioridad tiene graves consecuencias teológicas, porque implica que la existencia del Hijo depende de la economía de la creación, como afirmaron muchos autores prenicenos¹⁰⁴. Sin embargo, los partidarios de la posteridad atemporal del Hijo jamás se habrían definido a sí mismos como enemigos de la divinidad del Hijo. Si la controversia no enfrentó a partidarios y adversarios de la divinidad del Hijo, sino que discutió su coeternidad o posterioridad atemporal —un punto aún no definido de manera explícita por la regla

¹⁰³ En cuanto a la deposición de Eustacio, ver Sócrates, *h.e.* 1.23,8; 1.24,1; Sozómoeno, *h.e.* 2.18,4; Richard W. Burgess. *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999, 194-195. Sobre el fallido sínodo de Cesarea, Atanasio, *apol. sec.* 65.1; Sárdica, (343), *ep. syn. or.* 7 (Hil., *coll. antiar.* A 4.1,7); Teodoreto, *h.e.* 1.28,2-3; Sozómoeno, *h.e.* 2.25,1; Duane W. H. Arnold. *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1991, 133-142. El protagonismo de Eusebio de Cesarea en la deposición de Marcelo está testificado por Eusebio, *Marcell.* 2.4,29.

¹⁰⁴ Ver Orbe, 745-754.

de fe—, entonces se comprende mejor por qué tantos obispos apoyaron la opción que Nicea condenó. La discusión inicial no giró en torno a un punto ya establecido de forma explícita en la regla de fe, sino que significó un paso adelante en la búsqueda de la doctrina cristiana acerca de Dios¹⁰⁵.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto Fondecyt 1220120 (2022/2024).

REFERENCIAS

- Amacker, R., y É. Junod, eds. *Pamphile et Eusèbe de Césarée Apologie pour Origène*. SCH 464. Paris, 2002.
- Arnold, Duane W. H. *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- Barnes, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- Burgess, Richard W. *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.
- Camplani, Alberto. “Studi atanasiani: Gli *Athanasius Werke*, le ricerche sulla *Thalia* e nuovi sussidi bibliografici”. *Adamantius* 7 (2001): 115-130.
- Carrara, Paolo, ed. *Eusebio di Cesarea, Dimostrazione evangelica*. Roma: Paoline, 2000.
- Farina, Raffaello. *L'impero e l'imperatore Cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*. Zurich: Pas Verlag, 1966.
- Fédou, Michel. *La voie du christ II*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013.
- Fernández, Samuel, ed. *Orígenes, Sobre los principios*. 2.^a ed. FuP 27. Madrid: Ciudad Nueva, 2019.

¹⁰⁵ Un aspecto central de este paso adelante en la clarificación de la enseñanza cristiana es descrito por Orbe. La voluntad libre de Dios como determinante última del nacimiento perfecto del Hijo —que se volvió inaceptable después de Nicea— en el periodo anterior era aceptada por los autores eclesiásticos, ver Orbe, 753. Se alude al título de la monografía de Richard P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*.

- Fernández, Samuel. "Who Accused Whom of What? The Outbreak of the 'Arian' Controversy". *Journal of Early Christian Studies* 31, n.º 4 (2023): 431-458. <https://doi.org/10.1353/earl.2023.a915030>
- Fernández, Samuel. "Eusebio de Cesarea y desarrollo del sínodo de Nicea". *Anuario de Historia de la Iglesia* 32 (2023): 97-122. <https://doi.org/10.15581/007.32.012>
- Fernández, Samuel, ed. *Fontes Nicaenae Synodi: The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)*. Paderborn: Brill-Schöningh, 2024.
- Frede, M. "Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity". En *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, editado por P. Athanassiadi y M. Frede, 41-67. Oxford: Clarendon Press, 1999. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198152521.003.0003>
- Hanson, Richard P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318 - 381*. Edinburgh: Clark, 1988.
- Heikel, Ivar, ed. *Eusebius Werke, Band VI, Die Demonstratio evangelica*. GCS 23. Leipzig, 1913.
- Holl, K., y J. Dummer, eds. *Epiphanius III*. GCS 37. Berlin, 1933/1985.
- Ip, Pui Him. *Origen and the Emergence of Divine Simplicity before Nicaea*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2022.
- Klostermann, E., y G. Ch. Hansen, eds. *Eusebius Werke IV. Contra Marcellum, De ecclesiastica theologia*. GCS 14. Berlin, 1991.
- Luibheid, Colm. *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis*. Dublin: Irish Academic Press, 1981.
- Mitchell, Stephen, y Peter Van Nuffelen, eds. *One God: Pagan monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511730115>
- Morales, Xavier. *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*. Paris : Institut d'études augustiniennes, 2006.
- Moreschini, Claudio. "Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale". En *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörrie*, editado por Horst-Dieter Blume, 133-161. Münster: Aschendorff, 1983.
- Morlet, Sébastien. *La démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée : étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes-Brepols, 2009.
- Opitz, Hans-Georg, ed. *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*. AW III,1,12. Berlín, 1934.

- Orbe, Antonio. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*. Romae: Apud aedes Universitatis Gregoriana, 1958.
- Palumbo Stracca, B. M. "Metro ionico per l'eresia di Ario". *Orpheus* 11 (1990): 65-83.
- Pardini, A. "Citazioni letterali dalla 'ΘΑΛΕΙΑ' in Atanasio, Ar. I,5-6". *Orpheus* 12 (1991): 411-428.
- Parvis, Sara. *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*. Oxford: Oxford University Press, 2006. <https://doi.org/10.1093/0199280134.001.0001>
- Perrone, Lorenzo, Paolo Bernardino, y Diego Marchini. *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition: Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*. Leuven: Leuven University Press, Peeters, 2003.
- Renberg, Adam R. *The Son Is Truly Son: the Trinitarian and Christological Theology of Eusebius of Caesarea*. Turnhout (Belgium): Brepols Publishers, 2021. <https://doi.org/10.1484/M.STT-EB.5.123743>
- Simonetti, Manlio. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1975.
- Spoerl, K. M., y Markus Vinzent, eds. *Eusebius of Caesarea: Against Marcellus and On ecclesiastical theology*. The Fathers of the Church 135. Washington: Catholic University of America Press, 2017. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1zgb068>
- Stead, G. Christopher. *Divine Substance*. Oxford: Oxford University Press, 1977. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198266303.001.0001>
- Stead, G. Christopher. "The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius". *The Journal of Theological Studies* 29 (1978): 20-52. <https://doi.org/10.1093/jts/XXIX.1.20>
- Strutwolf, Holger. *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea: eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. <https://doi.org/10.13109/9783666551802>
- Tixeront, Joseph. *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*. Paris: J. Gabalda, 1928.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *Monarquía y Trinidad: El concepto teológico «monarquía» en la controversia «monarquiana»*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- Vázquez, Daniel. "Before the Creation of Time in Plato's *Timaeus*". En *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, editado por

- Daniel Vázquez y Alberto Ross, 111-133. Leiden: Brill, 2022. https://doi.org/10.1163/9789004504691_006
- West, M. L. "The Metre of Arius' Thalia". *The Journal of Theological Studies* 33 (1982): 98105. <https://doi.org/10.1093/jts/XXXIII.1.98>
- Widdicombe, Peter. *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Williams, Rowan. *Arius: Heresy and Tradition*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001.