

Pero esta mística tiene por delante un desafío enorme. Primero el de su *reconocimiento*. Así como en Puebla en 1979 fue reconocida la religiosidad popular como uno de los valores fundamentales de nuestra tradición cristiana latinoamericana, del mismo modo ahora debería la Iglesia reconocer públicamente esta raigambre mística del catolicismo popular latinoamericano. Esto impulsaría inmediatamente una nueva pastoral en los medios populares acorde con este reconocimiento. Y por allí podría enfrentarse con éxito el segundo desafío que se le presenta a la mística popular, que es el de asumir la *interculturalidad*. La sociedad latinoamericana y también la sociedad mundial avanzan hacia procesos donde el mestizaje cultural se irá incrementando a escala mundial. Esto supone poner en prácticas nuevos lenguajes que permitan una mejor comunicación y acuerdo. La mística popular en este proceso deberá actualizar sus lenguajes y su misma simbólica para ser fiel a su legado. Será una obra humana, pero sobre todo una obra del Espíritu, ligada a la nueva evangelización y cuyo *telos* final tiene que ver con la culminación *crística* de la historia humana.

Aecio de Antioquía y su actuación en el debate trinitario del s. IV El *Syntagmation* traducido y comentado

por José Luis Narvaja S.I.
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

1. Introducción

Este trabajo se propone presentar la figura de Aecio de Antioquía, fundador de la secta neoarriana o anomea, facción radical de la segunda generación del arrianismo.

La escasa documentación que nos ha llegado de Arrio y de sus seguidores nos lleva a prestar especial atención a todo testimonio que pueda echar luz sobre este fenómeno, que ocupó casi un siglo de la actividad eclesial, a su origen y desarrollo.

Además de presentar los testimonios acerca de la actuación de Aecio en la disputa trinitaria, brindaremos, al final, una traducción castellana de lo único que ha llegado a nosotros de sus escritos, el *Pequeño tratado (Syntagmation)*.

2. Aecio de Antioquía, su vida y su acción en la Iglesia del s. IV

2.1. Origen y formación

Aecio nació en Siria alrededor del año 313¹, de una familia curial pobre². Su padre se vio obligado a trabajar como orfebre. Hizo que su hijo estudiara para que pudiera escribir los contratos de su negocio³. Sin embargo, Aecio, movido por su interés dedicó, su tiempo a profundizar los estudios⁴.

Filostorgio nos dice que, después de la muerte de su padre, los

¹ Cf. T. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, The Philadelphia Patristic Foundation, Philadelphia, 1979, p. 61.

² Filostorgio, *Historia ecclesiastica (HE)* III 15; cf. también T. A. Kopecek, *A History...*, pp. 62-63.

³ Cf. Teodoro de Mopsuestia, *Contra Eunomium*, citado por Nicetas Acominatos, *Thesaurus* V 30 y por Bahadbesabba, *HE* 14 y R. P. Vaggione, *Some neglected fragments of Theodore of Mopsuestia's Contra Eunomium*, en: "Journal of Theological Studies" N. S. 31 (1980), pp. 403-470, aquí pp. 408-413.

⁴ Era una característica de la *clase curial* "la devoción por la educación", a pesar de que pertenecieran al estrato más pobre de esta clase; cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 63.

bienes familiares les fueron confiscados y Aecio se vio obligado a ejercer un oficio⁵. Gregorio de Nisa nos cuenta que Aecio fue primero orfebre⁶, oficio que había aprendido de su padre, y después médico⁷.

Luego de realizar estudios de lógica⁸, Aecio dirigió su interés hacia la teología, según Gregorio de Nisa, porque vio que era más rentable que los oficios que hasta entonces había realizado. También debió influir en su decisión el éxito que tenía en las disputas⁹. Sin embargo, su estudio había comenzado simultáneamente con el ejercicio de los oficios que le servían para mantenerse.

Su primer maestro fue Paulino de Antioquía. En este período de sus primeros estudios teológicos, Aecio se hizo famoso por su capacidad dialéctica. Pero una vez muerto Paulino, sólo seis meses después de haber asumido la sede antioquena, Aecio debió abandonar su ciudad natal, ya que Eulalio, el nuevo obispo, no le demostró ninguna simpatía.

En la primavera del 327 se dirigió a Anazarbo en Cilicia, donde recibió clases de gramática. Sin embargo, su maestro lo despidió debido a que el discípulo se había permitido corregirlo¹⁰; y, entre los años 328 y 329, se pone bajo la tutela de Atanasio de Anazarbo. Atanasio había sido discípulo de Luciano de Antioquía, que gozaba de gran fama y autoridad por su martirio y por su edición corregida del Antiguo y del Nuevo Testamento¹¹. A pesar de las pocas fuentes que nos conservan algunos datos acerca de su vida y de su obra¹², podemos ver que la figura

⁵ Filostorgio, *HE* III 15.

⁶ Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* (CE) I 38-42, ver el comentario de J.-A. Röder, *Gregor von Nyssa. Contra Eunomium I 1-146*, Frankfurt a.M., 1993, pp. 187-192. Según Filostorgio, *HE* III 15, Aecio continuó ejerciendo el oficio de herrero que constituía la base de su economía, salvo en el período que siguió a la muerte de su madre.

⁷ Filostorgio, *HE* III 15, Sozomeno, *Historia ecclesiastica* (HE) III 15 y Gregorio de Nisa, *CE* I 43 coinciden en el hecho que Aecio estudió medicina y la ejerció, según los indicios, en Alejandría (cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 74); acerca de las divergencias en las distintas fuentes, ver J.-A. Röder, *Gregor...*, pp. 192-198.

⁸ Filostorgio, *HE* III 15, dice que Aecio se dedicó "a los estudios de lógica", pero pareciera que más bien se dedicó a la teología ya que, como veremos a continuación, su maestro fue el obispo Paulino de Antioquía; cf. T. A. Kopecek, *A History...*, pp. 63-64.

⁹ Gregorio de Nisa, *CE* I 44-45.

¹⁰ Filostorgio, *HE* III 15; cf. T. A. Kopecek, *A History...*, pp. 66-67.

¹¹ Cf. G. Bardy, *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école*, París, 1936, p. 167.

¹² Cf. G. Bardy, *Recherches...*, pp. 31-32.

de Luciano le daba una gran cohesión al grupo de sus discípulos¹³, quienes permanecieron siempre fieles a su memoria¹⁴. Entre ellos se ofrecían hospitalidad, de la cual gozará también, a partir de este momento, Aecio, a quien no sólo se le ofreció un lugar donde residir, sino también se lo instruyó en las enseñanzas de Luciano¹⁵. El ingreso de Aecio dentro de las líneas de los "colucianistas", es decir, de los discípulos de Luciano, será de gran importancia.

En este momento, estamos en el año 328, Arrio es llamado por Constantino del exilio y comienza el proceso de su reconciliación con la gran Iglesia y su rehabilitación. Este hecho, que exigió de parte de Arrio un abandono, aunque más no fuera parcial, de su doctrina, disgustó a Aecio y produjo el comienzo de una división dentro del seno del arrianismo entre los que seguían la figura de Arrio, aún después de las concesiones, y quienes se mantuvieron en una línea radical del arrianismo. En las filas de este segundo grupo se enroló Aecio y a ellas seguramente también pertenecía su maestro Atanasio¹⁶.

Con Atanasio, Aecio terminó el estudio exegético que había comenzado con Paulino¹⁷. Aparentemente, la especialidad de Atanasio de Anazarbo eran los Evangelios; por lo tanto, una vez concluida esta parte del aprendizaje, Aecio se dirigió a Tarso para continuar su estudio teológico. Allí, otro lucianista, Antonio, lo introdujo en el estudio de Pablo. Pero Antonio, al ser nombrado obispo, no pudo dedicarle tiempo a su discípulo y Aecio partió nuevamente para continuar sus estudios con Leoncio de Antioquía. De esta manera, en el año 330 Aecio regresó a su patria. Allí completó su formación estudiando los profetas, especialmente Ezequiel¹⁸.

A fines del año 341 o al principio del 342, Aecio debió abandonar nuevamente Antioquía "a causa de la envidia"¹⁹. El motivo pudo haberlo dado la política conciliadora hacia los nicenos, fruto del Concilio de

¹³ Cf. G. Bardy, *Recherches...*, p. 7; ver también pp. 196-197.

¹⁴ Cf. G. Bardy, *Recherches...*, p. 185.

¹⁵ Esto fue lo que sucedió en el caso de Arrio, quien fue recibido por Eusebio de Nicomedia después de haber sido expulsado de Alejandría, cf. G. Bardy, *Recherches...*, p. 196.

¹⁶ Cf. T. A. Kopecek, *A History...*, pp. 68-69; M. Albertz, *Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft*, en: "Theologische Studien und Kritiken", 82 (1909), pp. 205-278, aquí p. 211; y las fuentes Sócrates, *Historia ecclesiastica* (HE) II 35; Sozomeno, *HE* IV 12 y Rufino, *Historia ecclesiastica* I 25.

¹⁷ Atanasio, *De Synodis* 17, nos conserva un ejemplo de la exégesis de Atanasio de Anazarbo, en la que se puede ver el método silogístico que luego caracterizará a Aecio y a Eunomio (cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 69-70).

¹⁸ Cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 70.

¹⁹ Cf. Filostorgio, *HE* III 15.

Antioquía del 341. Aecio regresó a Alejandría y allí consagró su tiempo a dos actividades: por un lado a las disputas teológicas²⁰, y por otro a perfeccionar sus técnicas lógica y dialéctica en la escuela aristotélica²¹. En este tiempo de su permanencia en Alejandría Aecio se dedicó a la medicina, actividad que no le exigió abandonar su interés por la teología y en especial por el arrianismo²².

2.2. Actividad eclesial

Probablemente en el 346, Leoncio de Antioquía le ofreció ordenarlo diácono de la Iglesia Antioquena, por lo que abandonó Alejandría, pero pronto lo reencontraremos allí oponiendo su prédica a la de Atanasio de Alejandría²³. Parte de su tiempo lo consagró también a la enseñanza de la teología.

En Alejandría lo encontró Eunomio entre los años 348-350. Filostorgio nos cuenta que "formaron una alianza, uno enseñando y el otro estudiando las ciencias sagradas"²⁴. Desde este momento Aecio y Eunomio permanecerán unidos casi toda su vida, a excepción de los períodos de exilio.

En el invierno de los años 351-352 encontramos a Aecio en Antioquía, acompañado seguramente por Eunomio en calidad de secretario. Se produjo allí un enfrentamiento entre Aecio, por una parte, y Basilio de Ancira y Eustacio de Sebaste, por otra. No podemos decir si los oponentes llegaron a encontrarse en una disputa teológica como acostumbraba realizar Aecio, o fue un enfrentamiento en el ámbito de política eclesiástica, provocada por el temor de Basilio ante el crecimiento del arrianismo en "Antioquía, Alejandría y Lidia"²⁵. La consecuencia de esta disputa fue la denuncia de Aecio ante Galo, César de Oriente entre

²⁰ Cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 73-74.

²¹ Cf. Sozomeno, *HE* III 15, Sócrates, *HE* II 35; cf. también T. A. Kopecek, *A History...*, p. 74. Dice E. Vandebussche, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunome "le technologue"*, en: "Revue d'Histoire Ecclesiastique" 40 (1944/45), pp. 47-72, que después de que el aristotelismo sistemático desapareció con Alejandro de Afrodisia en la primera mitad del s. III, la filosofía aristotélica no se conservó en estado puro, ni siquiera en las escuelas llamadas aristotélicas como la de Alejandría. Su lógica pasó a los sofistas del s. IV y fue incorporada a la enseñanza de los gramáticos y retóricos (cf. pp. 53-54).

²² Gregorio de Nisa *CE* I 45; cf. J.-A. Röder, *Gregor...*, pp. 197-198.

²³ Cf. Filostorgio, *HE* III 17, y Teodoreto, *Historia ecclesiastica (HE)* II 19; cf. también T. A. Kopecek, *A History...*, pp. 96-102.

²⁴ Cf. Filostorgio, *HE* III 20.

²⁵ Cf. La carta sinodal de Ancira del 358 conservada por Epifanio, *Adversus Haereses (Adv. Haer.)* 73, 2.

los años 351-354. Debido a la defensa de Leoncio, Aecio llegó a la presencia del César quien, después de escucharlo, finalmente lo "consideró un amigo"²⁶. Galo quedó impresionado ante la capacidad intelectual de Aecio y le encomendó visitar a su hermano Juliano, quien en ese entonces estudiaba el platonismo pagano en la Provincia de Asia, bajo la supervisión del filósofo Máximo de Efeso; según Filostorgio, la finalidad de esta visita era hacer que el príncipe volviera a la fe. Aunque Aecio no logró convencerlo, Galo quedó satisfecho de su trabajo y le concedió el cargo de "maestro de estudios sagrados"²⁷.

A pesar de que la muerte del César en el 354 volvió a cerrarle a Aecio las puertas de la corte, este encuentro y la familiaridad que adquirió con Galo y, sobre todo, con el príncipe Juliano, futuro emperador, tuvieron consecuencias muy importantes, de las cuales tendremos ocasión de hablar más adelante.

No volvemos a tener noticias de Aecio ni de Eunomio hasta el año 357. En los años que van desde el 354, cuando Aecio abandona la corte y su función de "maestro de estudios sagrados" hasta el 357 Aecio se dedicó seguramente a la enseñanza, pues Jorge de Laodicea en el 358 se queja de que los discípulos de Aecio han comenzado a acceder a la clerecía²⁸. Estos discípulos eran Leoncio de Trípolis, Teodosio de Filadelfia, Evagrio de Mitelene y Teódulo de Querátepi²⁹. Podemos suponer que hayan estudiado con él durante este período.

2.3. Fundación del partido neoarriano

Jorge de Capadocia había sido nombrado sucesor de Atanasio para la sede de Alejandría por el Sínodo de Antioquía del 347. Sin embargo debió esperar diez años antes de poder ocupar la sede para la que había sido elegido. Entra en Alejandría en febrero del 357. Allí encontramos a Aecio y Eunomio, participando de las discusiones que entonces se mantenían en la ciudad acerca del *homooúsios* y el *homoioúsios*³⁰.

Aecio, Eunomio y Jorge de Capadocia tenían algunos rasgos comunes que los hicieron congeniar: un origen de baja clase social, la devoción por la educación y una gran ambición por abrirse camino en la sociedad; por otra parte Aecio y Jorge compartían también una relación con los príncipes imperiales Juliano y Galo y, por último, Eunomio,

²⁶ Filostorgio, *HE* III 16 y III 27; cf. también Gregorio de Nisa, *CE* I 47 y Sozomeno, *HE* III. Acerca de las diferencias de las fuentes cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 106-111.

²⁷ Cf. Filostorgio, *HE* III 27.

²⁸ Cf. Sozomeno, *HE* IV 13.

²⁹ Cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 114.

³⁰ Cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 137-142.

siendo como Jorge de origen Capadocio, lo había conocido antes de viajar a Alejandría entre los años 348-350. Esto permitió un acercamiento entre los tres y pronto Jorge de Capadocia será ganado para la causa neorriana³¹.

De esta manera, con la incorporación de Jorge de Capadocia, actualmente Jorge de Alejandría, el neorrianismo encuentra abiertas las puertas de la principal sede de Egipto.

Aecio y Eunomio abandonan Alejandría y vuelven a la capital siria al enterarse de la muerte de Leoncio de Antioquía. Allí encuentran a Eudoxio que ocupaba la sede de Leoncio. Las fuentes no están de acuerdo con respecto a la relación entre Aecio y Eudoxio³²; sin embargo Aecio y Eunomio se dedicaron a buscar la conversión de Eudoxio para la causa neorriana, aunque, en un principio, el resultado fue limitado. Filostorgio³³ nos cuenta que Eudoxio estaba dispuesto a aceptar a Eunomio para el diaconado, pero éste no lo aceptó mientras que el obispo no se pronunciara claramente acerca de su posición teológica. Durante los primeros meses del año 358 el éxito obtenido con respecto a la obtención del favor del obispo antioqueno es cada vez mayor. Muchos de los discípulos de Aecio son aceptados en la clerecía antioquena y muchos de sus enemigos son excomulgados³⁴.

Con la incorporación de Eudoxio a la causa neorriana, Aecio y Eunomio tienen el apoyo de las dos sedes más importantes de Oriente: Alejandría y Antioquía.

2.4. El Concilio de Ancira del 358

En este momento en que se afianza el poder del arrianismo, un grupo de arrianos moderados comienza a revisar la doctrina trinitaria y pretende tomar distancia del arrianismo radical.

El primero en reaccionar de esta manera fue Jorge de Laodicea. Los motivos que lo llevaron a reaccionar fueron, sobre todo, la usurpación de Eudoxio de la sede antioquena, sin que los obispos de la provincia hubieran sido consultados, y el renacimiento de la propaganda arriana en Antioquía apoyada por el nuevo obispo. Movido por estos dos sucesos se

³¹ Cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 145-150.

³² Sozomeno, *HE IV* 12 y Teodoreto, *HE II* 23 dicen que Eudoxio compartía las ideas de Aecio, cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 150. Filostorgio, *HE IV* 4 dice que Eudoxio simpatizaba con la posición *homoiousiana*, aunque luego la abandonó, cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 151.

³³ Cf. Filostorgio, *HE IV* 5.

³⁴ Cf. Sozomeno, *HE IV* 13; cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 152.

dirigió a Basilio de Ancira en busca de un aliado³⁵. Basilio acogió la invitación de Jorge de Laodicea a tomar parte en contra de la acción de Aecio y de sus seguidores, aprovechando la ocasión de un concilio regional, que se tuvo en Ancira poco antes de la pascua del año 358³⁶.

Pocos obispos intervinieron en el Concilio³⁷, pero las decisiones que en él se tomaron fueron importantes. Una larga carta sinodal enviada a todos los obispos de la cristiandad³⁸ toma posición tanto frente al monarquianismo sabeliano cuanto frente al arrianismo. Basilio utiliza el término *homoioúsios* para expresar la condición divina del Hijo, pero a la vez la distinción con respecto al Padre.

Por otra parte, la carta sinodal de Ancira nos permite acercarnos al pensamiento neorriano en este período, inmediatamente anterior a la composición del *Syntagmaton* de Aecio (359) y de la *Primera Apología* de Eunomio (360).

Luego de presentar la situación que causa la preocupación del Concilio³⁹, expone la teología *homoiousiana*⁴⁰ y termina con una serie de 19 anatemas dirigidos a la teología neorriana⁴¹.

2.5. El Tercer Concilio de Sirmio del 358

Después del Concilio de Ancira del 358, Basilio y algunos de sus seguidores, Eustacio de Sebaste, Eleusio de Cízico y el presbítero Leoncio, que gozaba de la confianza del emperador, se dirigieron a Sirmio donde estaba la residencia imperial⁴². El emperador comenzó a favorecer a los *homoiousianos*, ya fuera a causa del crecimiento de la influencia neorriana, ya fuera a causa de que Eudoxio había ocupado la sede antioquena sin su consentimiento o bien, como nos informa Filostorgio a causa de la acusación hecha por los *homoiousianos* de que

³⁵ M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum "Agustinianum", Roma, 1975, p. 238; Cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 153.

³⁶ Según el canon 5 de Nicea el concilio regional debía tenerse antes de cuaresma, pero en este caso fue pospuesto, cf. Sozomeno, *HE IV* 13 y M. Simonetti, *La crisi...*, p. 239.

³⁷ Los nombres se encuentran en la firma del escrito sinodal. Jorge de Laodicea pareciera no haber estado presente, posiblemente impedido por el invierno, como muchos otros. Cf. Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, Florencia 1759, T. III p. 287; también Epifanio, *Adv. Haer.* 73, 11.

³⁸ Conservada por Epifanio, *Adv. Haer.* 73, 2-11.

³⁹ Cf. Epifanio, *Adv. Haer.* 73, 2.

⁴⁰ Cf. Epifanio, *Adv. Haer.* 73, 3-9. Cf. M. Simonetti, *La crisi...*, pp. 259-266.

⁴¹ Cf. Epifanio, *Adv. Haer.* 73, 10-11; cf. T. A. Kopecek, *A History...*, pp. 170-171.

⁴² Cf. Sozomeno, *HE IV* 13; cf. M. Simonetti, *La crisi...*, p. 241.

Eudoxio había participado de la conspiración de Galo contra Constancio en el 354⁴³.

Aprovechando el favor imperial⁴⁴, reunieron en Sirmio (358-359), por tercera vez, un pequeño concilio en el que participaron algunos obispos orientales allí presentes y los tres ilíricos filoarrianos Valente, Ursacio y Germinio⁴⁵. Triunfaron las tesis de los *homoiousianos*, que obtuvieron la condena de muchos filoarrianos, entre ellos Eudoxio, quien fue exiliado a Armenia y Aecio quien fue exiliado a Frigia⁴⁶. Filostorgio nos habla de 70 exiliados de entre el partido neoarriano⁴⁷.

Los tres ilíricos firmaron las decisiones del Concilio, que volvió a publicar la fórmula de Antioquía del 341, acompañada de los anatematismos del Concilio de Sirmio del 351 y de una carta, que se ha perdido, sobre el *homoousios* y el *homoiousios*⁴⁸.

2.6. El Credo datado

La situación de la Iglesia y los cambios producidos entre el 357 y el 358 hicieron sentir la necesidad de un concilio ecuménico que restableciera la paz religiosa⁴⁹. Finalmente, después de algunas tensiones y demoras, se convocó el doble Concilio en Rímmini, para Occidente, y en Seleucia, para Oriente.

Como preparación a este doble Concilio se reunieron en Sirmio, en la primavera del 359 algunos obispos orientales con Ursacio y Valente, obispos filoarrianos de Iliria.

El 22 de mayo se publicó una fórmula de fe que debería servir de base a los trabajos de este doble Concilio y que se conoció con el nombre de *Credo datado*⁵⁰.

Es una fórmula lo suficientemente genérica como para permitir adaptarla a las diversas interpretaciones.

Jorge de Capadocia, que no había sido afectado por los reveses de la situación política, se volvió a los obispos de la zona del Danubio que habían debido firmar el credo de Sirmio (357) para hacer frente a los *homoiousianos*, haciendo una alianza en nombre de los exiliados Eudoxio,

⁴³ Cf. Filostorgio, *HE* IV 8.

⁴⁴ Cf. la carta de Constancio a la Iglesia de Antioquía en Sozomeno, *HE* IV 14.

⁴⁵ Cf. Hilario, *De Synodis* 81.

⁴⁶ Cf. Filostorgio, *HE* IV 8; Sozomeno, *HE* IV 13; y M. Simonetti, *La crisi...*, p. 242.

⁴⁷ Cf. Filostorgio, *HE* IV 8.

⁴⁸ La noticia acerca de esta carta la recibimos de Hilario, *De synodis* 81.

⁴⁹ Cf. Sozomeno, *HE* IV 16; Sócrates, *HE* II 37 y Teodoreto, *HE* II 22.

⁵⁰ Cf. Atanasio, *De Synodis* 8 y Sócrates, *HE* II 37.

Aecio y Eunomio⁵¹. A partir de este hecho, los neoarrianos se propusieron alcanzar dos cosas: en primer lugar, rehabilitarse con el emperador; y, en segundo lugar, continuar los contactos con los obispos de la zona del Danubio comenzados por Jorge de Capadocia.

En cuanto a la primera meta, dos antiguos arrianos, Patrófilo de Scythopolis y Narciso de Neronias informaron a Constancio acerca de Basilio, lo que tuvo como consecuencia que los 70 exiliados neoarrianos fueran llamados nuevamente, incluidos Eudoxio, Aecio y Eunomio⁵².

En cuanto al segundo punto, Aecio y Eudoxio se pusieron rápidamente en contacto con los obispos del Danubio. Un factor importante para el éxito de la alianza fue que Acacio de Cesarea decidió unírseles⁵³. De esta manera, la alianza incluía, en Oriente, a los obispos más influyentes de Siria, Palestina y Egipto; y del Occidente, los obispos más influyentes del Danubio. Los *homoiousianos* quedaban encerrados en el centro, aunque no toda la región les pertenecía, ya que allí encontramos algunos obispos pertenecientes al partido neoarriano: Leoncio de Tripolis y Teodosio de Filadelfia, en Lidia y Evagrio de Mitelene y Teódulo de Querátepi, en Asia Menor⁵⁴.

Basilio y Eustacio, temerosos de que la nueva alianza fuera a tener éxito en el concilio, y preocupados de que los obispos de la alianza hubieran encontrado una forma de interpretar el *Credo datado* de acuerdo con la teología neoarriana, escribieron un *Memorandum*⁵⁵ en el que defienden la interpretación *homoiousiana* del *Credo datado* y atacan al neoarrianismo.

Nos interesa especialmente la segunda parte, ya que probablemente es una respuesta a la contestación neoarriana a la carta sinodal de Ancira y nos revela la situación de la teología neoarriana desde mediados del 358 hasta el 359.

2.7. El Concilio de Seleucia

El Concilio de Seleucia de Isauria, en Asia Menor, se inauguró el 27 de septiembre del 359⁵⁶ con la presencia de unos 160 obispos⁵⁷ y duró pocos días. La mayoría antiarrana estaba representada en gran parte

⁵¹ Cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 181.

⁵² Cf. Filostorgio, *HE* IV 10 y T. A. Kopecek, *A History...*, p. 181-182.

⁵³ Cf. Sozomeno, *HE* IV 16 y Filostorgio, *HE* IV 12 y T. A. Kopecek, *A History...*, p. 182.

⁵⁴ Cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 182-183 y Epifanio, *Adv. Haer.* 73, 2.

⁵⁵ Cf. Epifanio, *Adv. Haer.* 73, 12-22.

⁵⁶ La fecha la trae Sócrates, *HE* II 39; Atanasio, *De Synodis* 12, señala como fecha del comienzo del concilio el 14 de septiembre.

⁵⁷ Cf. Atanasio, *De Synodis* 12.

por los *homoiousianos*⁵⁸. La alianza neoarriana estaba representada por Eudoxio de Antioquía, Jorge de Alejandría, Acacio de Cesarea y Uranio de Tiro. A este grupo se unieron Patrófilo de Scytópolis; Leoncio de Trípolis y Teodosio de Filadelfia, de la Lidia; Evagrio de Mitelene y Teódulo de Querátepi, del Asia Menor; y, finalmente, un grupo de obispos egipcios: Segundo de Ptolemaide, Serras de Paretonio, Polydeuces de Libia y Pancracio de Pelusio⁵⁹.

Las discusiones de la primera sesión fueron tan acaloradas que el representante imperial, Leonas, decidió no convocar una segunda sesión para el día siguiente. Las partes aprovecharon el receso para reorganizar sus fuerzas.

Los *homoiousianos*, por una parte, se reunieron a puertas cerradas y firmaron el credo de Antioquía del 341.

Los miembros de la alianza neoarriana, por otra parte, no se quedaron inactivos. Eudoxio y Acacio hicieron público un documento en el que "*confirmaban la diferencia según la esencia*"⁶⁰. La semejanza existente entre el Hijo y el Padre estriba, por el contrario, "*en las obras*".

El documento presenta las características de la esencia divina⁶¹. A partir del análisis de 1Cor 8,6 se afirma la desemejanza de las esencias, mediante un análisis de los términos que se refieren al Padre y al Hijo⁶².

Este documento es interesante porque parte del segundo credo de Antioquía del 341 y hace una interpretación neoarriana del mismo. Y llega a afirmar que el punto central de este credo defiende la teología neoarriana y no la *homoiousiana*. No debemos olvidar que este segundo credo de Antioquía fue compuesto por Luciano, a cuya escuela pertenecía Acacio, y bajo el cual también se amparaban los *homoiousianos*.

En la segunda sesión, el grupo antiarriano pretendió imponer la fórmula de fe de Antioquía del 341, rechazando, después de discusiones acaloradas, una fórmula de compromiso presentada por Acacio de Cesarea⁶³. Sólo 43 obispos firmaron la fórmula presentada por Acacio⁶⁴. Al verla rechazada, sus defensores abandonaron los trabajos del Concilio,

⁵⁸ Cf. Hilario, *Contra Constantium* 12, habla de la presencia de 105 obispos *homoiousianos*; una minoría de obispos de doctrina *homoousiana* provenientes de Egipto, y 19 obispos *anomeos*, quienes se aliaron a una treintena de obispos *homeos*.

⁵⁹ Cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 199; cf. también Atanasio, *De Synodis* 12.

⁶⁰ Cf. Filostorgio, *HE* IV 11.

⁶¹ Atanasio, *Chronicon acephalon (Cron. aceph.)* IV 6.

⁶² Cf. Teodoro, *HE* II 23 y Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto* 2.4.

⁶³ Cf. Epifanio, *Adv. Haer.* 73, 25; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 1897, pp. 206-208.

⁶⁴ Cf. Epifanio, *Adv. Haer.* 73, 26.

que promulgó contra ellos la excomunión y la deposición⁶⁵. La comisión del Concilio que comunicó en octubre sus resultados a Constancio en Constantinopla⁶⁶ tropezó con la hostilidad del emperador que favorecía más bien la fórmula de Acacio⁶⁷. El portavoz del grupo *homoiousiano* fue, en un primer momento, Basilio de Ancira, quien esperaba gozar aún del favor de Constancio; pero éste lo acusó de ser el responsable de la situación en que se encontraba la Iglesia⁶⁸. Eustacio ocupó el puesto de Basilio y acusó a Eudoxio de anomeísmo. Eudoxio, a su vez descargó su culpa en Acacio quien fue sometido a juicio y finalmente exiliado⁶⁹.

Se siguieron largas discusiones, durante las cuales llegó la noticia de que los occidentales, reunidos en Rímmini, se habían plegado a la fórmula de fe sostenida por los filoarrianos y por el emperador, que era del mismo tenor que la de Acacio⁷⁰.

Por eso Constancio impuso la firma de aquella fórmula también a los representantes del Concilio de Seleucia que habían acudido a él, y logró obtenerla después de largas insistencias. De esta manera, a pesar de que la mayor parte de la Iglesia occidental apoyaba el *homoousios* y la mayor parte de la oriental apoyaba el *homoioúsios*, la fórmula *homea* se convierte en la nueva fórmula de la ortodoxia imperial⁷¹.

2.8. El Syntagmation de Acacio

En el mismo año 359 Acacio escribió su *Pequeño tratado (Syntagmation)*. Según T. A. Kopecek, es una respuesta al *De decretis* de Atanasio. Aunque Atanasio no hubiera escrito su obra directamente contra Acacio, sino que más bien enfrentaba puntos centrales del arrianismo, opina Kopecek que fue el impulso que llevó a Acacio a escribir su *Syntagmation*⁷². Acacio dice que con esta obra pretende ofrecer a sus seguidores una serie de argumentos para poder refutar las argumentacio-

⁶⁵ Cf. Atanasio, *De Synodis* 12; Sócrates, *HE* II 40; T. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, London, 1993, pp. 146-148.

⁶⁶ Cf. Sozomeno, *HE* IV 23.

⁶⁷ Cf. Teodoro, *HE* II 23; Sozomeno, *HE* IV 23, Hilario, *Contra Constantium* 15.

⁶⁸ La acusación de Constancio iba dirigida a los sucesos del Tercer Concilio de Sirmio del año 358. Cf. M. Simonetti, *La crisi...*, p. 335.

⁶⁹ Cf. Filostorgio, *HE* V 1-2; cf. M. Simonetti, *La crisi...*, pp. 335-336.

⁷⁰ Cf. Sulpicio Severo, *Chronicorum* II 45.

⁷¹ T. Barnes, *Athanasius...*, p. 148.

⁷² Cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 127.

nes tanto de los paridarios del *homooúsios* como a los del *homoiousios*⁷³.

2.9. Concilio de Constantinopla de diciembre del 359

Debido a que la fórmula de Seleucia había sido firmada sólo por los *homoiousianos* y no por la mayoría de los participantes del Concilio, hecho que exigía una reafirmación conciliar para el Oriente, poco tiempo después de la conclusión del Concilio de Seleucia fue convocado, por orden del emperador Constancio, un nuevo Concilio en Constantinopla, en el que se reunieron "muchos obispos"⁷⁴ representantes de los partidos que se habían enfrentado en Seleucia, es decir, del partido *homoiousiano* y de la alianza neoarriana, entre ellos Aecio y Eunomio; pero también participaron representantes occidentales que habían firmado el *Credo datado* en el Concilio de Rímini⁷⁵.

Filostorgio nos informa que se entabló un debate teológico acerca del *homoiousianismo* y del neoarrianismo. De parte del partido neoarriano tomó la palabra Aecio, secundado por Eunomio. La parte *homoiousiana* fue representada por Basilio de Cesarea, aún diácono⁷⁶. Pero éste, ante la fuerza de la argumentación de Aecio, debió abandonar la discusión⁷⁷.

Filostorgio nos dice que "Aecio fue secundado por Eunomio". Sin embargo, no especifica de qué manera intervino Eunomio en el debate. Lo más probable es que en esta ocasión haya presentado Eunomio su *Primera apología*⁷⁸.

2.10. Concilio de Constantinopla de enero del 360

El debate llevado a cabo por Aecio y Eunomio despertó el interés del emperador, quien, en un primer momento, encomendó a Honorato,

⁷³ Cf. más abajo la introducción al tratado. Cf. L. R. Wickham, *The Syntagmation of Aetius the Anomean*, en: "Journal of Theological Studies", N. S. 19 (1968), pp. 532-569, aquí pp. 535-536.

⁷⁴ Cf. Filostorgio, *HE IV 12*.

⁷⁵ Cf. Teodoreto, *HE II 24*; Filostorgio, *HE IV 12*; Gregorio de Nisa, *CE I 78* y T. A. Kopecek, *A History...*, p. 299.

⁷⁶ Ante el testimonio de Filostorgio, *HE IV 12*, S. Giet, *Saint Basile et le concile de Constantinople de 360*, en: "Journal of Theological Studies", N. S. 6 (1955), pp. 94-99, dice que, en tiempos del concilio, Basilio era sólo un lector (p. 94).

⁷⁷ Cf. Filostorgio, *HE IV 12*; Gregorio de Nisa, *CE I 79* y T. A. Kopecek, *A History...*, pp. 300-301.

⁷⁸ Cf. J. L. Narvaja, *La obra teológica de Eunomio de Cízico. Traducción e introducciones (= La obra teológica...)*, en: *Stromata 60* (2004), pp. 121-190; acerca del problema de la datación de la *Primera Apología*, ver nota 15 en p. 122.

prefecto de Constantinopla, realizar una investigación acerca de los neoarrianos, pero luego se dedicó él mismo a realizarla⁷⁹.

El emperador convocó a los líderes del partido *homoiousiano*: Basilio de Ancira, Eustacio de Sebaste, Silvano de Tarso y Eleusio de Cízico, junto a otros seis⁸⁰; y a Acacio de Cesarea y Eudoxio, como representantes de la alianza neoarriana⁸¹.

Ante la oposición del emperador al partido neoarriano, Acacio no salió en defensa de la alianza y Eudoxio logró que la culpa recayera sobre Aecio quien fue depuesto del diaconado⁸² y exiliado a Frigia⁸³. Sin embargo, debemos dejar en claro que la condena y el exilio de Aecio fueron medidas tomadas contra su persona y no significaron una condena del neoarrianismo. No debemos olvidar las sospechas que podía despertar en el suspicaz emperador la amistad que Aecio había tenido con Galo⁸⁴.

También hubo deposiciones en el partido *homoiousiano*: Basilio de Ancira, Eustacio de Sebaste, Eleusio de Cízico, Silvano de Tarso y Macedonio de Constantinopla, entre otros⁸⁵.

El Concilio publicó una fórmula de fe del mismo tenor que la firmada en Rímini, salvo algunos detalles⁸⁶. La diferencia más importante con respecto a la fórmula de Niké radica en la supresión de la expresión que decía que no se debe predicar *una sola hipóstasis* a propósito de los *prósopa* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De esta manera se proscribió, junto con el término *usía*, también el de *hipóstasis* para las definiciones trinitarias⁸⁷.

El texto del Concilio de Rímini, tal como había sido perfeccionado en Constantinopla, fue enviado a todo el imperio para que fuera

⁷⁹ Cf. Sozomeno, *HE IV 23* y T. A. Kopecek, *A History...*, pp. 346-347.

⁸⁰ Cf. Teodoreto, *HE II 23*.

⁸¹ Cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 347.

⁸² El concilio lo depuso del diaconado y condenó sus escritos. Cf. Filostorgio, *HE IV 12*, Sozomeno *HE IV 23-24*; Teodoreto, *HE II 24*, conserva la carta sinodal dirigida a Jorge de Alejandría, antiguo protector de Aecio.

⁸³ Cf. Teodoreto, *HE II 23* y T. A. Kopecek, *A History...*, pp. 349.

⁸⁴ Cf. M. Albertz, *Zur Geschichte...*, p. 218. Cf. la carta de Silvano a Ursacio, en: Hilario, *Fragmenta historica* 10,1. Veremos a continuación que, a pesar del juego político, Eudoxio apoyará la teología neoarriana de Eunomio.

⁸⁵ Cf. Filostorgio, *HE V 1*; Sozomeno, *HE IV 24-25*; Atanasio, *Cron. aceph.*, IV 5; Sócrates, *HE II 42-43*.

⁸⁶ Cf. Atanasio, *De Synodis* 30; Sócrates, *HE II 41*; cf. A. Hahn, *Bibliothek...*, p. 208.

⁸⁷ Cf. El *Memorandum homoiousiano* a la respuesta neoarriana a la *Carta del Concilio de Ancira* (especialmente, Epifanio, *Adv. Haer.* 73, 16), donde se puede ver que la proscripción del término "*hipóstasis*" golpeaba un punto central de la teología *homoiousiana*.

firmado, bajo pena de exilio⁸⁸. Luego de que los jefes *homoiousianos* fueran exiliados se procedió a reemplazarlos. Eunomio fue elegido obispo de Cízico⁸⁹, ordenado por Eudoxio y Maride⁹⁰; por su parte, Eudoxio logró ser promovido a la sede de Constantinopla⁹¹. Para la sede de Antioquía fue nombrado Melecio, quien poco después fue depuesto, exiliado a Frigia y reemplazado por Euзоio⁹².

Por lo tanto, a principios del 361 encontramos a los jefes del partido neoarriano alejados de la escena y vemos ya un principio de desmembramiento de la alianza formada en Sirmio en el 359. Acacio y Eudoxio fueron culpables del exilio de Aecio en enero del 360 y en enero del 361 Eunomio, rompiendo la alianza con Eudoxio, marchó voluntariamente al exilio.

En el año 361 murió el emperador Constancio. En el lecho de muerte, Constancio nombró a Juliano como su sucesor.

Dentro de la política de Juliano, son particularmente importantes los edictos que, al principio de su gobierno, decretan el regreso de los obispos exiliados⁹³. Aecio fue llamado, en situación de favor especial⁹⁴, por el hecho de haber tenido a su cargo la educación de Juliano durante el tiempo que éste estuvo en Antioquía. Se conserva la carta del emperador a Aecio:

A todos aquellos a quienes el bienaventurado Constancio había exiliado a causa de la demencia de los Galileos, he perdonado indistintamente la pena del exilio. Pero para ti esta amnistía no alcanza, sino que, recordando nuestro antiguo conocimiento y nuestra intimidad, te encomiendo reunirse con nosotros. Te servirás para llegar a mi corte de un coche del correo público y de un caballo de refuerzo⁹⁵.

⁸⁸ Cf. Sócrates, *HE* II 43; Sozomeno, *HE* IV 26; Gregorio de Nisa, *CE* I 111.

⁸⁹ Según T. A. Kopecek, *A History...*, pp. 358, Eudoxio, sintiéndose culpable de haber abandonado a Aecio, consiguió que el emperador concediera a Eunomio la sede vacante de Cízico, cf. Teodoro, *HE* II 25.

⁹⁰ Cf. Filostorgio, *HE* V 3.

⁹¹ Cf. Sócrates, *HE* II 43; Filostorgio, *HE* V 1; Sozomeno, *HE* IV 26.

⁹² Acerca de las causas de la deposición de Melecio, cf. M. Simonetti, *La crisi...*, pp. 344-345; y las fuentes: Epifanio, *Adv. Haer.* 73, 34; Teodoro, *HE* II 27.

⁹³ El decreto del emperador fue publicado en Alejandría el 9 de febrero (Atanasio, *Cron. aceph.* III 20). El emperador permitía a los exiliados volver a sus ciudades pero no ocupar los cargos eclesiásticos. Cf. M. Simonetti, *La crisi...*, p. 355 n. 3.

⁹⁴ Cf. Filostorgio, *HE* VI 7; cf. J. Bidez, *Julian der Abtrünnige*, München, 1940, pp. 101-104.

⁹⁵ Cf. Juliano, *Epistola* 46 (404b-c); Sozomeno, *HE* V 5.

En nombre del conocimiento personal, el emperador le ofrece los servicios del correo imperial para acelerar su regreso y le regala una propiedad en Mitelene de Lesbos⁹⁶. El emperador le da el trato de obispo, mientras que en realidad Aecio sólo era en ese momento diácono.

2.11. *Sínodo de Antioquía*

Eudoxio, quien había quedado sin el apoyo imperial, intentó rehacer su amistad con Aecio y Eunomio, lo que resultaba difícil después de los sucesos del Concilio de Constantinopla del 360 y de las circunstancias que rodearon el abandono de la sede de Cízico por parte de Eunomio.

Tratando de dar un paso atrás, instó a Euзоio a reunir un concilio en el que se absolviera a Aecio de la condena promulgada en Constantinopla.

Euзоio, después de haber dilatado la convocatoria de dicho concilio, reúne finalmente un pequeño sínodo de nueve obispos que levantó la condena que pesaba sobre Aecio. Sin embargo, debido a una persecución sufrida por los cristianos, no pudo dar a conocer los resultados del sínodo⁹⁷. Eudoxio, por su parte, se dispuso a dar un paso más en su política conciliadora, participando de un concilio convocado por Aecio en Constantinopla.

2.12. *Sínodo neoarriano de Constantinopla del 362*

Poco después de haberse reunido con Juliano, Aecio y Eunomio convocaron un sínodo neoarriano en Constantinopla en el que echaron las bases para la formación de una Iglesia independiente. Estaban presentes, además de Eudoxio, "Leoncio de Trípoli, Teódulo de Querátepi, Serra de Paretonio, Teófilo y Heliodoro, de ambas Libias, y todos los que abrazaban la misma opinión y que no habían firmado ni la condena de Aecio ni la carta de Rímini"⁹⁸. El primer acto llevado a cabo por el sínodo fue elevar al episcopado a Aecio y a otros neoarrianos. No tenemos más información acerca del sínodo, ni de la actividad de Aecio y Eunomio durante el reinado de Juliano.

A partir de este sínodo que reunió a todos los obispos simpatizantes del neoarrianismo, comienza una fuerte actividad propagandística, que hará temer a los obispos antiarrianos acerca del desenvolvimiento de los sucesos⁹⁹.

En junio del 363 muere Juliano. Es sucedido por Joviano, quien

⁹⁶ Cf. Filostorgio, *HE* IX 4.

⁹⁷ Cf. Filostorgio, *HE* VII 6.

⁹⁸ Cf. Filostorgio, *HE* VII 6; Cf. M. Albertz, *Zur Geschichte...*, p. 225 y T. A. Kopecek, *A History...*, p. 416.

⁹⁹ Cf. Sozomeno, *HE* VI 26 y M. Albertz, *Zur Geschichte...*, p. 228.

en los pocos meses de su reinado llevó una política de tolerancia. En febrero de 364 Valente lo sucede en la parte oriental del imperio. En el 365 Valente envió al exilio a todos los obispos que habían sido exiliados por Constancio y que habían vuelto a causa del edicto de Juliano¹⁰⁰. Entre estos estaban Aecio y Eunomio. Sin embargo los problemas políticos del imperio impidieron al emperador prestar atención al cumplimiento del decreto y a la política religiosa en general. Uno de los obispos que debió partir para el exilio fue Melecio, por lo que Euzoio quedó con las manos libres en Antioquía. Ya no necesitará del apoyo del grupo neoarriano y, de hecho, comenzará una campaña en contra de la secta¹⁰¹.

Ante los ataques de Eudoxio y Euzoio, que sin embargo quedaron sólo en palabras y no llegaron a ninguna condena del neoarrianismo¹⁰², Aecio y Eunomio prefirieron abandonar Constantinopla, dejando la administración de los asuntos en manos de Florencio. Aecio se retiró a su posesión en Lesbos, que le había sido regalada por Juliano, y Eunomio se retiró a Calcedonia, donde poseía una finca en las afueras de la ciudad. En sus respectivas fincas, Aecio y Eunomio se dedicaron a la "administración de sus posesiones", y desde allí dirigían los destinos del grupo neoarriano¹⁰³.

La campaña contra el usurpador Procopio, entre los años 365 y 366, y la campaña contra los godos, a partir del 367 hasta el 378, concentraron la atención del emperador hasta su muerte, impidiéndole ocuparse de la cuestión religiosa. Estos años fueron de ventaja para los diversos partidos que tuvieron la posibilidad de organizarse. Procopio era pariente de Juliano y, probablemente, conociera a Aecio y Eunomio desde el tiempo en que estos gozaban de la amistad de Galo y del mismo Juliano¹⁰⁴. Los pocos meses en los que Procopio estuvo en el poder son muy importantes para los neoarrianos. Antes de su entrada en Constantinopla, Procopio permaneció oculto en la finca de Eunomio en Calcedonia¹⁰⁵ y luego de haber tomado el poder, Eunomio defendió ante él a algunos de sus amigos¹⁰⁶.

Filostorgio nos relata también que, ocupada Lesbos por el partido

¹⁰⁰ Cf. Atanasio, *Cron. aceph.* V 1-2.

¹⁰¹ Acerca de la predicación de Euzoio contra el neoarrianismo, cf. T. A. Kopecek, *A History...*, p. 423.

¹⁰² Cf. M. Albertz, *Zur Geschichte...*, p. 237.

¹⁰³ Cf. Filostorgio, *HE IX* 4-5; cf. M. Albertz, *Zur Geschichte...*, p. 238. y T. A. Kopecek, *A History...*, pp. 424-425.

¹⁰⁴ Cf. M. Albertz, *Zur Geschichte...*, pp. 241-242.

¹⁰⁵ Cf. Filostorgio, *HE IX* 5, dice que Eunomio no estaba presente en la finca durante el periodo en que Procopio se ocultó allí.

¹⁰⁶ Cf. Filostorgio, *HE IX* 6 y Ammiano Marcelino, *Rerum Gestarum XXVI* 8,11.

de Procopio, Aecio fue acusado de defender a Valente y fue condenado a muerte. Sin embargo, al llegar la noticia a la corte de Procopio, éste envió a un miembro de la corte, un familiar de Hereniano y Geresiano, discípulos de Eunomio, quien hizo retirar la condena.

Durante este período, le fue posible a Aecio abandonar Lesbos y establecerse en Constantinopla con Eunomio y Florencio y allí murió. Filostorgio nos dice que Eunomio organizó un espléndido funeral para su maestro¹⁰⁷.

3. El *Syntagmation*

Esta pequeña obra de Aecio llegó a nosotros gracias a dos autores que la han copiado en sus intentos de combatirla. En primer lugar, la encontramos en el capítulo 76 del *Adversus haereses* de Epifanio de Salamina¹⁰⁸. Una segunda versión de esta obra podemos encontrarla en el segundo *Diálogo acerca de la Trinidad* de Ps.-Atanasio¹⁰⁹.

Distintas ediciones del texto fueron realizadas por K. Holl incluida en la edición de la obra de Epifanio¹¹⁰, por G. Bardy en un artículo que se ocupaba sólo de la obra de Aecio¹¹¹ y por L. R. Wickham en otro artículo centrado también en Aecio¹¹².

3.1. *Esquema*

Introducción

1. Circunstancia: Aecio explica la suerte que ha tocado a su pequeño tratado, cómo ha sido utilizado por sus adversarios y tergiversado por medio de añadidos y omisiones. Ahora lo ha expurgado y lo manda nuevamente a sus seguidores.

2. Finalidad: El tratado sirve para refutar a los que quieren discutir acerca del Dios no-engendrado y engendrado.

3. Método: En breves párrafos expone la solución de las objeciones que le son dirigidas.

¹⁰⁷ Cf. Filostorgio, *HE IX* 6.

¹⁰⁸ PG XLII *Haer.* LXXVI col. 516-640, el *Syntagmation* aparece transcrito dos veces, la primera *in extenso* (col. 533-545) y la segunda vez por capítulos a los que sigue la refutación de Epifanio (col. 545-640).

¹⁰⁹ PG XXVIII col. 1173-1201.

¹¹⁰ K. Holl (ed.), Epiphanius, *Panarion*, G.C.S. vol. iii, pp. 351-360.

¹¹¹ G. BARDY, L'héritage littéraire d'Aetius, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* (RHE) 24, 1928, p. 809-826.

¹¹² Art. Cit., cf. nota 73.

Primera parte: Doctrina de las sustancias

1. Demostración, a partir de la causalidad, de que Dios es no-engendrado por naturaleza (n° 2).
2. Contra el *homooúision* y el *homoioúision*: lo que no tiene una causa no puede ser de la misma sustancia que lo que tiene causa (n° 3), ni se puede comparar con ella (n° 4).
3. La generación no es por división pues esto sería ilógico (n° 5) e impío (n° 6).
4. La simplicidad de Dios impide que haya partes en él:
 - a) no puede haber una parte no-engendada y una engendada (n° 7);
 - b) no puede haber una parte generativa y una parte generable (n° 8a).
5. La inmutabilidad de Dios impide que la sustancia no-engendada se transforme para dar origen a la sustancia engendada (n° 8b).
6. Si la generación del Hijo es comprendida a la manera de la material, se cae en un sinsentido, pues Dios necesitaría de un receptáculo para la semilla (n° 9) o habría que reconocer partes en él (n° 10).
7. El conocimiento que Dios y el Hijo tienen de sus propias esencias confirma que uno es no-engendrado y el otro engendrado.

Segunda parte: Doctrina de los nombres

1. Las expresiones inventadas por el hombre (*kat' epínoian*) no indican nada con respecto a la esencia de Dios (nn° 12-13).
2. "No-engendrado" es el nombre según la esencia (n° 14).
3. El no-engendrado es inmutable por esencia; el engendrado es inmutable por voluntad del que lo engendró (n° 15).
4. Si los nombres son esenciales, no-engendrado se opone a engendrado (16a), si los nombres son *kat' epínoian* ninguno de los dos significa nada lo que es un absurdo (16b) y una impiedad (16c).
5. Si no-engendrado y engendrado son *homooúision* u *homoioúision*, la relación es meramente *kat' epínoian* y contradice la Escritura (n° 17).
6. Sumario: no-engendrado es la esencia de Dios (Primera parte), su distinción y sus atributos no son conceptos *kat' epínoian* (Segunda parte).

Tercera parte: privación - estado - causa

Después de haber demostrado por medio de la doctrina de las sustancias y por la doctrina de los nombres que no-engendrado es un término que se aplica propiamente a Dios, va a dedicar esta Tercera parte de su *Tratado* a cómo se debe entender el término "no-engendrado":

1. Si se comprende como privación (*stéresis*), es decir, como un concepto negativo, podría ser privación del no-ser (pero resulta ilógico) o del ser (resulta impío) (n° 19).

2. También como privación (*stéresis*), puede entenderse como la privación del un estado (*stéresis héxeos*), pero Aecio encuentra ilógico describir a Dios con un estado que no le es propio o como un estado de privación (*steréseos héxis*), pero resulta impío pensar que Dios tenía la generación y luego la perdió (n° 20a).

3. En cambio, el término "engendrado" en cierto sentido puede comprenderse como "estado" ya que el Hijo no es inmutable (n° 20b).

4. "No-engendrado" y "engendrado" no pueden ser simples estados porque las esencias son anteriores a los estados (n° 21a).

5. A partir de la causalidad se puede ver que "engendrado" indica tres cosas: el ser, la causa y el estado; en el caso de "no-engendrado" no se indica ni causa ni estado, por lo tanto sólo el ser (n° 21b).

6. Una esencia que está sujeta al cambio no puede ser igual a la que no lo está (n° 22).

7. Por el concepto de causa prueba que "no-engendrado" no puede ser privación de ser (n° 23).

8. "No-engendrado" no puede significar privación porque implicaría un cambio en Dios (n° 24); y termina siendo un absurdo (n° 25).

9. Si "no-engendrado" es un concepto inventado por el hombre, el nombre es más elevado que la hipóstasis de Dios (n° 26), por lo tanto hay que aceptar que "no-engendrado" revela la hipóstasis y no una causa (nn° 27 y 28).

10. Los atributos del no-engendrado son por sí mismo y no causados por otros, a diferencia de los seres engendrados, cuyos atributos vienen de afuera (n° 29) y cuya permanencia en el ser exige que Dios sea no-engendrado por esencia (n° 30).

Cuarta parte: contra el *homooúision* y el *homoioúision*

1. Dirige dos silogismos contra el *homooúision*.

1.1. En primer lugar, basándose en los silogismos nn° 9 y 4, afirma la imposibilidad lógica del *homooúision* (n° 31).

1.2. Y luego desarrolla el argumento del silogismo n° 11 acerca del conocimiento que engendrado y no-engendrado tienen de sus esencias, el engendrado de su mutabilidad (según lo dicho en el silogismo n° 22) y el no-engendrado, por el contrario, su inmutabilidad y superioridad a toda causa, como ha mostrado en los silogismos nn° 2, 8 (n° 32).

2. Dirige tres silogismos contra el *homoioúision*.

2.1. No puede haber varios no-engendrados que se distingan; por lo tanto, no pueden ser *homoioúision* (n° 33).

2.2. Si fueran *homoioúision*, ninguna de las dos tendría la superioridad (n°34).

2.3. Si se pueden distinguir las sustancias es por medio de una atribución, pero toda atribución ha quedado excluida de la esencia no-engendada (nº 35).

3. El término Dios se aplica en distintos sentidos con respecto al no-engendrado y con respecto al engendrado; no puede aplicarse propiamente al Hijo (nº 36).

4. Saludo final y bendición (nº 37).

3.2. Traducción¹¹³

Introducción

Después que en el tiempo de la persecución que nos fue dirigida por los "temporalistas"¹¹⁴, algunos de estos se apoderaron, junto con muchas otras cosas, de una obrita en la que trabajé con particular esfuerzo, acerca del Dios no-engendrado y engendrado, la publicaron arruinándola con añadidos y omisiones y cambiando la secuencia lógica. Después de esto, la obrita llegó a nosotros, pues una persona celosa nos la alcanzó. Fui constreñido como un padre a enviaros de nuevo el tratado expurgado, ¡oh luchadores y luchadoras piadosos!, para que tengáis conocimiento de que nuestro pequeño discurso conserva el sentido de las Sagradas Escrituras¹¹⁵. Por medio de él podréis detener, con breves giros, a todo hombre que intente contradeciros acerca del Dios no-engendrado y engendrado, y, más que a nadie, a los mencionados "temporalistas". Por razón de claridad y comprensión de las pruebas, desglosé las objeciones y, en la forma de breves párrafos, fui exponiendo la solución de cada una, comenzando acerca del Dios no-engendrado:

1. Si es posible al Dios no-engendrado convertir una cosa engendada en no-engendada.

¹¹³ Agradezco al Prof. Gerardo Losada su eficaz corrección a mi traducción.

¹¹⁴ L. R. Wickham, *The Syntagmaton...*, p. 550 dice que con el término "temporalista" Aecio se refiere a sus adversarios porque su concepción de la generación del Hijo introduce la idea de tiempo; T. A. Kopecek, *A History...*, p. 225, sostiene lo mismo; R. Mortley, *From word to silence*, Bonn, 1986, p. 129 afirma que, por el contrario, "temporalistas" hace referencia a la acusación que los adversarios dirigían a los anómeos, que consideraban que habían encontrado el talón de Aquiles en el tema del tiempo en su concepción de Dios.

¹¹⁵ Eunomio mostrará el mismo interés que su maestro en mostrar la fidelidad de su teología a la Escritura. Cf. J. L. Narvaja, *Tradición y Escritura en la teología de Eunomio de Cízico*, en: *Stromata* 59 (2003), pp. 161-197.

Parte I

2. Si el Dios no-engendrado es superior a toda causa, por esto mismo también sería superior a la generación. Si es superior a toda causa, es evidente que también lo es a la generación. Pues ni recibió el ser de otra naturaleza, ni él se dio el ser a sí mismo.

3. Si no se dio el ser a sí mismo, no por una debilidad de su naturaleza, sino porque trasciende toda causa, ¿a partir de dónde podría alguno conceder que la naturaleza que ha sido traída a la existencia tenga una igualdad según la esencia con la naturaleza que la ha traído a la existencia, si esta acción de traer a la existencia no implica una generación?

4. Si Dios permanece indefinidamente en la naturaleza no-engendada, y el engendrado es indefinidamente engendrado, se desvanecerá la perversa doctrina¹¹⁶ del *homooúision* (igualdad de sustancia) y del *homoioúision* (semejanza de sustancia). Lo que corresponde a la sustancia no se puede comparar, ya que cada una de las naturalezas permanece ininterrumpidamente en su propio rango de naturaleza¹¹⁷.

5. Si Dios es no-engendrado según la esencia, lo engendrado no fue engendrado por una división de la esencia, sino que lo trajo a la existencia por su poder¹¹⁸. Porque ningún razonamiento piadoso admite que la misma sustancia sea engendada y no-engendada.

6. Si lo no-engendrado fue engendrado, ¿qué impide que lo engendrado se vuelva no-engendrado? Porque toda naturaleza se aleja más bien de lo que es extraño y se orienta hacia lo que le es propio.

7. Si Dios no es enteramente no-engendrado, nada le impide haber engendrado a partir de su esencia. Pero si es enteramente no-engendrado, no dividió su esencia para la generación, sino que trajo a la existencia al engendrado mediante su poder¹¹⁹.

8. Si el Dios no-engendrado es absolutamente capaz de engendrar, lo engendrado no fue engendrado a partir de la sustancia, dado que toda su sustancia posee el poder de engendrar, pero no de ser engendada. Si

¹¹⁶ T. A. Kopecek, *A History...*, p. 234 señala que Aecio habla de una sola doctrina del *homooúision* y *homoioúision*, como si no encontrara diferencias entre ellas. Lo mismo podemos ver en Atanasio, *De Synodis* 33-35, y en Hilario, *De Synodis* 66-92, en sus intentos de conciliar los dos grupos.

¹¹⁷ Cf. Eunomio, *Apología* 25: "No hay cambio de las dignidades en las naturalezas a la manera de la de origen político entre los hombres".

¹¹⁸ G. Bardy y K. Holl leen *all' ex ousias hypostesases autó*, L. R. Wickham lee *all' exousia hypétesen autó* y señala una semejanza de esa lectura con una cita de Cirilo de Alejandría en *Thesaurus de Sancta et consubstantiali Trinitate* PG 75 133b, cf. *The Syntagmaton...* p. 553.

¹¹⁹ La idea vuelva a aparecer en Eunomio, *Apología* 16.

la esencia de Dios, después de haber sido transformada, es llamada engendrado, su esencia no es inmutable, dado que la transformación obró la formación del Hijo. Si la esencia de Dios fuera inmutable y superior a la generación, se debería confesar que la relación con el Hijo es una mera expresión.

9. Si el engendrado estaba seminalmente en el Dios no-engendrado, creció después de la generación, por decirlo así, recibiendo algo desde afuera. Por lo tanto, el Hijo no es perfecto por las cosas a partir de las cuales fue engendrado, sino por las cosas que recibió. Las cosas recibidas en la generación como también las cosas que son propias de ésta, dieron origen a que se pudiera permitir el término "perfecto" en un sentido distinto.

10. Si lo engendrado estaba completo en el no-engendrado, es engendrado a partir de lo que estaba en el no-engendrado y no a partir de aquello de lo cual el no-engendrado lo engendró¹²⁰. Pues la naturaleza engendada no puede estar en la naturaleza no-engendada, ya que una misma cosa no puede ser y no ser. Lo engendrado no es no-engendrado y el ser no-engendrado no puede ser engendrado. Y poner en Dios partes desemejantes es un error y una forma de blasfemia.

11. Si el Dios omnipotente¹²¹, siendo de naturaleza no-engendada, no se conoce a sí mismo como de naturaleza engendada; y el Hijo, siendo de naturaleza engendada, se conoce tal cual es, ¿cómo no será falso el *homooúision*, dado que uno sabe que es no-engendrado y el otro engendrado?

Parte II

12. Si "no-engendrado" no describiera la hipóstasis de Dios, sino que este nombre incomparable fuera una expresión inventada por el hombre¹²², Dios debería a quienes inventaron el nombre "no-engendrado" la superioridad del nombre, sin que esta (superioridad) estuviera en la sustancia.

¹²⁰ Sigo el texto propuesto por L. R. Wickham, *The Syntagmation...* pp. 541 y 556.

¹²¹ Acerca del conocimiento que Dios tiene de sí mismo y del conocimiento que el hombre tiene de Dios cf. el testimonio 32 de Cirilo de Alejandría, *La obra teológica...*, p. 189.

¹²² Ver el valor que concede Eunomio de las expresiones *kat' epinoian* en la *Segunda Apología*, Fragmento VIII, *La obra teológica...* pp. 156-157. Ver también. A. Orbe, *La Epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción kat' epinoian*, Roma, 1955.

13. Si lo no-engendrado se contemplara en Dios desde afuera, quienes lo contemplaron serían mejores que el contemplado, y le habrían proporcionado un nombre superior a su naturaleza.

14. Si la naturaleza no-engendada no admite la generación, por esto se la llama así; si admite la generación, el hecho de ser afectado por la generación sería superior a la hipóstasis de Dios.

15. Si el engendrado fuera inmutable por naturaleza, a causa del que lo engendró, el no-engendrado sería esencia inmutable, no por la intención, sino por la dignidad esencial.

16. Si el término "no-engendrado" es manifestativo de la esencia¹²³, lógicamente se contraponen a la esencia del engendrado; si el término "no-engendrado" no significa nada, mucho menos expresa el término "engendrado". ¿Cómo se puede contraponer la nada a la nada? Si la expresión "no-engendrado" se contraponen a la expresión "engendrado", dado que el silencio sigue a la expresión, resulta que la esperanza de los cristianos aparece y desaparece, y todo quedaría en un lenguaje excelso, sin que fuera así en las sustancias, como lo pretende el significado de los nombres¹²⁴.

17. Si lo no-engendrado no tiene ninguna superioridad esencial en relación con el engendrado, el Hijo está subordinado sólo según la expresión, y conocerá que quienes lo llaman así son mejores que él mismo, y no aquel a quien él llamó su Dios y Padre¹²⁵.

18. Si la esencia no-engendada es superior a la generación, y tiene la superioridad a partir de sí misma, es por sí misma sustancia no-engendada. No porque quiera (porque quiera ser superior a la generación), sino porque tiene la naturaleza. Por lo tanto, Dios, siendo esencia no-engendada, no concedió a ninguno el razonamiento para inventarle la generación de ella (la esencia), impidiendo que los seres engendrados realizaran toda investigación y todo razonamiento.

Parte III

19. Si el concepto "no-engendrado" manifiesta una privación en Dios, "no-engendrado" no sería nada, entonces ¿qué razonamiento quitaría la nada a lo que no tiene ser? Si significa lo que es, ¿quién separaría a Dios de lo que es, de sí mismo, a él que precisamente es?

20. Si las privaciones son remociones de estados, el concepto "no-

¹²³ Gracias a Eunomio conocemos el valor que la teología neoarriana concedía a los nombres. Ver Apología 12 y 18.

¹²⁴ Cf. Eunomio, *Segunda Apología*, Fragmento VI n° 53, *La obra teológica...* pp. 154-155.

¹²⁵ Cf. Jn 20,17. En este silogismo dice Aecio que quienes afirman que engendrado y no-engendrado son de la misma sustancia, niegan la superioridad que el mismo Cristo afirma en Jn 14,8.

engendrado" en Dios o es privación de un estado, o el estado de privación. Pero si es la privación de un estado, ¿cómo podría contarse lo que no está presente como presente en Dios? Si lo "no-engendrado" es estado, es necesario presuponer una esencia engendrada, para que, así, asumiendo el estado, pueda llamárselo no-engendrado. Y si la (esencia) engendrada participó de la esencia del no-engendrado, habiéndose sometido a la pérdida de un estado, fue privada de la no-generación. Entonces, la esencia sería engendrada, y lo no-engendrado, un estado. Pero si el concepto "engendrado" manifiesta la entrada (en el ser), está claro que significa un estado¹²⁶, ya sea que haya sido modelado a partir de alguna esencia, ya sea que fuera lo que se dice que es, engendrado.

21. Si lo no-engendrado es un estado y lo engendrado también es un estado, las esencias son primeras con respecto a los estados; los estados de las esencias, aunque son segundos, tendrán prioridad sobre las sustancias. Pero si lo no-engendrado es causa del engendrado, lo engendrado significa el ser, introduciendo junto con su sustancia la causa: lo engendrado manifiesta la esencia, pero no el estado. Pero, dado que la esencia no-engendrada no introduce nada consigo, ¿cómo no será la naturaleza no-engendrada una esencia, y no un estado?

22. Si toda esencia es no-engendrada, como la del Dios omnipotente, ¿cómo se podrá decir que una es afectable y la otra inafectable? Si mediante la donación de la naturaleza del no-engendrado, una permanece superior a la cantidad y a la cualidad y, para simplificar, superior a todo cambio, y la otra está sujeta a ser afectada, y sin embargo se le concede tener la igualdad según la esencia, debemos abandonar a la casualidad las cosas mencionadas, o más bien aplicar la conclusión lógica: llamar "no-engendrado" al que hace, y "engendrado" al que está sujeto al cambio¹²⁷.

23. Si la naturaleza no-engendrada es causa de la engendrada, y lo no-engendrado no fuera nada, ¿cómo sería la nada causa de lo engendrado?

24. Si lo no-engendrado es una privación y la privación es la pérdida de un estado, y la pérdida es anulada totalmente o transformada en alguna otra cosa, ¿cómo se llamará esencia de Dios a un estado

¹²⁶ Aecio juega con distintos sentidos de la palabra no-engendrado, como encontramos en Atanasio, *De Decretis* 28. Aplicado al Hijo, no-engendrado significa meramente su estado antes de haber llegado a la existencia. Aplicado a Dios, en cambio, no significa un estado, porque en su caso, "no-engendrado" significa su existencia sin que haya sido causado ni haya tenido origen, por lo tanto, una existencia eterna e incorruptible. T. A. Kopecek, *A History...*, pp. 283-284, entiende aquí que Aecio niega la posibilidad de aplicar el concepto "no-engendrado" como estado también al Hijo.

¹²⁷ Sigo el texto establecido por L. R. Wickham, *The Syntagmation ...*, p. 543 y 564.

transformado o anulado, utilizando la expresión "no-engendrado"?

25. Si lo no-engendrado revela una privación que no pertenece a Dios, ¿cómo decimos que es no-engendrado y que no es engendrado?

26. Si "no-engendrado" es un mero nombre en Dios, y la mera expresión eleva la hipóstasis de Dios sobre todas las cosas engendradas, entonces la expresión humana tendrá prioridad sobre la hipóstasis del omnipotente, habiendo adornado al Dios omnipotente con una superioridad incomparable.

27. Si a cada cosa engendrada es asignada una causa, y la naturaleza no-engendrada es incausada, "no-engendrado" no revela una causa, sino que significa la hipóstasis.

28. Si todo lo engendrado fue engendrado por algo diferente y la hipóstasis no-engendrada no ha sido engendrada ni por sí misma ni por otra distinta, es necesario que "no-engendrado" manifieste la esencia.

29. Si la hipóstasis no-engendrada aparece junto a la esencia del engendrado como causa, teniendo un comportamiento semejante al de cualquier otra causa, en sí misma es esencia incomparable, pues no manifiesta una inaccesibilidad que le venga desde fuera, puesto que es incomparable e inaccesible¹²⁸ por sí misma, ya que es no-engendrado.

30. Si el omnipotente supera toda naturaleza, tiene esta superioridad por su condición de no-engendrado, por lo cual es la causa de la pervivencia de todas las cosas engendradas. Pero si no-engendrado no revela su esencia, ¿de dónde obtendrá la naturaleza de todas las cosas su pervivencia?

Parte IV

31. Si ninguna de las cosas invisibles preexiste a sí misma seminalmente, y permanece en la naturaleza que le ha sido asignada, ¿cómo ve su propia esencia el Dios no-engendrado, estando libre de asignación, ya como segunda en lo engendrado, ya como primera en lo no-engendrado, según el orden del primero y del segundo?

32. Si Dios permanece en la naturaleza no-engendrada, habrá que excluir que él se conozca a sí mismo en la generación y en la no-generación. Si concedemos que su propia esencia se extiende al no-engendrado y al engendrado, él mismo desconoce su propia esencia, encerrado por la generación y la no-generación. Pero si lo engendrado participó del no-engendrado, permanece constantemente en la naturaleza de engendrado, y en esta naturaleza constante se conoce a sí mismo, ignorando evidentemente la participación en lo no-engendrado, porque no es capaz de tener, acerca de sí mismo, un conocimiento de la sustancia no-engendrada y engendrada. Y si lo engendrado es insignificante por su

¹²⁸ Cf. 1Tim 6,16.

necesidad de transformación, la esencia inmutable es la dignidad de la naturaleza, ya que la esencia del no-engendrado es confesada como superior a toda causa.

33. Si lo no-engendrado es privado de toda causa, y hubiera muchos no-engendrados, estos serían iguales según la esencia. Puesto que en la atribución de la naturaleza de ninguna manera participarían de algo común y de algo propio, la una no puede hacer y la otra no puede ser engendrada.

34. Si toda esencia es no-engendada, ninguna de las dos superará a la otra según la autodeterminación. ¿Cómo, entonces -dirá alguno- que una ha cambiado y la otra fue causa del cambio, dado que no permiten a Dios existir a partir de una esencia no-preexistente?

35. Si toda esencia es no-engendada, todas son iguales. Y dado que la esencia tiene la igualdad se debe atribuir el hacer y el ser afectado de manera automática. Pero, siendo muchas no-engendradas e iguales, diferirán sin número las unas de las otras. Porque las diferencias no podrían ser numeradas ni en general ni en particular, dado que toda diferencia muestra una cierta atribución, que ya se ha excluido de la naturaleza no-engendada.

36. Si los términos "no-engendrado" y "Dios" manifiestan lo mismo recíprocamente¹²⁹, el no-engendrado engendró un no-engendrado. Pero si "no-engendrado" manifiesta una cosa y algo distinto el término "Dios", no es absurdo el hecho de que Dios haya engendrado a Dios, obteniendo a partir de la esencia no-engendada el origen de la existencia de cada uno de los dos. Pero si la expresión "antes de Dios" no fuera nada, como de hecho no lo es, los términos "Dios" y "no-engendrado" manifiestan lo mismo, dado que el engendrado no implica la generación. Por lo tanto no admite ser nombrado junto al Dios y Padre suyo¹³⁰.

Saludo final y bendición

37. El Dios que es por sí mismo no-engendrado, y que por esto es fue llamado "único Dios verdadero"¹³¹ por aquel al que envió, Jesucristo, el que verdaderamente existe y que es verdaderamente una hipóstasis engendada, que os ha fortalecido, hombres y mujeres, os protegerá de la impiedad, en Cristo Jesús Nuestro Salvador, por quien toda gloria al Dios y Padre, ahora y siempre por los siglos de los siglos. Amén.

¹²⁹ Eunomio desarrollará la doctrina del lenguaje y explicará de qué manera se puede aplicar el mismo título al no-engendrado y al engendrado de manera que no significan lo mismo. Cf. *Apología* 16 y 19.

¹³⁰ Cf. Jn 20,17.

¹³¹ Jn 17,3.

Ramón María Termeyer S.I. y sus experimentos sobre electricidad animal en el Río de la Plata

por Miguel de Asúa
Unsam-Usal-Conicet

La participación de los jesuitas en el movimiento de investigación acerca de los fenómenos eléctricos durante los siglos XVII y XVIII en Europa ha sido estudiada por J. L. Heilbron.¹ A mediados del siglo XVII existía en la Compañía una vigorosa tradición de investigaciones sobre magnetismo y electricidad que incluía a Niccolò Cabeo y al círculo del Colegio Romano establecido alrededor de Athanasius Kircher, dentro del cual sobresalieron Gaspar Schott y Francesco Lana, además de autores no jesuitas como Tomaso Cornelio y el mínimo Emanuel Maignan. La influencia jesuita en física experimental disminuyó durante el siglo XVIII debido a la creciente vitalidad de las academias nacionales y las universidades seculares, aunque jesuitas en territorio de misión se dedicaban a estudios eléctricos. Por ejemplo, en 1750 Joseph Amiot y los jesuitas de Peking recibieron una máquina eléctrica enviada desde San Petersburgo con la cual efectuaron experimentos cuyos resultados fueron comunicados a la Academia de San Petersburgo en 1755.² Este panorama debe tenerse en cuenta en el momento de examinar los experimentos sobre electricidad animal que llevó a cabo el misionero Ramón María Termeyer S.I. en el Río de la Plata hacia fines de la década de 1760.

1. Algunos datos sobre Termeyer

Termeyer (en realidad Wittermeyer) nació en Cádiz en 1737, ingresó a la Compañía en Andalucía en 1755, se ordenó el 29 de septiembre de 1763 en Sevilla y pocos meses después, en junio de 1764, llegó a Buenos Aires y pasó a Córdoba. A partir de comienzos de 1765 actuó en la reducción de indios mocovíes de San Francisco Javier (actual provincia de Santa Fe, Argentina) como compañero del P. Florian Paucke y se encontraba en esta última en el momento de su expulsión, en agosto

¹ J. L. Heilbron, *Electricity in the 17th and 18th Centuries. A Study of Early Modern Physics* (Berkeley: University of California Press, 1979), parte II, cap. 4: "The Jesuit School", págs. 180-192.

² Heilbron, *Electricity in the 17th and 18th Centuries*, pág. 405.