



Stromata

Revista semestral de filosofía y teología

Año LXXXI - Nº 1
enero - junio 2025

ISSN: 3072-6883 (versión electrónica)

ISSN: 0049-2353 (versión impresa)

Stromata

Contenido

Artículos

La memoria penitencial como lugar ético teológico Aportes metodológicos para una teología moral con mentalidad histórica a raíz de la publicación de <i>La verdad los hará libres</i> (2023) Fabricio Forcat	7
¿Unidad de naturaleza o unidad de voluntad? Comentario de Hilario de Poitiers a la parábola de la vid verdadera (Super Psalmos 51) José Luis Narvaja S.J.	43
Religión, justicia y panamericanismo Análisis teo-literario de la propuesta cristiana de Gabriela Mistral Josué González Rivera	59
La controversia sobre la libertad entre Karl Barth y Erich Przywara: la herencia tomista sobre una cuestión filosófica Jovani Fernández	79
Reseña Angulo Ordorika, Ianire. Riesgos y fidelidades: miradas teológicas para un mundo plural. 1a ed. (Biblioteca Herder Series). Barcelona: Herder, 2025. 424 pp. Miren Junkal Guevara Llaguno	101

¿Unidad de naturaleza o unidad de voluntad?

Comentario de Hilario de Poitiers a la parábola de la vid verdadera (*Super Psalmos 51*)

Unity of nature or unity of will?

Commentary by Hilary of Poitiers on the parable of the true vine (Super Psalmos 51)

Unidade de natureza ou unidade de vontade?

Comentário de Hilário de Poitiers à parábola da videira verdadeira (Super Psalmos 51)

José Luis Narvaja S.J.¹

Resumen

El artículo examina un aspecto de la disputa teológica del siglo IV en torno al Concilio de Nicea, centrándose en el concepto de unidad divina y eclesial a través de las perspectivas de dos figuras clave: Eunomio e Hilario de Poitiers. Eunomio (neoarriano) defendía sólo una unidad de voluntad entre Padre e Hijo utilizando un enfoque filosófico. En contraste, Hilario de Poitiers, defensor del credo niceno, argumenta a favor de una unidad de naturaleza tanto en la Trinidad como en la Iglesia, basada en la encarnación y los sacramentos, concluyendo que la unidad divina es tanto de naturaleza como de voluntad, mientras que la unidad de la Iglesia es natural por la asunción de la carne de Cristo y de concordia por el servicio caritativo.

Palabras clave: Concilio de Nicea, Eunomio (neoarriano), Hilario de Poitiers (niceno), Trinidad, unidad eclesial, sacramentos.

Abstract

The article examines one aspect of the fourth-century theological dispute concerning the Council of Nicaea, focusing on the concept of divine and ecclesial unity

¹ José Luis Narvaja es Sacerdote jesuita. Doctor en Teología y Ciencias Patristicas por el Institutum Patristicum "Augustinianum" de Roma. Licenciado en Filosofía (título canónico y civil) y licenciado en Teología por la Universidad del Salvador, área San Miguel, Argentina. Ejerce la docencia en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba (UCC), Argentina. Desde el año 2017, es profesor invitado en el Pontificio Instituto Bíblico, Roma, Italia. Dirige el Instituto Thomas Falkner S. J. de la UCC. jlnarvaja@gmail.com - ORCID: 0009-0002-8235-3450



through the perspectives of two key figures: Eunomius and Hilary of Poitiers. Eunomius (neo-Arian) defended only a unity of will between Father and Son using a philosophical approach. In contrast, Hilary of Poitiers, defender of the Nicene Creed, argues for a unity of nature in both the Trinity and the Church, based on the Incarnation and the sacraments, concluding that divine unity is both of nature and of will, while the unity of the Church is natural through the assumption of Christ's flesh and a unity of harmony through charitable service.

Keywords: Council of Nicaea, Eunomius (Neo-Arian), Hilary of Poitiers (Nicene), Trinity, ecclesial unity, sacraments.

Resumo

O artigo examina um aspecto da disputa teológica do século IV em torno do Concílio de Nicéia, centrando-se no conceito de unidade divina e eclesial através das perspectivas de duas figuras-chave: Eunómio e Hilário de Poitiers. Eunómio (neo-arriano) defendia apenas uma unidade de vontade entre o Pai e o Filho, utilizando uma abordagem filosófica. Em contraste, Hilário de Poitiers, defensor do credo niceno, argumenta a favor de uma unidade de natureza tanto na Trindade como na Igreja, baseada na encarnação e nos sacramentos, concluindo que a unidade divina é tanto de natureza como de vontade, enquanto a unidade da Igreja é natural pela assunção da carne de Cristo e pela concordância pelo serviço caritativo.

Palavras-chave: Concílio de Nicéia, Eunómio (neo-arriano), Hilário de Poitiers (niceno), Trindade, unidade eclesial, sacramentos.

El problema de la unidad en la disputa en torno a Nicea

El proceso de recepción y la disputa en torno a la fórmula de fe emanada por el concilio de Nicea tuvo como antagonistas cuatro grupos eclesiales: un primer grupo defendía el credo niceno (*homousianos*); otro, en cambio consideraba que la formulación “consustancial” se acercaba sospechosamente al Sabelianismo, y proponía la expresión *homoiousios*, es decir que el Hijo era “de una substancia semejante a la del Padre” (*homoiou-sianos*); un tercero propugnaba una fórmula de fe genérica, sirviéndose de la expresión “semejante al Padre según las escrituras”, lo que permitiría a cada grupo comprenderla según sus propios presupuestos teológicos (*homeos*); y por último, la segunda generación del arrianismo que sostenía la diversidad sustancial entre el Padre y el Hijo (*anomeos*)².

En cada uno de estos grupos encontramos que de alguna manera aparece el problema de la unidad, con distintas características y en distintos niveles. Los *homousianos* proponían la unidad de naturaleza de Padre e Hijo; los *anomeos* o neoarrianos, en cambio, negaban la unidad de naturaleza y afirmaban una unidad de voluntad entre natu-

² Cf. Cavallini (2025: 145).

ralezas distintas. Los *homoiusianos*, temiendo poner el acento en la unidad de manera que se terminara por negar la diversidad de personas, como había sucedido con Sabelio, distinguían, de hecho, dos sustancias “semejantes” pero distintas. Por último, los *homeos* preferían una fórmula de fe que fuera garantía de unidad eclesial en lugar de una fórmula de unidad teológica, apoyando en la práctica los intereses políticos del emperador³.

En las siguientes páginas fijaremos nuestra atención en el problema de la unidad como aparece en autores de los grupos extremos: Eunomio, el mayor exponente del grupo neoarriano, e Hilario, defensor del *homousios* niceno⁴. Presentaremos primero la interpretación neoarriana del problema de la unidad de las personas divinas y luego la respuesta de Hilario.

Eunomio de Cízico: la unidad de dos sustancias distintas

En el grupo neoarriano encontramos dos nombres principales: Aecio⁵, el maestro, y Eunomio, su discípulo y, a la vez, el mayor teólogo del grupo⁶. Si leemos las obras de Eunomio que han llegado hasta nosotros, vemos que no ha abandonado el “tecnicismo” lógico de su maestro, pero notamos también que en su reflexión ha incorporado la sagrada escritura, ausente en la teología de Aecio⁷. Esto resulta lógico en un proceso controversial en el que cada grupo debe justificar su doctrina ante las acusaciones de los adversarios quienes se sirven de la escritura como criterio último de juicio.

Para describir en pocas palabras las características de la teología de Eunomio, podemos decir que se trata de un arrianismo que se ha desarrollado en base a una teología de matriz platónica, construida con categorías aristotélicas sirviéndose de una inexorable filosofía del lenguaje tal como se había desarrollado entre los comentaristas aristotélicos del Cratilo platónico⁸.

En el contexto de la teología arriana, la intención de Eunomio es señalar una distancia ontológica entre la naturaleza del Hijo y la del Padre, atribuyéndoles voluntades

³ Cf. Alba (2011: 79-82).

⁴ He estudiado la relación entre la teología de Hilario y la de Eunomio en dos artículos; véase la bibliografía Narvaja (2008) y Narvaja (2017).

⁵ De Aecio nos ha llegado un pequeño tratado —el *Syntagmation*— compuesto de una serie de 36 silogismos con los que pretendía demostrar la imposibilidad lógica de la consubstancialidad de la fórmula Nicena. Sobre esta obra de Aecio, véase en la bibliografía Narvaja (2005).

⁶ De Eunomio se conservan completas tres pequeñas obras —la *Apología* (360), el *Credo de Cízico* (360 o 361) y la *Exposición de fe* (383)—. También nos ha llegado una gran cantidad de fragmentos —principalmente de la *Apología de la Apología* (379?)—; se trata de citas y referencias de quienes han refutado su doctrina (Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo, Juan Crisóstomo, Epifanio de Salamina, Severiano de Gábalá, Cirilo de Alejandría, entre otros). La edición de las obras de Eunomio fue publicada por Vaggione, cf. en la bibliografía Eunomio *Opera*; la traducción castellana de las obras y de los fragmentos es mía, cf. en la bibliografía Narvaja (2004).

⁷ Sobre el uso de la escritura en la teología de Eunomio, véase Narvaja (2003-2).

⁸ Cf. Narvaja (2003-2: 17-21).

distintas y, por tanto, distintas naturalezas⁹. La tesis de Eunomio afirmaba que la voluntad del Hijo es distinta e incluso contraria a la voluntad del Padre. Según el testimonio de Anastasio Sinaíta, Eunomio, interpretando el texto de Juan 6,3: “No he bajado del cielo para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre”, advierte que

La palabra que descendió de lo alto dejó de lado su propia voluntad, pues no se ajustaba a la voluntad increada del Padre, y esto se debe a que tanto su palabra como su voluntad han sido creadas¹⁰.

Desde un punto de vista ontológico, Eunomio no admitía la generación del “engendrado” (el Hijo) a partir de la sustancia del “no-engendrado” (el Padre, según la teología ortodoxa), sino a partir de la voluntad de Dios. De esta manera, el nombre “Padre” corresponde a la voluntad del increado y no a su sustancia. Y como consecuencia final de esta interpretación, se sigue que la unidad entre el no-engendrado y el engendrado no es natural, sino que debe considerarse como una unidad de concordia y afecto.

Si este razonamiento ha demostrado que la voluntad de Dios es una actividad, que esta actividad no es su sustancia, sino que el Unigénito se sometió a la voluntad del Padre, entonces no es con respecto a la sustancia sino con respecto a la actividad –lo que también es la voluntad– que el Hijo preserva necesariamente la semejanza. [...] Usamos la palabra “imagen” no como comparación entre engendrado y no-engendrado –lo cual es incongruente e imposible para cualquiera–, sino como comparación entre el Hijo unigénito y primogénito y el Padre; mientras que la designación “Hijo” expresa la sustancia, “Padre” expresa la actividad del que lo engendró¹¹.

Sin pretenderlo, Eunomio presupone la existencia de una hipóstasis –la voluntad– intermedia entre la substancia del no-engendrado y la substancia del engendrado. A partir de esta hipóstasis habría tenido origen la substancia del Hijo¹². Según esta doctrina, el Hijo no habría sido engendrado “por la voluntad” y a partir de la sustancia del no-engendrado, sino a partir de la sustancia de su voluntad¹³.

⁹ Eunomio se opone a la terminología Padre/Hijo propuesta por el Concilio de Nicea. Se refiere a las personas divinas con los nombres no-engendrado/engendrado, a los que considera “nombres esenciales” y con los que contrapone las sustancias de las dos personas. Cf. Eunomio *Apología*, 18, Narvaja (2004: 131).

¹⁰ Anastasius Sinaíta *Relaciones*, c. 1181 B-C, Narvaja (2004: 182).

¹¹ Eunomio *Apología*, 24, (2004: 134).

¹² Para profundizar en el tema de la generación del Hijo a partir de la voluntad del Padre, véanse los testimonios de Gregorius Nyssenus *Contra Eunomium*, III 2, 28, II, 61 y de Cyrillus Alexandrinus *Thesaurus*, c. 97 B e 100 A.

¹³ La refutación de Gregorio de Nisa considera otros aspectos de este punto de la teología eunomiana que difieren en parte del testimonio de Anastasio Sinaíta, citado anteriormente. Cf. Gregorius Nyssenus *Contra Eunomium*, III X, 31-43, II, 301-306.

La respuesta de Hilario de Poitiers: unidad de naturaleza en los sacramentos

Dos pasajes nos interesan principalmente en la obra de Hilario: la primera sección del libro VIII del *De Trinitate* y el comentario al Salmo 51 en el *Tractatus super Psalmos*.

En el libro VIII del *De Trinitate*: “ipse in nobis per carnem”

Hilario articula su respuesta en tres pasos claros: presenta el problema; luego la interpretación heterodoxa de los textos bíblicos utilizados por los arrianos; y la interpretación ortodoxa de esos mismos textos.

Presentación del problema: El punto de partida de la disputa es la unidad del Padre y del Hijo testimoniada con una serie de pasajes de la escritura (Jn 10,30: “Yo y el Padre somos una sola cosa”; Jn 14,7: “Si me conocéis, conocéis también a mi Padre”; Jn 14,9: “El que me ve, ve también al Padre”; Jn 14,10: “El Padre que permanece en mí, él mismo lleva a cabo sus obras”; Jn 14,11: “Creedme porque el Padre está en mí y yo en el Padre”)¹⁴.

A pesar de estos testimonios escriturísticos, queda pendiente una reflexión acerca de la unidad misma: ¿se trata de una unidad de naturaleza (el *homousios* de Nicea) o de una concordia de voluntades (es decir, una unidad que tenga su origen en la voluntad y no en la sustancia)?

La interpretación arriana: A continuación, Hilario expone la reflexión arriana:

Los herejes no pueden negar estas palabras, ya que han sido dichas y entendidas con tanta claridad; pero, sin embargo, con la mentira demente de su impiedad las corrompen para poderlas negar. Tratan de referir las palabras: “Yo y el Padre somos una sola cosa” (Jn 10,30), a la coincidencia del deseo, de manera que se trataría de una unidad de voluntad y no de naturaleza, es decir, que serían una sola cosa no por lo que son, sino por querer lo mismo. Utilizan para defenderse aquel pasaje de los Hechos de los Apóstoles: “La multitud de los creyentes tenía una sola alma y un solo corazón” (Hch 4,32), es decir, la diversidad de almas y corazones se juntan en un corazón y un alma por la coincidencia en el mismo querer¹⁵.

Los términos de comparación que aparecen en la interpretación arriana son la unidad de la Trinidad y la unidad de la Iglesia. Se sirven de una analogía que toma la unidad de la Iglesia como analogado principal, a partir del cual comprender la unidad de la Trinidad. Para los arrianos, por tanto, se trata de una analogía ascendente: desde la

¹⁴ Hilarius *De Trinitate* VIII 4. En todos los casos citamos la traducción de Luis Ladaria, cf. bibliografía.

¹⁵ “Haec igitur quia heretici negare non possunt, quippe cum sint tam absolute dicta adque intellecta, tamen sultissimo impietatis suae mendacio neganda corrumpunt. Id enim quod: *Ego et Pater unum sumus*, temptant ad unanimitatis referre consensum, ut voluntatis in his unitas sit, non naturae, id est ut non per id quod sunt, sed per id quod idem volunt, unum sint. Et illud quod est in Actibus Apostolorum huic defensionis suae aptant: *Multitudinis autem credentium erat anima et cor unum*, ut animarum et cordium diuersitas in cor unum adque animam per conuenientiam eiusdem voluntatis unitas sit.” (Hilarius *De Trinitate*, VIII 5).

unidad de la criatura tratan de explicar la unidad de Dios. Escuchemos las palabras de Hilario:

Puesto que los hombres no pueden fundirse en Dios o unirse los unos a los otros en una sola masa indiferenciada, su unidad ha de ser de voluntad cuando todos hacen lo que es agradable a Dios y se juntan entre sí por los afectos coincidentes de sus almas, y así les hace uno no la naturaleza, sino la voluntad¹⁶.

De aquí pasa a hablar de la unidad de la Trinidad, tal como la entendían los arrianos y la desarrollaban con su concepción de la unidad de la Iglesia:

Los herejes se esfuerzan por engañar para que por las palabras: “Yo y el Padre somos una sola cosa” (Jn 10,30) no se crea que existe en ellos una unidad de naturaleza y la común esencia divina, sino que son una sola cosa por el amor mutuo y la concordia de las voluntades; el modelo de una tal unidad, como ya antes hemos mostrado, lo sacan de las mismas palabras del Señor: “Para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos estén en nosotros” (Jn 17,21)¹⁷.

La unidad de los fieles en la Iglesia es para los arrianos una unidad de concordia, como acabamos de ver. Dejemos señalado que no aparece ningún elemento en la reflexión de Eunomio que permita hablar una unidad de naturaleza¹⁸.

A partir de esta unidad eclesial interpretan luego, analógicamente, la unidad de la Trinidad.

La interpretación ortodoxa: Hilario no se detiene en el problema del uso de la analogía. Más bien analiza el concepto de unidad eclesial y sostiene que los arrianos ni siquiera entienden correctamente el significado de la unidad de la Iglesia¹⁹.

Para demostrarlo, ofrece una comprensión más profunda de esta unidad eclesial en dos niveles: la unidad en la concordia de la Iglesia es fruto de una unidad más profunda, esto es, la unidad natural en el sacramento de la regeneración y de la eucaristía²⁰.

Pero, si [los fieles] han renacido para la naturaleza de una sola vida y una sola eternidad [en el bautismo], y por esto su alma y su corazón es uno solo, queda

¹⁶ “[...] ut quia homines refundi in Deum non possunt uel ipsi inuicem in unum adque indiscretum acruum coire, id quod unum sunt ex unitate sit uoluntatis, cum et omnes Deo placita agunt et ipsi non dissidentiibus inter se animorum motibus coeant, adque ita unum eos esse non natura efficiat, sed uoluntas.” (Hilarius *De Trinitate*, VIII 5).

¹⁷ “Laborantes enim heretici fallere per id quod dictum est: *Ego et Pater unum sumus*, ne naturae in his unitas et indifferens diuinitatis substantia crederetur, sed ex dilectione mutua et ex uoluntatem concordia unum essent, exemplum unitatis istius, ut superius demonstrauius, etiam ex dictis Domini protulerunt: *Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi sint in nobis*.” (Hilarius *De Trinitate*, VIII 10).

¹⁸ El único elemento que unifica los distintos niveles ontológicos es el lenguaje: cf. Narvaja (2003-1: 45. 59).

¹⁹ Cf. Charlier (1965: 460-462).

²⁰ Cf. Charlier (1965: 455-456).

excluida en ellos la unidad basada en el consenso, porque son una sola cosa en la regeneración, que viene de una misma naturaleza. [...] El hecho de que sean uno en tan gran diversidad de pueblos, de condición y de sexo, ¿es por un acuerdo de voluntades o por la unidad del sacramento, puesto que el bautismo es uno para todos ellos y todos se han revestido del único Cristo? ¿Qué hará aquí la concordia de ánimos cuando son uno precisamente porque se han revestido de un solo Cristo por la naturaleza de un solo bautismo?²¹.

Para Hilario, la unidad del cuerpo eclesial debe entenderse como el cuerpo de Cristo de manera real y concreta, no como un concepto piadoso o una mera realidad futura. A la realidad del bautismo se añade luego la realidad de la Eucaristía²².

Y ahora pregunto a aquellos que afirman la unidad de voluntad entre el Padre y el Hijo: ¿acaso Cristo está hoy en nosotros por la realidad de su naturaleza o por el acuerdo de voluntades? Pues si verdaderamente “la Palabra se hizo carne” (Jn 1,14) y nosotros recibimos verdaderamente la Palabra hecha carne como alimento del Señor, ¿cómo no se ha de pensar que permanece en nosotros según su naturaleza aquel que, nacido como hombre, asumió la naturaleza de nuestra carne, ya inseparable de Él, y mezcló la naturaleza de su carne a la de su eternidad en el sacramento en el que se nos comunica su carne? Y así, todos somos una sola cosa, porque Cristo está en el Padre, y Cristo está en nosotros. Por tanto, todo aquel que niegue que el Padre está en Cristo por su naturaleza, niegue primero que él está en Cristo o Cristo en él de modo natural, pues el Padre que está en Cristo y Cristo que está en nosotros nos hacen ser una sola cosa en ellos. Por tanto, si verdaderamente Cristo asumió la carne de nuestro cuerpo, y verdaderamente aquel hombre que nació de María es Cristo, y nosotros verdaderamente recibimos en el sacramento la carne de su cuerpo y seremos por ello una sola cosa, dado que el Padre está en él y él en nosotros, ¿cómo se afirma la unidad por la voluntad, si por el sacramento es la misma naturaleza la que se hace vínculo de la unidad perfecta?²³.

²¹ “Si uero regenerati in unius uitae adque aeternitatis naturam sunt, regenerati in unius uitae adque aeternitatis naturam sunt, per quod anima eorum et cor unum est, cessat in his adsensus unitas, qui unum sunt in eiusdem regeneratione naturae. [...] Quod unum sunt in tanta gentium condicionum sexuum diuersitate, numquid ex adsensu uoluntatis est, aut ex sacramenti unitate: quia his et baptismum unum sit et unum Christum induti omnes sunt? Quid ergo hic animorum concordia faciet, cum per id unum sint, quod uno Christo per naturam unius baptismi induantur?” (Hilarius *De Trinitate*, VIII 7-8).

²² Cf. Charlier (1965: 463).

²³ “Eos nunc, qui inter Patrem et Filium uoluntatis ingerunt unitatem, interrogo utrumne per naturae ueritatem hodie Christus in nobis sit, an per concordiam uoluntatis? Si enim uere *uerbum caro factum est*, et uere nos uerbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis existimandum est, qui et naturam carnis nostrae iam inseparabilem sibi homo natus adsumpsit, et naturam carnis sua ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est et Christus in nobis est. Quisquis ergo naturaliter Patrem in Christo negabit, neget prius non naturaliter uel se in Christo uel Christum sibi inesse: quia in Christo Pater et Christus in nobis, unum in his esse nos faciunt. Si uere igitur carnem corporis nostri Christus adsumpsit, et uere sub mysterio carnem corporis sui sumimus, et per hoc unum erimus, quia pater in eo est et ille in nobis, quomodo uoluntatis unitas adseritur, cum naturalis per sacramentum proprietates perfectae sacramentum sit unitatis?” (Hilarius *De Trinitate*, VIII 13).

La unidad del Padre y del Hijo incluye la carne asumida por el Hijo (el cuerpo personal de Cristo ascendido a los cielos y sentado a la diestra del Padre) y el cuerpo de Cristo (en el cuerpo de la Iglesia, realidad fundada en el bautismo y a la vez dinámica en la eucaristía). Hilario considera esta unidad en el misterio eterno y en el proceso de la *dispensatio*: es decir la unidad eterna del Padre y del Hijo y la unidad de toda carne con el Hijo mediante una doble asunción: el Hijo asumió nuestra carne en la encarnación y nosotros asumimos su carne en el sacramento de la Eucaristía²⁴.

Si no hemos aprendido de Cristo cuanto decimos sobre su verdadera presencia en nosotros por su naturaleza, lo diremos de manera insensata e impía. Él mismo dice: “Mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él” (Jn 6,56-57). No hay lugar para dudar de la realidad de la carne y de la sangre. Pues, según la declaración del propio Señor y según nuestra fe, la carne lo es verdaderamente y la sangre también. Y cuando comemos la una y bebemos la otra producen en nosotros este efecto, que estemos en Cristo, y Cristo en nosotros. ¿O acaso no es esto verdad? [...] Él está, pues, en nosotros por su carne y nosotros estamos en él, mientras que con él lo que nosotros somos está en Dios²⁵.

Hilario entiende la unidad de tal modo que incluye la realidad de los creyentes en el cuerpo de Cristo. De ahí que la unidad basada en la economía incluya naturalmente al cuerpo de Cristo, es decir a la Iglesia, en una síntesis de todo el misterio, que concluirá en la escatología, cuando todo el cuerpo de Cristo (en su cabeza y en sus miembros) sea glorificado y Dios “sea todo en todos” (1Cor 15,28).

En la escatología se cerrará el círculo en la unidad perfecta: así como cuando el Padre engendró al Hijo le dio todo su ser, de modo que el Padre es todo en el Hijo; así también, aunque inverso, será el movimiento al final de los tiempos. Cuando el Hijo haya reunido a todo su cuerpo en su Reino y haya sometido a los poderes adversos y a la muerte, entregará ese Reino, la Iglesia, su cuerpo, al Padre, “para que Él sea todo en todos” (1 Cor 15,24-28)²⁶.

Lo que será una realidad plena y consumada en la escatología no es menos real en el tiempo, sacramentalmente, por la realidad de la doble asunción²⁷.

²⁴ Cf. Orazio (1983: 418-419) donde el estudioso explica el dinamismo de la *assumptio carnis*, en un doble movimiento de descenso (la *kenosis*) y ascenso (la *glorificatio carnis*).

²⁵ “De naturali enim in nobis Christi ueritate quae dicimus, nisi ab eo didicimus, stulte adque inpie dicemus. Ipse enim ait: *Caro mea uere est esca et sanguis meus uere est potus. Qui edet carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eum*. De ueritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra uere caro est et uere sanguis est. Et haec accepta adque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis sit. Anne hoc ueritas non est? [...] Est ergo ipse in nobis per carnem et sumus in eo, dum secum hoc quod nos sumus in Deum est.” (Hilarius *De Trinitate*, VIII 14).

²⁶ Cf. Narvaja (2006: 97-98).

²⁷ Cf. Ladaria (1985: 446-450).

B. En el *Tratado sobre los salmos*: “... uera uitis genus”

La interpretación de la parábola de la vid verdadera proporciona otros aspectos de este proceso de asunción de la carne y de la unidad cada vez mayor.

Encontramos esta interpretación en el *Tractatus super Psalmos*, precisamente en el comentario del Salmo 51,5, que dice: “Has amado toda palabra perniciosa, lengua engañosa. Por eso, Dios te destruirá para siempre, te abatirá y te arrancará de tu morada, te desarraigará de la tierra de los vivos”²⁸.

El destino de esta “lengua engañosa” y mentirosa se expresa mediante tres verbos en tiempo futuro. El primer verbo expresa simplemente destrucción (*destruet*); el tercero habla de alejamiento (*emigret te et radicem tuam*); el segundo verbo, sin embargo, participa de ambos significados (*euellat*). El Señor castigará la lengua engañosa: la destruirá, la arruinará desgarrándola y la alejará.

Sin embargo, los verbos recogidos por Hilario en su comentario no expresan destrucción, sino sólo el aspecto de alejamiento y alienación (*euulsi, reuelletur, emigretur*). Dice:

Y han sido expulsados de [...] aquel santo y venerable cuerpo del Dios nacido de la Virgen, templo en el que habitará el que haya creído, en cuanto partícipe de la carne del Señor. Por su parte, todo infiel será expulsado del parentesco con este cuerpo en el que no ha creído, es decir, de la tienda divina, y emigrará, indigno de habitar en esta tienda espiritual²⁹.

Es la enajenación de un bien poseído, porque, como ya hemos visto, quedó fundada una comunidad de naturaleza cuando por el Verbo asumió la carne. Se trata de un acto puramente divino. Para la salvación del hombre, en cambio, no basta el acto divino, se requiere una respuesta creyente por parte del hombre³⁰. Esto significa que esta comunidad natural debe ir acompañada de la comunión en la fe y en las obras. Los incrédulos y los que no dan fruto pierden esta comunión, son “desarraigados” y “deben emigrar” de la tienda espiritual en la que estaban y a la que tenían derecho en virtud de un don gratuito.

En este momento, para explicarlo, Hilario recuerda la parábola de la vid verdadera (Jn 15,1-6).

Asumió en sí la naturaleza de toda carne y, convertido a través de ella en la vid verdadera, contiene la raíz de todo sarmiento. Por tanto, si algún sarmiento es

²⁸ Cf. el texto del salmo en Hilarius *Super Psalmos*, 51,12: “Dilexisti omnia uerba praecipitationis, linguam dolosam: propterea deus destruet te in finem, euellat te et emigret te de tabernaculo et radicem tuam de terra uiuentium”. Cf. Charlier (1965: 469).

²⁹ “Euulsi autem sunt [...] ex illo de quo dictum est: eleuabo Dauid tabernaculum, quod cecidit: sanctum illud scilicet et uenerabile nati ex uirgine dei corpus et templum, in quo qui crediderit, tamquam consors dominicae carnis habitabit. Omnis autem infidelis a cognatione hac non crediti corporis, id est dei tabernaculo reuelletur et emigrabitur, spiritalis huius tabernaculi indignus habitaculo [...]” (Hilarius *Super Psalmos*, 51, 16) En todos los casos citamos la traducción de Agustín López Kindler, cf. bibliografía.

³⁰ Cf. Orazio (1986: 155).

incrédulo o infecundo, él mismo se expone a ser arrancado de raíz y, aunque por naturaleza permanezca unido, sin embargo, es arrancado por culpa de su infidelidad o esterilidad³¹.

La infidelidad no destruye la comunidad de la naturaleza fundada por la encarnación. Más bien destruye la comunión que mantiene viva esa naturaleza.

[...] en realidad [esta posibilidad] está abierta para todos, porque participan del cuerpo y del Reino de Dios, ya que “el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14): es decir, asumió la naturaleza común a todo el género humano, pero porque cada uno, según lo haya merecido, se prestará a ser expulsado de la tienda y desarraigado de la tierra de los vivos, a pesar de que nunca se le haya prohibido estar en ellas, porque por la ascensión de la naturaleza humana había sido admitido como habitante³².

Infidelis et infructuosus

Hilario subraya que la aceptación por el Hijo de nuestra naturaleza es irreversible. Asumió la carne de toda la humanidad y todo hombre tiene derecho a ser habitante de la tierra de los vivos. Ya sea fiel o infiel, fecundo o infecundo, conservará esta comunidad con el Señor³³.

Sin embargo, en esta carne nuestra deben cumplirse los misterios que se realizaron en la carne del Verbo hasta la glorificación³⁴. Para ello no basta la comunidad, sino que se necesita el dinamismo de la acción del Espíritu Santo, que transformará nuestro “cuerpo terreno (*corpus humilitatis*) en un cuerpo de gloria semejante al suyo”, según la promesa (Flp 3,21)³⁵.

La comunión eucarística alimenta la carne (tomada) de la tierra con carne gloriosa, para que se transforme de “cuerpo de muerte”³⁶ en tierra de vivos³⁷. Una vez más hay que señalar que no se trata de un proceso mecánico. Los infieles y los infructuosos (“si qua ergo propago infidelis aut infructuosa est”) se verán privados de esta transformación.

³¹ “[...] naturam in se uniuersae carnis adsumpsit, per quam effectus uera uitae genus in se uniuersae propaginis tenet. Si qua ergo propago infidelis aut infructuosa est, eradicandam ipsa se praebet; per naturam quidem manens, sed per infidelitatem aut inutilitatem reuellitur.” (Hilarius *Super Psalmos*, 51, 16).

³² “[...] uniuersis enim patet, ut consortes sint corporis dei atque regni; quia uerbum caro factum est et inhabitauit in nobis, naturam scilicet in se totius humani generis adsumens, sed unusquisque pro merito se et euellendum de tabernaculo et eradicandum de terra uiuentium praebet, non prohibitus unquam inesse, quia per naturae adsumptionem incola sit receptus.” (Hilarius *Super Psalmos*, 51, 17).

³³ Cf. Hilarius *Super Psalmos*, 55, 7.

³⁴ Cf. Mersch (1951: 423-425).

³⁵ Ladaria (1977: 205-212).

³⁶ Cf. Fierro (1964: 63-69).

³⁷ Cf. Fierro (1964: 47).

Pero ¿en qué consiste esta infidelidad y esterilidad? Son términos de singular importancia para Hilario, porque resumen toda la respuesta del hombre al plan de Dios. Los encontramos en el *Commentarius in Matthaeum*. En el pasaje sobre el juicio final, dice Hilario:

Evoca el tiempo del juicio y su venida, en la que separará a los creyentes de los incrédulos y distinguirá a los que llevan fruto de los que no lo llevan, a los cabritos de los corderos³⁸.

Hilario continúa explicando que la fe en el Verbo encarnado consiste en la aceptación de su encarnación con sus consecuencias, es decir, la unidad natural con todos los hombres y la aceptación de su carne en toda carne.

Hilario ya lo había dicho:

[...] Cristo [...] asumió el cuerpo de todos nosotros y, en la condición del cuerpo que ha asumido, se ha hecho el prójimo de cada uno de nosotros³⁹.

Explica ahora qué significa en la vida concreta del hombre que Cristo sea “el prójimo”:

Indica que en los más pequeños de los suyos, es decir, en los que lo sirven en la espera de la humildad, es alimentado en los que tienen hambre, se le da de beber en los que tienen sed, acogido en los que son peregrinos, cubierto en los desnudos, visitado en los enfermos, consolado en los atribulados. En tal manera se funde con los cuerpos y las almas de todos los creyentes, que el empeño en estos deberes de humanidad merece la gracia. Pero si se niegan le causan una ofensa⁴⁰.

El Verbo tomó carne y “se fundió con el cuerpo y el alma de todos los creyentes”. El fruto de esta fe es el “servicio” de la carne del Verbo. Para Hilario, no hay distinción: el servicio de la carne sufriente es el servicio de Cristo en su cuerpo. Las obras de caridad son un deber de atención, cuidado y servicio al único cuerpo que es a la vez Cristo, la Iglesia y toda carne. Como siempre, Hilario comprende este misterio de la manera más real posible, y en esto coincide con la enseñanza de Pablo en la carta a los Efesios: “Nadie desprecia su propio cuerpo” (Ef 5,28-30).

³⁸ “De iudicii enim tempore aduentuque commemorat, quo fideles ab infidelibus separabit atque ab infructuosis fructuosa discernet, haedos uidelicet ab agnis” (Hilarius *In Matthaeum*, 28, 1). La traducción es de Luis Ladaria, cf. bibliografía.

³⁹ “Proximum tamquam se amare praeceptus est: hic Christum, qui omnium nostrum corpus adsumpsit et unicuique nostrum adsumpti corporis condicione fit proximus.” (Hilarius *In Matthaeum*, 19, 5).

⁴⁰ “[...] indicans se in minimis suis, id est his qui sibi cum humilitatis suae expectatione famulentur et esurientibus ali et sitientibus potari et peregrinantibus confoueri et nudis contegi et infirmis uisitari et solliciti consolari. Ita enim in uniuersorum fidelium corporibus mentibusque transfunditur, ut haec humanitatis officia aut gratiam impensa mereantur aut offensam negata commoueant.” (Hilarius *In Matthaeum*, 28, 1).

El cumplimiento de este servicio merece la gracia (*gratiam*) de la transformación, acompañando al Señor que ha asumido la “*forma servi*” en la glorificación de su carne y en el tránsito a la definitiva “*forma Dei*”⁴¹.

Por el contrario, el rechazo de este servicio es en sí mismo un impedimento (*offensam*) para esta transformación. La elección de las palabras es interesante. La carne asumida por el Verbo era un impedimento (*offensionem*) para la unidad perfecta con el Padre, porque había algo nuevo en el Hijo de Dios que no era Dios⁴². La actitud de rechazo de la carne de Cristo también ofende e impide la perfecta comunión y unidad del hombre en Cristo y, por medio de Cristo, en el Padre, para que el Padre sea “todo en todos”.

Hilario nos presentó un concepto de Iglesia que abarca toda la economía y se basa en la unidad. La unidad entre el Padre y el Hijo es más que un modelo o un analogado, es un punto de partida que se desarrolla a lo largo del tiempo, en la dispensación del misterio eterno, para que toda carne, primero la carne personal de Cristo y luego la de todo su cuerpo, se una a Dios en la gloria.

La realidad de este misterio no es sólo escatológica, sino que se da ya en el tiempo. Hilario encuentra una confirmación profética en el pasaje bíblico de la creación de la mujer:

Así pues, tras el sueño de su pasión, el Adán celeste, como ve que la Iglesia resucita, reconoce su hueso, su carne, que ya no es creada del barro, ni es vivificada por el soplo, sino que crece sobre el hueso y a partir de un cuerpo se perfecciona en cuerpo por el vuelo del espíritu. En efecto, “los que están en Cristo resucitarán” (1Tes 4,16) a la manera de Cristo, en el que ya se ha consumado la resurrección de toda carne, porque Él mismo nació en nuestra carne por la fuerza de Dios, en la que fue engendrado por el Padre antes de los siglos⁴³.

Es el misterio del esposo y la esposa –Cristo y la Iglesia– que forman una sola carne, consortes en el dolor y consortes en la gloria.

Esta es la última palabra de Hilario sobre la unidad: “Una sola carne”. También aquí el horizonte es la escritura, precisamente Pablo (Ef 5,32).

Conclusión

Hemos recorrido brevemente la enseñanza de dos autores del siglo IV en torno a la unidad de las personas divinas y a la unidad de la iglesia.

⁴¹ Galtier (1960: 114-116) e Orazio (1986: 38-41).

⁴² Cf. Hilarius *De Trinitate*, IX 38.

⁴³ “Agnoscit ergo post somnum passionis suae caelesti Adam resurgente ecclesia suum os, suam carnem non iam ex limo creatam neque ex inspiratione uegetatam, sed ad crescentem ossi et in corpus ex corpore spiritu aduolante perfectam. Qui enim in Christo sunt, secundum Christum resurgent, in quo iam uniuersae carnis consummate est resurrectio, ipso illo in carne nostra cum dei, in que ante saecula genitus a patre est, uirtute nascente.” (Hilarius *De mysteriis* I 5) La traducción es de Juan José Ayán Calvo, cf. bibliografía.

Hemos constatado inmediatamente que en el proceso de la recepción de Nicea y la disputa en torno a su credo, hay una mayor profundización de la escritura.

Más allá del contenido de esta disputa, los autores nos han permitido ver dos formas de hacer teología: Eunomio parte de un presupuesto filosófico, Hilario de una reflexión a partir de la escritura misma.

El resultado de la reflexión arriana se detiene en el momento que demostró lo que pretendía. A Hilario, en cambio, la reflexión lo lleva hasta las últimas consecuencias.

Para él no se trata de un *aut aut*. La unidad de las personas divinas aparece tanto en la naturaleza como en la voluntad. La unidad de la Iglesia también es doble: es natural porque recibimos el cuerpo de Cristo y, a su vez, él ha asumido el nuestro; es unidad de concordia, porque Cristo está en la carne y pide ser cuidado en la carne.

Para terminar, quisiera señalar un aspecto que queda abierto para el estudio. En el siglo XIII encontraremos que la Iglesia se enfrenta a un problema semejante. A raíz del mismo texto de la escritura: “Que sean uno como nosotros sean uno” (Jn 17,21) el concilio IV de Letrán (1215) debió responder a la interpretación de Gioacchino da Fiore⁴⁴. La respuesta del concilio, sin embargo, se asemeja más a la reflexión de Eunomio que a la de Hilario⁴⁵. A partir de la definición de la analogía, quedará distinguida la unidad de naturaleza propia de la Trinidad frente a la unidad de concordia propia de la Iglesia⁴⁶.

Bibliografía

Fuentes

- ANASTASIUS SINAITA. *Relationes impurarum impiarumque Aarii sententiarum*. PG 89. Paris: J.-P. Migne, 1865, 1179-90.
- CYRILLUS ALEXANDRINUS. *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*. PG 75. Paris: J.-P. Migne, 1863, 9-656.
- GREGORIUS NYSSENUS. *Contra Eunomium libri*, I-II,. Editado por Werner Jaeger. Leiden: Brill, 1960.
- HILARIUS PICTAVIENSIS. *Commentarius in evangelium Matthaei*, SChr 254, 258. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Doignon. Paris, 1978-1979. Traducción castellana: HILARIO DE POITIERS. *Comentario al Evangelio de Mateo*. Traducción, introducción y notas por Luis F. Ladaria, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 694), 2010.
- HILARIUS PICTAVIENSIS. *De Trinitate*, CChr. 62-62A. Editado por P. Smulders. Turnhout: Brepols 1979-1980. Traducción castellana: HILARIO DE POITIERS. *La Trini-*

⁴⁴ Acerca del problema sobre la correspondencia entre la teología condenada por el concilio y la teología de Gioacchino puede verse el detallado artículo de Di Napoli (1979: 621-661).

⁴⁵ Denzinger/Hünemann *Enchiridion*, 803, 456-458.

⁴⁶ Cf. Denzinger/Hünemann *Enchiridion*, 806, 458.

dad. Edición preparada por Luis Ladaria. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles (BAC 481), 1986.

HILARIUS PICTAVIENSIS. *Tractatus super Psalmos*, CSEL 22. Recensuit et commentario critico instruxit Antonius Zingerle. Viena: F. Tempsky, 1891. Traducción castellana: HILARIO DE POITIERS. *Tratado sobre los Salmos*, I-III. Introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler. Madrid: Ciudad Nueva, 2019-2020.

HILARIUS PICTAVIENSIS. *Tractatus mysteriorum*. Reconovit, commentario critico instruxit, praefatus est indicesque adiecit Alfredus Feder, CSEL 65. Wien, 1916. Traducción castellana: HILARIO DE POITIERS. *Tratado de los misterios*. Traducción del latín, introducción y notas de Juan José Ayán Calvo. Madrid: Ciudad Nueva, 1993.

VAGGIONE, R. P. (ed. y trad.). *Eunomius. The extant Works*. Oxford: “at the Clarendon Press”, 1987.

Estudios

ALBA, Almudena. *Teología política y polémica antiarriana: la influencia de las doctrinas cristianas en la ideología política del siglo IV*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2011.

CAVALLINI, Andrea. *Nicea 325: l'enigma del Primo Concilio ecumenico*. Milano: San Paolo Edizione, 2025.

CHARLIER, Albert. “L’Église corps du Christ chez saint Hilaire de Poitiers”. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 41 (1965): 451-477.

DENZINGER, Heinrich J. y HÜNERMANN, Peter. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2018.

DI NAPOLI, Giovanni. “Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 71 (1979): 621-685.

FIERRO, Alfredo. *Sobre la gloria en san Hilario: una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica “Doxa”*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1964.

GALTIER, Paul. “La forma Dei et la forma servi selon saint Hilaire de Poitiers». *Recherches des sciences religieuses* 48 (1960): 110-118.

LADARIA, Luis. “*Dispensatio* en S. Hilario de Poitiers». *Gregorianum* 66 (1985): 429-455.

LADARIA, Luis. *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

MERSCH, Émile. *Le corps mystique du Christ*, I-II. Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1951.

NARVAJA, José Luis. *Teología y Piedad en la Obra de Eunomio de Cízico*. Roma: Pontificia Università Lateranense, Istituto Patristico Augustinianum, 2003-1.

- NARVAJA, José Luis. “Tradición y Escritura en la teología de Eunomio de Cízico”. *Stromata* 59 (2003-2): 161-197.
- NARVAJA, José Luis. “Aecio de Antioquía y su actuación en el debate trinitario del s. IV. El *Syntagmation* traducido, comentado y prologado”. *Stromata* 61 (2005): 205-230.
- NARVAJA, José Luis. “Algunas notas sobre la doctrina antropológica de Hilario de Poitiers: conocimiento natural y conocimiento de la fe”. *Cadernos Patrísticos* 6 (2008): 183-205.
- NARVAJA, José Luis. “El cuerpo de miseria transformado en un cuerpo glorioso semejante al de Cristo. Acerca de la Eucaristía en Hilario de Poitiers”. *Cadernos Patrísticos* 1 (2006): 71-100.
- NARVAJA, José Luis. “La obra teológica de Eunomio de Cízico. Traducción e introducciones”. *Stromata* 60 (2004): 121-190. Publicado posteriormente en el volumen Eunomio de Cízico. *Ora teológica*. Introducción, traducción y notas de José Luis Narvaja. Buenos Aires: ediciones del Instituto Thomas Falkner sj, 2015.
- NARVAJA, José Luis. “Presencia de Eunomio de Cízico en los tres primeros libros del *De Trinitate* de Hilario de Poitiers”. *Teología y Vida* 58 (2017): 489-501.
- ORAZZO, Antonio. “Ilario di Poitiers e la universa caro assumta dal Verbo nel *Tractatus super Psalmos*”. *Augustinianum* 23 (1983): 399-419.
- ORAZZO, Antonio. *La salvezza in Ilario di Poitiers*. Cristo salvatore dell’uomo nel *Tractatus super Psalmos*. Napoli: Edizioni Dehoniane Napoli, 1986.

