

LeFortune (Barcelona).

Herejías Esenciales: La lucha del cristianismo temprano.

Agustin V. Startari.

Cita:

Agustin V. Startari (2026). *Herejías Esenciales: La lucha del cristianismo temprano*. Barcelona: LeFortune.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/agustin.v.startari/253>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p0c2/x0Y>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

HEREJÍAS ESENCIALES

LA LUCHA DEL
CRISTIANISMO TEMPRANO



*...et unum Dominum,
et unam fidem,
et unum baptismum,*

Ephes. 4:5

*μία πίστις,
ἐν βάπτισμα,
εἰς Θεὸς καὶ
πατὴρ πάντων.*

Ἐφ. 4:5

AGUSTIN V. STARTARI

LEFORTUNE

AGUSTIN V. STARTARI

HEREJÍAS ESENCIALES

La lucha del cristianismo
temprano

¿Qué separa la fe de la herejía? ¿Quién tiene la autoridad para definir la verdad en los siglos fundacionales del cristianismo?

Herejías Esenciales: La lucha del cristianismo temprano propone una inmersión crítica en las grandes controversias doctrinales que definieron los primeros siglos de la Iglesia. Desde las disputas sobre la naturaleza de Cristo hasta la condena de las corrientes gnósticas, marcionitas o arrianas, esta obra aborda los mecanismos teológicos, políticos y eclesiológicos que delimitaron los márgenes de la ortodoxia.

Con una mirada anclada en fuentes patrísticas, conciliares y estudios contemporáneos, Agustín V. Startari sostiene que las controversias posteriormente clasificadas como heréticas no fueron anomalías marginales, sino factores decisivos en la explicitación del dogma, la delimitación de la comunión y la consolidación de formas de autoridad eclesial.

Una obra rigurosa e indispensable para comprender cómo la Iglesia nació en tensión, entre el conflicto doctrinal, la búsqueda de unidad y la lucha por la verdad.

Agustín V. Startari es un investigador y autor uruguayo. Su trabajo se centra en la historia del cristianismo antiguo, la teología política medieval y las estructuras del poder religioso. Ha publicado libros sobre los Templarios, el papado de Gregorio X y la cosmología filosófica, entre otros temas.

Título original: Herejías esenciales: La lucha del cristianismo temprano

Serie: Papeles de Trabajo #14

Diseño de portada: Staika design

Edición: Jennifer Yan, 2025

Editorial: LEFORTUNE

DOI: 10.5281/zenodo.22179989

©Agustin V. Startari, agosto de 2026

Website: www.agustinvstartari.com

ORCID: 0009-0001-4714-6539

Researcher ID: K-5792-2016

Primera edición: agosto de 2026

LEFORTUNE:

Nota editorial:

Esta obra ha sido publicada para distribución pública bajo el sello editorial LEFORTUNE, a través de la plataforma en línea de esta casa editorial.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento —incluidos la fotocopia, el tratamiento digital o el préstamo público—,

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO

5

sin autorización expresa de los titulares de los derechos, de acuerdo con la legislación aplicable.

PAPELES DE TRABAJO

N. 14

ÍNDICE GENERAL

Introducción — El problema de la ortodoxia antes de la ortodoxia

Objeto, alcance, preguntas y método

Capítulo 1 — Herejía y ortodoxia: categorías, fuentes y problemas

1.1 Haíresis: de elección y facción a categoría de exclusión

1.2 Walter Bauer y el giro de la diversidad

1.3 Heresiología, identidad y producción de fronteras

1.4 El problema del testimonio hostil

1.5 Criterios de integridad epistemológica

Capítulo 2 — Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva

2.1 Del pluralismo de formulaciones a los límites de admisibilidad

2.2 Qué significa «compresión doctrinal»

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO

9

- 2.3 El ciclo recursivo de controversia y definición
- 2.4 Cinco mecanismos de compresión
- 2.5 Herejización: proceso, no esencia
- 2.6 Variables, hipótesis y predicciones
- 2.7 Método comparativo y selección de casos
- 2.8 Límites, condiciones de refutación y alcance de la propuesta

Capítulo 3 — La pluralidad cristiana antes de las grandes delimitaciones

- 3.1 Un punto de partida sin «edad de la inocencia»
- 3.2 La matriz judía y la diversidad de los movimientos de Jesús
- 3.3 La expansión gentil y la controversia sobre la Torá
- 3.4 Geografía, redes y asimetría de las comunidades
- 3.5 Autoridades en plural: apóstoles, profetas, maestros y dirigentes locales
- 3.6 Escrituras, memoria y tradición antes de un Nuevo Testamento cerrado

3.7 Prácticas que delimitan: bautismo, mesa, ayuno y disciplina

3.8 Clemente, Ignacio, Policarpo y Hermas: consolidaciones desiguales

3.9 Balance del caso basal: límites reales, capacidad limitada de universalización

Capítulo 4 — El siglo II y las primeras tecnologías estables de frontera

4.1 El siglo II como campo de aceleración

4.2 Marción: Dios, Escritura y el problema de reconstruir al adversario

4.3 El «canon de Marción» y la presión sobre la autoridad textual

4.4 De «gnosticismo» a tradiciones múltiples: el problema de la categoría

4.5 Nag Hammadi después de 1945: textos, códices y lectores

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO

11

4.6 La Nueva Profecía: revelación, disciplina y autoridad carismática

4.7 Ireneo de Lyon: regla de fe, sucesión y Evangelio cuádruple

4.8 Tertuliano: prescripción, apostolicidad y una frontera que también se mueve

4.9 El canon como proceso multicausal, no como reacción única

4.10 Primera prueba del Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva

Capítulo 5 — Pureza, autoridad y comunión: la Iglesia como instancia de decisión

5.1 Del martirio excepcional a la crisis de pertenencia

5.2 Decio, sacrificio y libelli: qué sabemos y qué no

5.3 Cipriano de Cartago: lapsi, confesores y autoridad episcopal

5.4 Cornelio y Novaciano: dos episcopados, dos políticas de reconciliación

5.5 Bautismo, rebautismo y la disputa con Esteban de Roma

5.6 De Valeriano a Diocleciano: persecución, memoria y credenciales de autoridad

5.7 Traditores y el origen del conflicto donatista

5.8 Donatismo, sacramentos y la cuestión de la Iglesia verdadera

5.9 Maniqueísmo: religión rival, categoría heresiológica y frontera imperial

5.10 Constantino como umbral: de la mediación imperial a la ejecutabilidad

5.11 Segunda prueba parcial del modelo: pertenencia, reversibilidad y escala

Capítulo 6 — Nicea y la comprensión conciliar del problema trinitario

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO

13

6.1 Antes de Arrio: subordinación, generación y herencias teológicas plurales

6.2 Arrio y el problema de las fuentes

6.3 Alejandro, los sínodos y la expansión de una disputa alejandrina

6.4 Constantino y la universalización política del conflicto

6.5 Reconstruir Nicea: participantes, procedimientos y agendas

6.6 El credo de 325: homousios, anatemas y precisión semántica

6.7 El día después: rehabilitaciones, exilios y la insuficiencia de una definición

6.8 Atanasio y la fabricación polémica del «arrianismo»

6.9 Constancio II: credos, sínodos y competencia por una fórmula imperial

6.10 Homoiousianos, homoianos y anomeos: por qué el binario niceno/arriano falla

6.11 Capadocios, alianza pro-nicena y Constantino-pla (381)

6.12 Segunda prueba fuerte del Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva

Capítulo 7 — De Éfeso a Calcedonia: compresión cristológica y nuevas fronteras

7.1 Del problema trinitario al problema cristológico

7.2 Alejandría, Antioquía y el riesgo de convertir tendencias en escuelas rígidas

7.3 Nestorio, Theotokos y la construcción de una controversia

7.4 Cirilo de Alejandría: unidad del sujeto, cartas y anatemas

7.5 Éfeso (431): procedimiento, temporalidad y dos asambleas rivales

7.6 La Fórmula de Reunión (433): acuerdo, ambigüedad y recepción

7.7 Eutiques, Flaviano y la nueva crisis de 448

7.8 Éfeso (449): Dioscoro, procedimiento y la memoria del «Latrocinio»

7.9 Calcedonia (451): el Tomo de León, la definición y el canon 28

7.10 Lo que Calcedonia definió y lo que dejó abierto

7.11 «Nestorianos», «monofisitas» y «miafisitas»: una taxonomía que también hace historia

7.12 Tercera prueba fuerte del Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva

Capítulo 8 — Las tecnologías de la ortodoxia

8.1 De las doctrinas a las infraestructuras de decisión

8.2 El concilio como máquina documental

8.3 Credos, fórmulas, anatemas y listas de nombres

8.4 Deposition, exilio y sustitución episcopal

8.5 Del anatema al sujeto jurídico: legislación imperial y herejía

8.6 Iglesias, bienes, sedes y control del espacio

8.7 Archivos, citas, traducciones y preservación selectiva

8.8 Predicación y liturgia como tecnologías de frontera

8.9 Monjes, laicos y movilización urbana

8.10 Heresiología y memoria: convertir una controversia en genealogía

8.11 Ejecutabilidad desigual: por qué una norma no equivale a una práctica

8.12 Matriz de tecnologías y revisión del modelo

Capítulo 9 — Después de la victoria: memoria, supervivencia y ortodoxia retrospectiva

9.1 La «victoria» que no cerró la controversia

9.2 Alejandría después de Calcedonia: Dioscoro, Proterio y Timoteo Eluro

9.3 Palestina y Siria: redes ascéticas, episcopales y locales de resistencia

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO

17

9.4 Basilisco y la reversibilidad imperial de la frontera

9.5 El Henotikon de Zenón (482): gobernar mediante ambigüedad

9.6 El cisma acaciano: cuando el compromiso produce una nueva frontera

9.7 La Iglesia del Oriente y el problema historiográfico de «nestorianismo»

9.8 Memoria de Cirilo y disputa por la herencia de Nicea

9.9 Persistencia sin uniformidad: comunidades, liturgias y obispos rivales

9.10 Del fracaso de la eliminación a la formación de tradiciones paralelas

9.11 Compresión ramificada: una modificación necesaria del modelo

9.12 Balance del siglo V: ortodoxia, pluralización institucional y límites del poder

Conclusión — La Iglesia producida por sus conflictos

- C.1 Qué ha demostrado la comparación y qué no
- C.2 Hipótesis 1: presión definicional
- C.3 Hipótesis 2: densidad institucional y escala
- C.4 Hipótesis 3: coerción, ejecutabilidad y persistencia
- C.5 Hipótesis 4: homogeneización retrospectiva
- C.6 Hipótesis 5: recursividad
- C.7 Compresión ramificada y tipología de resultados
- C.8 Explicaciones alternativas y límites causales
- C.9 Formulación revisada del modelo
- C.10 Alcance de la contribución historiográfica
- C.11 Balance final
- Apéndice A — Cronología analítica
- Apéndice B — Glosario histórico y teológico
- Apéndice C — Matriz comparativa de controversias
- Apéndice D — Mapa analítico de regiones y sedes
- Apéndice E — Protocolo de lectura de fuentes y auditoría de afirmaciones

Fuentes y bibliografía

INTRODUCCIÓN

EL PROBLEMA DE LA ORTODOXIA

ANTES DE LA ORTODOXIA

La historia de las herejías cristianas suele comenzar demasiado tarde: comienza cuando las fronteras ya existen. El lector recibe nombres —gnósticos, marcionitas, montanistas, arrianos, nestorianos, donatistas— que parecen designar entidades doctrinales claras, y luego observa cómo una Iglesia igualmente definida responde a ellas. Esa secuencia posee una ventaja narrativa, pero introduce un problema histórico decisivo: convierte en punto de partida lo que debe ser explicado. Las categorías que organizan el relato son, en buena medida, el resultado de los conflictos que el propio relato pretende describir.

Dos simplificaciones opuestas han dominado buena parte de la imaginación histórica. La primera supone una ortodoxia originaria, completa y reconocible desde la primera generación cristiana, frente a

la cual las herejías representarían desviaciones posteriores. La segunda invierte el juicio moral sin modificar la estructura del relato: una pluralidad libre habría sido destruida por una institución que impuso por fuerza una versión única del cristianismo. Ambas perspectivas pueden encontrar episodios que parecen confirmarlas; ninguna, tomada como explicación general, hace justicia a la variación geográfica, cronológica, textual e institucional de los siglos I al V.

Este libro parte de una proposición distinta. La ortodoxia no debe tratarse únicamente como un conjunto de doctrinas verdaderas según una tradición confesional, ni únicamente como el discurso del grupo que terminó imponiéndose. Para el análisis histórico será entendida, ante todo, como un sistema cambiante de límites de admisibilidad: un conjunto de formulaciones, textos, autoridades, prácticas y pertenencias que determinadas comunidades reconocen como compatibles con la comunión. Esos límites no fueron idénticos en Antioquía, Roma,

Alejandría, Cartago o las comunidades de Asia Menor, ni permanecieron estables durante cuatro siglos.

La hipótesis general sostiene que las controversias doctrinales funcionaron como presiones de definición. Allí donde una ambigüedad podía permanecer abierta, la coexistencia era relativamente amplia; cuando una controversia volvía esa ambigüedad políticamente, litúrgicamente o eclesiológicamente costosa, aumentaba la necesidad de formular una regla. La regla, sin embargo, no cerraba el proceso para siempre. Cada definición resolvía ciertas preguntas y producía otras. Nicea no clausuró la controversia trinitaria en 325; modificó sus términos. Éfeso no eliminó los desacuerdos cristológicos; redistribuyó las posiciones y los actores. Calcedonia no produjo una unanimidad cristiana universal; estableció una fórmula cuya aceptación o rechazo redefinió comuniones duraderas.

A este movimiento se lo denominará en esta obra Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva.

La expresión no pretende reemplazar las categorías históricas por un esquema mecánico, ni afirmar una ley universal del desarrollo religioso. Designa un modelo heurístico y comparativo: controversia, etiquetado, definición, institucionalización y memoria reducen algunas posibilidades reconocidas como legítimas, pero esa reducción genera un nuevo campo de problemas. El modelo será válido solo si permite explicar mejor las diferencias entre casos, identificar mecanismos observables y reconocer también aquellos episodios en los que la delimitación fracasó, fue local, fue reversible o produjo resultados distintos de los buscados.

La formulación se construye en diálogo con una tradición historiográfica amplia. Walter Bauer obligó a abandonar la imagen de una ortodoxia monolítica desde el comienzo y a tomar en serio la diversidad regional del cristianismo temprano. Los trabajos posteriores corrigieron tanto la extensión como algunas inferencias de su modelo, pero conservaron una consecuencia metodológica fundamental:

no puede proyectarse sin examen la ortodoxia de los siglos IV o V sobre el siglo II. Alain Le Boulluec mostró el desarrollo histórico de la propia noción de herejía; estudios sobre identidad y heresiología han subrayado la función de marcar al otro para producir un nosotros; investigaciones sobre las controversias arrianas, cristológicas, donatistas y pelagianas han mostrado que las etiquetas posteriores suelen homogeneizar coaliciones y posiciones que en su tiempo fueron más inestables (Bauer 1971; Iricinschi y Zellentin 2008; King 2011; Le Boulluec 2022; Flower 2025).

La historiografía reciente refuerza la necesidad de trabajar con modelos explícitos y revisables. La pluralidad de los primeros siglos no debe convertirse en un nuevo dogma historiográfico, del mismo modo que la noción de «parting of the ways» entre judaísmo y cristianismo ha sido sometida a crítica por su tendencia a narrar separaciones más nítidas de lo que permite la evidencia. La síntesis reciente de Paula Fredriksen adopta expresamente el plural An-

cient Christianities para representar la multiplicidad histórica de los primeros siglos, mientras que Adele Reinhartz ha llamado la atención sobre el poder y el riesgo de los modelos y metáforas con los que los historiadores organizan procesos complejos (Fredriksen 2024; Reinhartz 2026). El modelo propuesto aquí se presenta, por eso, con sus supuestos, variables y condiciones de refutación a la vista.

El objeto central no será determinar teológicamente quién tuvo razón. Tampoco será rehabilitar de forma automática a toda posición condenada. La historia crítica debe resistir ambas tentaciones. Una doctrina puede haber sido derrotada y, al mismo tiempo, estar pobremente documentada; una fuente heresiológica puede deformar a sus adversarios y, al mismo tiempo, conservar información irremplazable; una decisión conciliar puede expresar convicción teológica sincera y, al mismo tiempo, operar dentro de redes de patronazgo, jurisdicción y poder imperial. El análisis exige mantener simultáneamente esos niveles sin reducir uno al otro.

La pregunta que organiza el libro es, por tanto, menos «¿cuáles fueron las grandes herejías?» que «¿cómo se transformó una diferencia doctrinal en una frontera institucionalmente exigible?». De ella derivan otras: ¿quién tenía capacidad de nombrar una posición como desviada? ¿Qué fuentes permitían justificar la exclusión? ¿Cuándo una condena local adquiriría alcance suprarregional? ¿Qué relación existía entre precisión doctrinal y capacidad institucional? ¿Qué cambió cuando el poder imperial comenzó a intervenir de manera sostenida en las controversias cristianas? ¿Por qué algunas etiquetas sobrevivieron durante siglos aun cuando describían de manera deficiente a los grupos que nombraban?

Responder estas preguntas exige seguir controversias concretas y, al mismo tiempo, compararlas. El libro recorrerá desde los antecedentes del siglo I hasta la configuración poscalcedoniana del siglo V, cuyo terminus se fija convencionalmente en 486: la ruptura acaciana y el sínodo de Beth Lapat marcan el punto en que las fronteras del siglo V dejan de ser

reversibles por decisión imperial y comienzan a reproducirse como tradiciones institucionales autónomas. Su núcleo cronológico se encuentra entre los siglos II y V; el siglo I será tratado de forma genealógica, porque es imposible discutir la emergencia de fronteras cristianas sin atender a las formas iniciales de autoridad, Escritura, tradición, conflicto intra-judío y expansión gentil. El espacio principal es el Mediterráneo romano y sus zonas de interacción oriental, con especial atención a Roma, Asia Menor, Siria, Palestina, Egipto y África del Norte. Allí donde las categorías romanas no permitan describir adecuadamente trayectorias persas, siríacas o armenias, esa limitación será señalada expresamente.

El resultado buscado no es una historia lineal de progreso dogmático ni una historia lineal de represión. Es una historia de producción de límites. En ella, la herejía no aparece en los márgenes del cristianismo como un residuo secundario: las controversias obligan a precisar vocabularios, ordenar textos, jerarquizar autoridades, diseñar procedimientos de de-

cisión y definir las consecuencias de la ruptura de comunión. En ese sentido limitado y verificable, los conflictos son constitutivos. No porque toda doctrina ortodoxa sea mero producto de sus adversarios, sino porque la forma histórica concreta que adquirieron muchas definiciones solo puede comprenderse si se reconstruye la presión polémica que las hizo necesarias.

Objeto, alcance, preguntas y método

El objeto del estudio es el proceso histórico de delimitación de la legitimidad doctrinal y eclesial en el cristianismo antiguo. La unidad de análisis no será la «herejía» considerada como sustancia, sino la controversia: un conjunto documentable de actores, afirmaciones, respuestas, instituciones, decisiones, sanciones y memorias posteriores. Esta elección evita atribuir desde el comienzo a un grupo la identidad que sus adversarios o historiadores posteriores terminaron fijándole.

La investigación combina historia intelectual, historia institucional, análisis del discurso y crítica

de fuentes. La historia intelectual permite reconstruir los problemas doctrinales en sus propios vocabularios; la institucional identifica quién podía convocar, juzgar, ordenar o excluir; el análisis del discurso estudia cómo nombres como «arriano», «gnóstico» o «nestoriano» agregan posiciones heterogéneas; la crítica de fuentes establece qué puede y qué no puede inferirse de textos polémicos, actas conciliares, códigos legales, historias eclesiásticas y manuscritos conservados.

Las fuentes primarias se organizarán por función, no solo por autor. Se distinguirán: a) fuentes normativas, como credos, cánones y legislación; b) fuentes polémicas, como tratados heresiológicos y refutaciones; c) fuentes narrativas, en especial historias eclesiásticas; d) fuentes epistolares, cruciales para reconstruir redes y secuencias; e) fuentes materiales y manuscritas, cuando la transmisión física de un texto sea parte de la evidencia; y f) actas conciliares, que deberán leerse como productos documentales de procedimientos, facciones y políticas de

preservación, no como transcripciones neutrales de una conversación.

La investigación distinguirá con rigor entre evidencia contemporánea y testimonio retrospectivo. Una acusación formulada décadas después no será tratada automáticamente como descripción transparente de una fase anterior. Del mismo modo, la ausencia de una fuente no se convertirá sin argumento en prueba de persecución, destrucción o inexistencia. Las lagunas documentales forman parte del objeto y deben permanecer visibles. La reciente atención a la materialidad de los códices y a la llamada *New Philology* refuerza esta precaución: los textos antiguos llegan a nosotros a través de copias, traducciones, selecciones, reescrituras y contextos de conservación que también tienen historia (Linjamaa 2024).

La comparación se realizará mediante una matriz común aplicada a cada caso: problema doctrinal inicial; grado de diversidad previa; actores y sedes implicadas; autoridad invocada; recursos textuales

empleados; procedimiento de decisión; tipo de sanción; participación o no del poder secular; extensión geográfica de la recepción; persistencia de la posición condenada; y reconstrucción retrospectiva. Esta matriz permitirá verificar si la comprensión doctrinal se produce efectivamente del mismo modo en Marción, las controversias gnósticas, el montanismo, el novacianismo, el donatismo, el conflicto niceno y las controversias cristológicas del siglo V, o si el modelo necesita ser modificado.

El libro adopta una regla de cautela terminológica. Cuando una designación sea posterior, polémica o discutida, se señalará. «Gnosticismo» no será utilizado como si designara sin problemas una iglesia unificada; «arrianismo» no será supuesto como bloque homogéneo; «nestorianismo» y «monofisismo» serán tratados atendiendo a las objeciones modernas a esas etiquetas. Esta cautela no obliga a eliminar palabras históricamente útiles, pero sí a distinguir entre el término empleado por las fuentes,

la identidad asumida por los actores y la categoría analítica del historiador.

Finalmente, la obra separará tres niveles de afirmación: hechos suficientemente atestiguados, reconstrucciones plausibles e hipótesis interpretativas. El lenguaje indicará esa diferencia. «Consta», «atestigua» o «documenta» se reservará para evidencia directa suficientemente clara; «probablemente», «es plausible» o «permite inferir» se utilizará cuando el argumento dependa de reconstrucción; «se propone» identificará las hipótesis del modelo. Esta disciplina no es retórica: es parte del control de integridad epistemológica del libro.

CAPÍTULO 1

HEREJÍA Y ORTODOXIA: CATEGORÍAS, FUENTES Y PROBLEMAS

1 .1 Haíresis: de elección y facción a categoría de exclusión

La palabra griega haíresis no nació como equivalente exacto de la noción cristiana posterior de herejía. En usos filosóficos y sociales podía designar elección, escuela, partido o corriente. El propio Nuevo Testamento conserva esa amplitud. Hechos emplea el término para saduceos y fariseos, y también lo coloca en boca de adversarios que describen a los nazarenos como una haíresis; Pablo, en Hechos 24:14, responde a una caracterización de ese tipo sin que el campo semántico pueda reducirse todavía a la categoría jurídica y doctrinal que dominará siglos después. El dato importa porque impide leer cada aparición temprana del término con el significado estabilizado de la heresiología patristica.

El cambio decisivo no consiste simplemente en que una palabra neutral se vuelva insulto. Consiste en la formación de un régimen de clasificación. Para que «herejía» funcione como categoría fuerte deben existir, de modo al menos incipiente, tres elementos: una norma que pueda ser presentada como común, una autoridad capaz de interpretar esa norma y una consecuencia vinculada a la desviación. Esos tres componentes no aparecen con la misma intensidad al mismo tiempo. La historia de la herejía es, por ello, también la historia de la construcción de esas capacidades.

Durante el siglo II la literatura polémica acelera esa transformación. Ireneo organiza doctrinas adversarias dentro de una narrativa genealógica que las presenta como proliferaciones derivadas del error; Tertuliano explota la noción de prescripción para disputar no solo conclusiones exegéticas sino el derecho de los adversarios a usar las Escrituras contra la regla recibida. En ambos casos, el debate sobre una proposición doctrinal se conecta con una pregunta

institucional: ¿quién posee un título legítimo para interpretar la tradición apostólica? La historia del concepto y la historia de la autoridad se vuelven inseparables.

Le Boulluec mostró que la noción cristiana de herejía se configuró de manera histórica y polémica, no como una categoría conceptual plenamente formada desde el origen. Esa constatación obliga a invertir el procedimiento habitual. En lugar de tomar una lista posterior de herejías y rastrear su nacimiento, es preferible reconstruir primero las controversias y observar cuándo, cómo y por quién una diferencia recibe una clasificación excluyente (Le Boulluec 2022). Así se evita confundir la identidad histórica de los actores con la taxonomía de sus adversarios.

1.2 Walter Bauer y el giro de la diversidad

La obra de Walter Bauer constituye un punto de inflexión porque atacó una presuposición estructural de la historiografía eclesiástica tradicional: la idea de que la ortodoxia fue anterior y la herejía una corrupción derivada. Su reconstrucción regional propu-

so que, en diversos lugares, formas de cristianismo luego clasificadas como heréticas pudieron ser tempranas, influyentes o incluso dominantes antes de la consolidación de la corriente que terminaría presentándose como ortodoxa (Bauer 1971).

La tesis de Bauer fue discutida en múltiples frentes. Se objetaron generalizaciones geográficas, inferencias construidas sobre documentación escasa y una tendencia a identificar demasiado rápidamente «no ortodoxo» con predominio herético. La crítica posterior, sin embargo, no restauró sin más el modelo anterior. El resultado más duradero fue metodológico: la secuencia ortodoxia-original seguida de desviación no puede darse por supuesta. La diversidad debe investigarse empíricamente y con sensibilidad regional.

Esa herencia requiere una segunda cautela. Si resulta problemático proyectar la ortodoxia posterior hacia los orígenes, también lo es transformar toda diferencia temprana en evidencia de cristianismos completamente independientes. Diversidad no

equivale automáticamente a incompatibilidad; incompatibilidad no equivale a separación institucional; y una disputa intensa no demuestra por sí misma la existencia de dos comunidades totalmente segregadas. Karen King ha insistido en la necesidad de distinguir facción, variedad, diversidad y multiplicidad en lugar de convertirlas en sinónimos analíticos (King 2011).

La posición adoptada en este libro será, por ello, posbauereana sin ser bauereana en sentido fuerte. Se acepta que la pluralidad regional y doctrinal debe ser el punto de partida de la investigación, pero se rechaza convertir esa pluralidad en una tesis que predetermine el resultado de cada caso. La cuestión empírica es precisamente cómo ciertos desacuerdos se hicieron tolerables, negociables o excluyentes en contextos diferentes.

1.3 Heresiología, identidad y producción de fronteras

Los catálogos heresiológicos no son simples depósitos de información sobre grupos desviados. Son

artefactos de clasificación. Al ordenar adversarios, atribuirles fundadores, construir genealogías de error y contrastarlos con una regla de fe, producen simultáneamente una imagen del otro y una imagen del nosotros. Por esa razón deben leerse en dos direcciones: como testimonios —problemáticos pero indispensables— sobre doctrinas rivales y como evidencia directa de la forma en que determinados autores intentaban construir identidad cristiana.

Iricinschi y Zellentin describieron este doble movimiento mediante la relación entre «making selves» y «marking others»: marcar al otro contribuye a fabricar el propio sujeto colectivo. La herejía, desde este ángulo, no es únicamente el contenido condenado, sino también una tecnología discursiva de frontera. La observación no implica que todas las diferencias fueran inventadas por los heresiólogos. Implica que la selección, agrupamiento y narración de esas diferencias poseen una función histórica que debe ser explicada (Iricinschi y Zellentin 2008).

Los efectos de la clasificación pueden persistir más que la controversia que los originó. Una etiqueta exitosa reduce complejidad: permite tratar una pluralidad de actores como miembro de una misma familia de error. Esa reducción es útil para la polémica y, más tarde, para la enseñanza y la memoria. Pero puede ser peligrosa para el historiador. El término «arrianismo», por ejemplo, puede ocultar la distancia entre Arrio, los llamados eusebianos, posiciones homoeanas, homoiousianas y otras configuraciones del conflicto del siglo IV; Geoffrey Gwynn ha mostrado hasta qué punto la polémica de Atanasio contribuyó a construir retrospectivamente una «controversia arriana» más unificada que sus actores reales (Gwynn 2007).

La misma precaución vale para categorías como «gnosticismo». Michael Williams y otros autores cuestionaron su capacidad para describir como religión coherente un conjunto de textos y grupos muy diversos. Los estudios recientes de Nag Hammadi han añadido una dimensión material: los códices

deben estudiarse también como objetos producidos, copiados, leídos y conservados en contextos concretos. Linjamaa advierte contra la tendencia a hacer que la etiqueta moderna de gnosticismo determine anticipadamente la interpretación del manuscrito (Williams 1996; Brakke 2010; Linjamaa 2024).

La producción de fronteras no opera solamente por textos polémicos. Credos, listas canónicas, cartas de comunión, decisiones sinodales, deposiciones episcopales, disciplina sacramental y legislación imperial pueden cumplir la misma función por vías diferentes. Este libro utilizará «tecnologías de frontera» como expresión analítica para designar esos mecanismos heterogéneos. No presupone una coordinación central: varias tecnologías pueden aparecer por separado, competir o reforzarse mutuamente.

1.4 El problema del testimonio hostil

Una gran parte de la información sobre movimientos condenados procede de quienes escribieron para refutarlos. Ese hecho no invalida la documentación, pero modifica la carga de prueba. Un

heresiólogo tiene incentivos retóricos para simplificar, asociar, ridiculizar o moralizar al adversario. Puede conservar citas auténticas y, al mismo tiempo, construir con ellas una representación tendenciosa. La tarea crítica consiste en separar niveles sin conceder a la fuente una transparencia que no posee.

Se aplicarán cuatro controles. Primero, control de proximidad: cuánto tiempo y distancia separan a la fuente del objeto que describe. Segundo, control de independencia: si varias fuentes transmiten realmente testimonios distintos o dependen de una tradición común. Tercero, control de género: una refutación, un canon conciliar y una historia eclesiástica no producen evidencia del mismo modo. Cuarto, control de corroboración: coincidencia con textos atribuidos al propio grupo, documentos administrativos, evidencia material o testimonios no polémicos.

Nag Hammadi ofrece un ejemplo paradigmático de cómo cambia el problema cuando aparecen textos no transmitidos únicamente por cadenas heresiológ-

icas. El hallazgo no convierte automáticamente cada códice en voz transparente de un «grupo gnóstico», pero permite contrastar categorías y descripciones antiguas con materiales que circularon fuera de la transmisión heresiológica tradicional. La comparación ha llevado a revisar tanto doctrinas atribuidas como la utilidad misma de algunas etiquetas.

Las actas conciliares presentan una dificultad diferente. Tienen una apariencia documental fuerte y pueden conservar intervenciones, listas, cartas y decisiones de enorme valor; pero también son compilaciones producidas y transmitidas dentro de disputas posteriores. Debe distinguirse el acontecimiento del archivo del acontecimiento. El hecho de que una intervención haya sido preservada, traducida o incorporada a una colección es parte de su historia. Las ediciones críticas modernas de Éfeso y Calcedonia permiten trabajar con mayor precisión, pero no eliminan la necesidad de crítica documental (Price y Gaddis 2005; Price y Graumann 2020).

La legislación imperial introduce otra capa. Una ley contra herejes demuestra una voluntad normativa y una determinada clasificación oficial; no prueba por sí sola su cumplimiento uniforme. La reiteración de prohibiciones puede significar eficacia, pero también persistencia del comportamiento que se buscaba suprimir. Por eso los códigos serán leídos junto a evidencia local, episcopal y narrativa. La existencia de coerción jurídica no debe confundirse con una capacidad administrativa ilimitada.

1.5 Criterios de integridad epistemológica

La materia de este libro exige una disciplina especial porque sus categorías poseen una vida simultáneamente histórica, teológica y contemporánea. «Ortodoxo» y «herético» pueden ser descripciones internas legítimas dentro de una tradición confesional y, al mismo tiempo, categorías problemáticas para la reconstrucción histórica. El texto distinguirá el nivel emic —la clasificación de los actores— del nivel etic —la categoría analítica

del historiador— sin suponer que uno invalida al otro.

Se evitarán cinco errores. Primero, teleología: explicar una controversia como si los participantes conocieran el resultado posterior. Segundo, anacronismo confesional: atribuir a una fase temprana una definición formulada después. Tercero, reducción política: tratar la teología como mero disfraz de intereses institucionales. Cuarto, reducción doctrinal: ignorar jurisdicción, patronazgo, comunicación, violencia o legislación porque una disputa emplea lenguaje teológico. Quinto, simetría falsa: asumir que, por ser polémicas, todas las versiones poseen el mismo respaldo documental.

La causalidad será formulada de manera proporcional a la evidencia. Cuando se sostenga que una controversia «produjo» una definición, la expresión no significará causa única. Significará que puede establecerse una relación histórica entre el conflicto, la necesidad de precisar una cuestión, los agentes que formularon esa precisión y su recepción institu-

cional. Otros factores —tradiciones exegéticas previas, filosofía, liturgia, relaciones de sede, patronazgo imperial— deberán integrarse cuando sean necesarios.

También se controlará la asimetría de archivo. La tradición vencedora tuvo, en muchos casos, mayor capacidad para copiar, conservar y canonizar sus textos. Pero no toda pérdida puede atribuirse a censura. Manuscritos desaparecen por fragilidad material, desuso, accidente, cambio lingüístico y selección ordinaria de copistas. Solo se hablará de destrucción o supresión deliberada cuando exista evidencia positiva suficiente.

Este principio alcanza la propia propuesta teórica del libro. El Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva no será utilizado para forzar todos los casos dentro de una secuencia idéntica. Si una controversia muestra expansión de posibilidades en lugar de reducción, si la condena no produce una frontera estable, si el poder imperial intensifica fragmentación en vez de uniformidad, o si una etiqueta

no corresponde a ninguna identidad reconocible, esos resultados serán registrados como límites o modificaciones del modelo. Una teoría histórica que no admite evidencia contraria se convierte en retórica.

CAPÍTULO 2

MODELO DE COMPRESIÓN DOCTRINAL RECURSIVA

Propuesta teórica y protocolo de contraste

El modelo desarrollado en este capítulo constituye la contribución interpretativa central de la obra. Su formulación es propia, pero no se presenta como creación ex nihilo ni como una prioridad intelectual demostrada frente a toda la bibliografía existente. Se apoya en debates anteriores sobre diversidad, construcción de ortodoxia, heresiología, identidad, desviación y poder institucional. Su novedad debe evaluarse en la articulación de esos problemas en una secuencia comparativa explícita, con variables observables y capacidad de producir predicciones históricas. La revisión bibliográfica realizada para esta etapa no ha identificado «compresión doctrinal recursiva» como modelo establecido en los estudios sobre herejía cristiana; esa constatación, sin embar-

go, no permite afirmar ausencia absoluta de precedentes funcionalmente equivalentes.

La ventaja de llamarlo modelo y no ley reside en su función. Un modelo selecciona relaciones para hacer visible un proceso complejo; no reproduce cada rasgo de la realidad. Reinhartz ha subrayado recientemente que los modelos y metáforas historiográficas ayudan a pensar, pero también pueden convertir su propia arquitectura en supuesta evidencia. Por eso el esquema debe explicitar dónde simplifica, qué observa y qué dejaría de explicar si sus predicciones no se cumplen (Reinhartz 2026).

2.1 Del pluralismo de formulaciones a los límites de admisibilidad

En cualquier momento histórico una comunidad posee un conjunto de afirmaciones, prácticas y autoridades que considera aceptables. Ese conjunto no tiene por qué estar escrito ni ser completamente coherente. Puede contener tensiones, fórmulas locales y cuestiones no resueltas. Denominaremos espacio de admisibilidad al conjunto de posiciones

que, en un contexto determinado, no producen por sí mismas una ruptura reconocida de comunión.

El término «espacio» es analítico, no geográfico ni matemático en sentido estricto. Sirve para distinguir tres situaciones que suelen confundirse. Una doctrina puede ser imaginable pero no discutida; puede ser discutida pero tolerada; o puede ser objeto de exclusión formal. La transición entre estas situaciones es el fenómeno que interesa. La existencia de desacuerdo no implica automáticamente que el espacio de admisibilidad se haya cerrado.

La amplitud de ese espacio depende de múltiples factores: densidad de comunicación entre iglesias, autoridad episcopal, disponibilidad de textos comunes, existencia de fórmulas de fe, rituales compartidos, mecanismos sinodales y, desde el siglo IV, apoyo o intervención imperial. Cuanto más intensa sea la interdependencia institucional, mayor puede ser la presión para resolver incompatibilidades que una red más laxa habría tolerado localmente.

Esta formulación evita hablar de «ausencia de ortodoxia» de manera absoluta en el cristianismo temprano. Incluso las comunidades más tempranas poseían convicciones y límites; las cartas paulinas documentan conflictos, expulsiones y criterios de pertenencia. Lo que cambia históricamente no es el paso de cero ortodoxia a ortodoxia total, sino la escala, precisión, publicidad y capacidad de ejecución de las fronteras.

2.2 Qué significa «compresión doctrinal»

Se denomina compresión doctrinal al proceso por el cual una controversia reduce, precisa o reordena el conjunto de formulaciones reconocidas como compatibles dentro de una red eclesial determinada. La palabra «compresión» no significa necesariamente empobrecimiento intelectual ni imposición violenta. Describe una reducción de indeterminación. Allí donde antes varias expresiones podían coexistir sin una decisión vinculante, después de la controversia una o más expresiones pueden quedar privilegiadas, condicionadas o excluidas.

La comprensión puede ocurrir por especificación positiva —un credo define qué debe confesarse— o por exclusión negativa —un anatema establece qué no puede sostenerse—. Puede ser local o ecuménica en pretensión; rápida o gradual; estable o reversible. Puede también ser incompleta: una fórmula puede ganar autoridad normativa mientras continúa siendo interpretada de manera divergente.

Nicea ofrece el ejemplo más conocido pero no debe simplificarse. La inclusión de homooúsios en 325 no produjo inmediatamente un consenso semántico universal. En las décadas siguientes se disputaron términos, legitimidades conciliares, exilios y fórmulas alternativas. Sin embargo, el conflicto posterior ya no pudo ignorar Nicea. Incluso sus adversarios debieron posicionarse frente a una nueva referencia normativa. La comprensión, por tanto, puede operar cambiando el terreno de la disputa antes de producir una frontera estable.

El concepto tampoco presupone que el resultado sea doctrinalmente más simple. Una definición

puede reducir el número de posiciones admisibles mientras aumenta la complejidad conceptual necesaria para distinguirlas. El lenguaje cristológico del siglo V es más preciso y técnicamente denso que muchas formulaciones anteriores. Compresión del espacio de admisibilidad y complejización del vocabulario pueden avanzar juntas.

2.3 El ciclo recursivo de controversia y definición

El adjetivo recursiva expresa la característica más importante del modelo: una definición no constituye el final del proceso, porque reconfigura las preguntas disponibles. Cada ciclo opera sobre el resultado del anterior. Una controversia convierte una ambigüedad en problema; una decisión intenta estabilizarlo; la decisión introduce vocabulario y distinciones que requieren interpretación; esas interpretaciones pueden abrir una nueva controversia.

La secuencia analítica básica es: pluralidad o indeterminación → controversia → etiquetado → codificación → institucionalización → aplicación → memo-

ria retrospectiva. No todos los casos recorren todas las etapas ni lo hacen en ese orden. La secuencia funciona como instrumento de contraste. Su utilidad reside precisamente en permitir detectar desviaciones: controversias sin codificación, condenas sin aplicación, decisiones sin recepción o memorias que reconstruyen como unidad un conflicto originalmente fragmentado.

La recursividad impide imaginar una línea recta desde los apóstoles hasta Calcedonia. Entre cada definición y la siguiente existe un campo transformado. El debate sobre el Hijo en el siglo IV condiciona el vocabulario sobre el Espíritu; las decisiones trinitarias ofrecen presupuestos para las controversias cristológicas; las soluciones cristológicas, a su vez, crean nuevos problemas acerca de naturaleza, persona, voluntad y recepción eclesial. La historia del dogma aparece así como una sucesión de cierres parciales y reaperturas.

El mismo principio se aplica a la institución. Una controversia puede fortalecer la capacidad de

un sínodo o sede para intervenir, y esa capacidad modificada influirá sobre la controversia siguiente. Las instituciones no son solo escenario de los debates: aprenden procedimientos, acumulan precedentes y desarrollan memoria jurídica y documental. En términos históricos, también la autoridad puede ser recursiva.

2.4 Cinco mecanismos de comprensión

El modelo distingue cinco mecanismos que deben observarse por separado. El primero es semántico: fijación o jerarquización de vocabulario. Términos como *homousios*, *hypostasis*, *physis* o *proson* adquieren funciones técnicas que no pueden suponerse idénticas en todos los autores y momentos. Una controversia semántica no es «solo palabras» cuando de esas palabras depende la posibilidad de reconocer una confesión común.

El segundo mecanismo es textual. Las comunidades ordenan qué escritos pueden leerse como norma, qué tradiciones tienen autoridad y qué interpretaciones se consideran compatibles. La forma-

ción del canon del Nuevo Testamento fue un proceso prolongado y no puede reducirse a una reacción única frente a Marción; sin embargo, la controversia marcionita muestra con claridad que la selección y organización de textos podía convertirse en un problema de identidad. La comprensión textual incluye también el control de copias, listas, leccionarios y repertorios patrísticos.

El tercero es institucional. Una definición requiere portadores: obispos, sínodos, concilios, redes de comunión, sedes metropolitanas y procedimientos de apelación. Cuando una autoridad se fortalece durante una crisis, el resultado excede el contenido doctrinal inmediato. Cipriano, las controversias sobre los lapsi y el rebautismo, o las disputas donatistas permiten observar cómo la pregunta por la verdad se entrelaza con la pregunta por quién puede decidirla.

El cuarto mecanismo es comunitario. Una frontera doctrinal adquiere máxima densidad cuando afecta la comunión: ordenación, eucaristía, reconocimiento episcopal, recepción de clérigos o

sacramentos. La etiqueta de herejía se vuelve entonces práctica social. No basta con que un autor condene una proposición; importa si la condena altera quién comparte altar, quién reconoce a qué obispo y bajo qué condiciones se restaura una ruptura.

El quinto mecanismo es jurídico. Su importancia crece desde Constantino, pero no debe proyectarse retrospectivamente sobre los siglos anteriores. La intervención imperial añade capacidades que una red eclesial por sí sola no poseía: exilio, confiscación, restricciones de reunión, reconocimiento de sedes y ejecución administrativa. El cambio no fue instantáneo ni uniforme. Estudios de la cristianización tardorromana destacan precisamente la gradualidad y las limitaciones prácticas de la transformación estatal, aun cuando la ortodoxia cristiana terminó adquiriendo un privilegio legal incomparable con el período preconstantiniano (Drake 2000; Flower 2025).

Los cinco mecanismos pueden avanzar a ritmos distintos. Una doctrina puede estar semánticamente condenada y jurídicamente tolerada; un emperador puede apoyar una fórmula que no goza de recepción universal; una comunidad puede preservar textos que más tarde serían clasificados como heréticos. La comparación será más precisa si evita tratar «victoria de la ortodoxia» como un único evento y pregunta, para cada caso, qué mecanismo cambió realmente.

2.5 Herejización: proceso, no esencia

Para describir el paso de diferencia a exclusión se utilizará el término herejización. No significa que toda herejía sea una invención arbitraria. Significa que la condición histórica de «hereje» requiere un proceso de clasificación y recepción. Una posición puede ser considerada errónea por un autor sin convertirse por ello en frontera universal; puede ser condenada por un sínodo y rehabilitada por otro; puede recibir un nombre que sus supuestos miembros jamás utilizaron.

La herejización puede analizarse en cuatro operaciones. Primera, individuación: se identifica una proposición o actor como problema. Segunda, agregación: se lo relaciona con una familia de errores o aliados. Tercera, normativización: una autoridad formula la incompatibilidad con la regla admitida. Cuarta, sedimentación: la clasificación pasa a repertorios, leyes, historias o manuales y adquiere estabilidad retrospectiva.

La sedimentación explica por qué muchas etiquetas parecen más antiguas y coherentes de lo que fueron. Una vez que una controversia es incorporada a una genealogía heresiológica, las ambigüedades del proceso desaparecen del relato. El vencedor no necesita falsificar deliberadamente la historia para producir ese efecto; basta con enseñar el conflicto desde la perspectiva de una clasificación ya estabilizada.

El concepto permite además comparar trayectorias. Marción fue un individuo y organizador identificable cuya relación con comunidades y textos puede reconstruirse de modo distinto a la categoría

moderna de «gnosticismo». «Arrianismo» funciona como rótulo polémico que abarca redes y teologías no idénticas. «Nestorianismo» se convirtió en denominación para tradiciones que no aceptan que su propia cristología sea correctamente descrita por la doctrina atribuida a Nestorio. Una teoría adecuada debe poder explicar esas diferencias, no borrarlas.

2.6 Variables, hipótesis y predicciones

El modelo será contrastado mediante variables observables. La variable dependiente principal será el grado de estabilización de una frontera doctrinal: desde una disputa local sin sanción común hasta una definición ampliamente recibida con consecuencias institucionales y jurídicas. Las variables explicativas incluirán densidad institucional, disponibilidad de una autoridad supralocal, intensidad de la controversia, grado de intervención imperial, recursos textuales compartidos, capacidad de comunicación y persistencia de comunidades alternativas.

Hipótesis 1 — Presión definicional. Cuanto más una controversia comprometa prácticas centrales de comunión, culto o autoridad, mayor será la probabilidad de que genere una formulación explícita allí donde antes existía un margen de ambigüedad. La hipótesis no predice acuerdo; predice aumento de precisión y esfuerzo normativo.

Hipótesis 2 — Densidad institucional. A mayor densidad de redes episcopales y procedimientos sinodales, mayor capacidad para transformar una condena local en una frontera suprarregional. Si casos con instituciones débiles producen delimitaciones estables de igual alcance sin mecanismos alternativos, la hipótesis deberá modificarse.

Hipótesis 3 — Coerción y persistencia. La disponibilidad de coerción secular puede acelerar la aplicación de una definición, pero no garantiza la desaparición de la posición condenada. Puede incluso territorializar el conflicto, desplazar comunidades o convertir una disputa doctrinal en oposición políti-

ca. El donatismo y las controversias poscalcedonianas serán pruebas especialmente importantes.

Hipótesis 4 — Homogeneización retrospectiva. Las categorías producidas por la memoria polémica tenderán a presentar como más coherentes y estables a los grupos derrotados de lo que permiten reconstruir las fuentes contemporáneas. El modelo predice que el análisis prosopográfico, documental y terminológico revelará heterogeneidad detrás de varias etiquetas clásicas.

Hipótesis 5 — Recursividad. Una definición exitosa reducirá ciertas ambigüedades, pero aumentará la saliencia de distinciones antes secundarias. Si una gran definición dogmática cierra un campo sin producir nuevas disputas interpretativas relevantes, ese caso constituirá evidencia contra la pretensión general del componente recursivo.

2.7 Método comparativo y selección de casos

Los casos no serán elegidos únicamente por fama teológica. Deben ofrecer variación suficiente para probar el modelo. El siglo II permite observar

delimitación sin un Estado cristiano; el novacianismo y el donatismo introducen disputas sobre pureza, sacramento y jurisdicción; Nicea permite estudiar un concilio respaldado imperialmente cuyo resultado no fue inmediatamente estable; Éfeso y Calcedonia muestran la interacción extrema entre cristología, sedes, procedimientos conciliares, patronazgo imperial y producción de comuniones duraderas.

Cada capítulo empírico reconstruirá primero el caso sin aplicar el vocabulario del modelo de forma anticipada. Solo después se realizará una sección analítica que complete la matriz comparativa. Esta secuencia es metodológicamente importante: evita que la teoría seleccione únicamente la evidencia que la confirma.

La comparación atenderá también a casos negativos o parciales. El maniqueísmo, por ejemplo, plantea un problema distinto porque puede funcionar menos como variante interna en disputa que como religión rival clasificada desde fuera como

herejía por autores cristianos y legislación imperial. Si el modelo no distingue esa diferencia, perdería capacidad analítica. Lo mismo ocurre con el montanismo, cuya cuestión profética y disciplinaria no puede reducirse a una proposición doctrinal única.

La geografía será una variable y no un decorado. Bauer hizo visible que el mapa importa; estudios posteriores han mostrado igualmente que circulación de obispos, exilios, rutas imperiales, lenguas y centros de copia condicionan la expansión de fórmulas y conflictos. El libro evitará hablar de «la Iglesia» como actor unificado cuando las fuentes solo permiten identificar iglesias, sedes, coaliciones o emperadores concretos.

2.8 Límites, condiciones de refutación y alcance de la propuesta

La primera limitación del modelo es documental. La supervivencia desigual de las fuentes hace imposible medir con exactitud el universo real de posiciones cristianas en cada región. El «espacio de admisibilidad» será reconstruido a partir de lo que

puede observarse, no tratado como una población completa. Las conclusiones deberán indicar cuando una aparente ausencia puede ser efecto del archivo.

La segunda limitación es de escala. Una frontera puede estar estabilizada en una sede y seguir abierta en otra. Hablar de compresión exige siempre especificar dónde y para quién. «Nicea triunfó» es una frase demasiado gruesa si no se distingue la autoridad conciliar de 325, las décadas de disputa posteriores y la recepción que culmina en el marco niceno-constantinopolitano.

La tercera limitación es causal. El modelo no pretende explicar el contenido total de una doctrina a partir del conflicto. Tradiciones escriturarias, exégesis, filosofía, liturgia y desarrollos previos poseen causalidad propia. La controversia puede forzar precisión sin crear desde cero las ideas que finalmente se formulan.

La cuarta es normativa. Compresión no es sinónimo de corrupción, progreso, racionalización o represión. Es una descripción de cambio en los

límites de admisibilidad. La valoración teológica de una definición pertenece a otro plano. Esta neutralidad metodológica no elimina cuestiones morales cuando existe violencia o coerción; simplemente impide deducir la verdad o falsedad doctrinal de la capacidad histórica de imponer una norma.

El modelo deberá considerarse debilitado si el análisis de los casos muestra que las fronteras no se vuelven más explícitas después de controversias intensas; que las instituciones no alteran la escala de la delimitación; que la coerción elimina sistemáticamente y sin residuo las alternativas; que las etiquetas polémicas reflejan de manera transparente identidades homogéneas; o que las grandes definiciones no generan nuevas disputas interpretativas. También deberá modificarse si una explicación alternativa más simple da cuenta de los mismos datos con mayor precisión.

La contribución que se busca, por tanto, es acotada pero ambiciosa: pasar de una historia en la que las herejías aparecen como una lista de doctrinas der-

rotadas a una historia comparativa de los mecanismos por los cuales diferencias cristianas se transformaron en fronteras de verdad, autoridad y comunión. Si el modelo resiste el examen empírico de los capítulos siguientes, permitirá describir el desarrollo de la ortodoxia no como una esencia que simplemente se manifestó ni como un producto arbitrario del poder, sino como una construcción histórica recursiva en la que convicción doctrinal, institución, texto, conflicto y memoria operaron conjuntamente.

Transición a los capítulos empíricos

Con la arquitectura conceptual establecida, el análisis debe abandonar ahora el nivel abstracto. El capítulo siguiente retrocederá al siglo I y comienzos del II para reconstruir qué formas de diversidad, autoridad y textualidad existían antes de las grandes taxonomías heresiológicas. Esa reconstrucción será el punto cero comparativo: no una edad sin límites, sino un campo en el que los mecanismos de delimitación poseían otra escala y otras capacidades.

A partir de allí, cada controversia será examinada con el mismo protocolo. El objetivo no será hacer que la evidencia confirme la teoría, sino obligar a la teoría a sobrevivir a la evidencia.

CAPÍTULO 3

LA PLURALIDAD CRISTIANA ANTES DE LAS GRANDES DELIMITACIONES

3.1 Un punto de partida sin «edad de la in- ocencia»

El punto de partida empírico del modelo no puede ser una supuesta etapa en la que toda diferencia fuese tolerada. Las comunidades vinculadas a Jesús heredaron del judaísmo del Segundo Templo un repertorio denso de Escrituras, prácticas, expectativas escatológicas y disputas interpretativas; desde sus primeras décadas conocieron controversias sobre mesa, circuncisión, autoridad, pureza, profecía, resurrección y conducta. El problema histórico no consiste, por tanto, en oponer una pluralidad originaria sin fronteras a una ortodoxia posterior que las inventó. Consiste en determinar qué tipo de fronteras podían formular y aplicar comunidades todavía carentes de una estructura suprarregional estable, de un

canon cristiano cerrado y, sobre todo, de cualquier capacidad coercitiva estatal. El capítulo funcionará como caso basal: observará límites existentes antes de las grandes tecnologías heresiológicas del siglo II y antes de la institucionalización conciliar de los siglos IV y V.

La evidencia obliga además a distinguir escalas. Una comunidad podía poseer normas precisas sin disponer de medios para convertirlas en norma universal. Pablo podía censurar una conducta en Corinto, intervenir epistolarmente en Galacia o disputar en Antioquía, pero esa capacidad no equivale todavía a un magisterio central capaz de fijar una solución vinculante para todos los grupos de seguidores de Jesús. Del mismo modo, una tradición local podía considerar decisivo un determinado maestro, una práctica ascética o una colección de textos y, al mismo tiempo, ser desconocida o secundaria para otra comunidad. La diversidad temprana no fue únicamente doctrinal: fue institucional, litúrgica, lingüística y geográfica. Ésta es una diferencia decisiva para

el Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva, porque el grado de compresión depende no solo de lo que se discute, sino de quién puede transformar la decisión en una frontera duradera.

También debe evitarse el anacronismo terminológico. Hablar de «cristianismo» en el siglo I es útil como convención historiográfica, pero puede sugerir una religión ya separada y autoconsciente en el mismo sentido que en época posterior. La investigación reciente sobre las relaciones entre judíos y seguidores de Jesús ha debilitado los modelos que imaginaban una ruptura única y temprana entre dos bloques homogéneos. En distintos lugares, prácticas, parentescos, textos y polémicas continuaron entrecruzándose durante períodos diferentes; de ahí que el lenguaje de una única «separación de los caminos» resulte demasiado rígido si se usa como cronología universal (Becker y Reed 2003; Boyarin 2004; Shepardson y Fredriksen 2023; Runesson 2023; Paget 2021). El libro empleará «cristiano»

como descriptor práctico, pero especificará siempre que las identidades fueron históricamente móviles.

3.2 La matriz judía y la diversidad de los movimientos de Jesús

Jesús, sus primeros discípulos y la primera generación de dirigentes pertenecieron al mundo judío de Palestina. La proclamación del reino de Dios, las discusiones sobre la Torá, la centralidad de las Escrituras de Israel, la esperanza escatológica y la memoria de figuras proféticas y mesiánicas no constituyeron préstamos externos a una religión ya formada: fueron el terreno mismo en el que surgieron los movimientos de Jesús. La diversidad del judaísmo del período impide, a su vez, utilizar «judaísmo» como un bloque uniforme. Fariseos, saduceos, grupos apocalípticos, comunidades vinculadas al Templo, redes sinagogaes de la diáspora y otras corrientes no compartían una única solución para todas las cuestiones de pureza, interpretación o expectativa mesiánica. El movimiento de Jesús nació dentro de ese espacio de disputa, no frente a él.

Las fuentes del siglo I muestran desde muy temprano desacuerdos internos. La carta de Pablo a los Gálatas conserva una disputa acerca de la circuncisión de los gentiles, la mesa compartida y la autoridad de distintos misioneros; el propio Pablo reconoce a Santiago, Cefas y Juan como figuras de peso, pero defiende con vigor la independencia del evangelio que predica (Gal 1–2). Hechos ofrece una representación posterior y más armonizada del conflicto de Antioquía y de la reunión de Jerusalén (Hch 15), por lo que no debe utilizarse para borrar las tensiones visibles en la correspondencia paulina. La comparación de ambas fuentes muestra ya una operación que será central en siglos posteriores: el recuerdo de una controversia puede reorganizarse narrativamente para producir una historia de continuidad institucional más clara que la experiencia inmediata del conflicto.

La cuestión de la Torá para los gentiles muestra un primer mecanismo de delimitación. El problema no fue simplemente «ley contra gracia», fórmula

que depende de desarrollos teológicos posteriores, sino qué prácticas debían exigirse a no judíos incorporados a comunidades que confesaban al Mesías de Israel. Circuncisión, alimentos, calendarios, comensalidad y relaciones sociales adquirirían consecuencias comunitarias concretas. En términos del modelo, la expansión gentil aumentó la presión definicional porque transformó una cuestión identitaria en un problema cotidiano de pertenencia. Sin embargo, la respuesta no produjo inmediatamente una solución idéntica en todo el Mediterráneo. Las propias fuentes canónicas conservan estrategias diferentes para gestionar la continuidad con Israel, y la literatura de los siglos II al IV demuestra que la relación con prácticas judías siguió siendo un problema abierto mucho después de Pablo.

Este punto corrige dos relatos simétricos. No hubo una ortodoxia gentil ya acabada que simplemente sustituyera a un cristianismo judío residual, pero tampoco una continuidad indiferenciada en la que toda frontera careciera de importancia. Las fron-

teras se desplazaron de modo desigual. Algunos autores cristianos definieron su identidad mediante apropiaciones intensas de las Escrituras de Israel al mismo tiempo que polemizaban contra comunidades judías contemporáneas. Otros grupos mantuvieron observancias o tradiciones que escritores posteriores clasificaron como «judaizantes». La categoría moderna «judeocristianismo» es útil solo si se especifican prácticas, textos y contextos, porque puede convertir en una entidad única fenómenos muy diferentes (Paget 2021).

3.3 La expansión gentil y la controversia sobre la Torá

La misión gentil alteró la estructura del movimiento de manera difícil de exagerar. En comunidades como las de Corinto, Filipos o Tesalónica, la pertenencia ya no podía describirse simplemente por genealogía, circuncisión o incorporación ordinaria al pueblo judío. Pablo respondió construyendo una identidad en torno al Mesías, el Espíritu, el bautismo y una lectura específica de las promesas

a Abraham. Esa solución tuvo capacidad expansiva, pero no eliminó la pluralidad. El corpus paulino muestra disputas sobre alimentos ofrecidos a ídolos, sexualidad, dones espirituales, resurrección, jerarquías carismáticas y autoridad apostólica. En otras palabras, la apertura de una frontera resolvió parcialmente una cuestión —la incorporación de gentiles sin circuncisión— y multiplicó otras. Éste es un ejemplo temprano del componente recursivo del modelo: una definición funcional genera un nuevo campo de problemas.

Debe subrayarse, sin embargo, que Pablo no dispone de una institución que pueda imponer de manera uniforme sus decisiones. Su autoridad se construye mediante fundación de comunidades, cartas, colaboradores, memoria apostólica y capacidad retórica. En 1 Corintios aparece obligado a argumentar frente a facciones que apelan a distintos nombres; en 2 Corintios defiende su legitimidad ante rivales; en Gálatas dramatiza el conflicto con otros misioneros. La autoridad apostólica es real,

pero competitiva. Incluso la existencia posterior de cartas atribuidas a Pablo muestra que el nombre apostólico se convirtió en un recurso capaz de sostener nuevas intervenciones normativas. Para la historia de la ortodoxia, esto importa porque la autoridad personal precede a su estabilización institucional y textual.

El problema se vuelve más visible al observar la recepción de Pablo. Marción lo elevará en el siglo II como testigo privilegiado de una lectura radical de la diferencia entre evangelio y ley; Ireneo y Tertuliano, sin abandonar a Pablo, disputarán precisamente esa apropiación. Tradiciones que conservaron el nombre de Pedro, Santiago o Juan también articularon memorias apostólicas con acentos distintos. El «apóstol» no era todavía una categoría vacía y homogénea: era un capital de autoridad cuya interpretación debía ser disputada. Los escritos que hoy agrupamos como Padres Apostólicos confirman una recepción desigual de Pedro, Pablo y Santiago y re-

cuerdan que el corpus moderno es, además, una construcción editorial muy posterior (Edsall 2021).

3.4 Geografía, redes y asimetría de las comunidades

La geografía impide narrar el siglo I y comienzos del II como si existiera un centro único. Jerusalén posee un peso simbólico y personal extraordinario en la primera generación; Antioquía es un espacio decisivo para la expansión gentil; las ciudades de Asia Menor, Grecia e Italia desarrollan redes diferentes; Alejandría aparece en las fuentes tempranas de manera fragmentaria pese a su importancia posterior. Las vías romanas, los puertos, el comercio, los viajes de maestros y la circulación de cartas permiten conexiones rápidas para los estándares antiguos, pero no eliminan la distancia. Una decisión local puede viajar, ser copiada y adquirir prestigio; también puede ser ignorada. La difusión es una variable, no un supuesto.

Las cartas constituyen una tecnología temprana de supralocalidad. Pablo escribe a comunidades que

ha fundado o conoce; 1 Clemente representa a la iglesia de Roma interviniendo en una crisis de Corinto; Ignacio, camino hacia Roma, dirige cartas a varias iglesias de Asia Menor y a Policarpo. Estas prácticas crean vínculos entre comunidades sin constituir todavía una administración central. La carta permite que una autoridad ausente hable, que una comunidad recuerde una decisión y que un texto sea leído en otros lugares. Cuando Colosenses ordena intercambiar cartas con Laodicea (Col 4,16) o cuando 1 Clemente espera ser recibido como exhortación autorizada, aparece un proceso por el que la comunicación contribuye a convertir relaciones personales en memoria institucional.

La asimetría documental obliga a no confundir visibilidad con centralidad. Conocemos mejor a algunas comunidades porque sus textos sobrevivieron, no necesariamente porque dominaran el siglo I. Egipto ofrece un ejemplo claro: su posterior riqueza documental y teológica no autoriza a reconstruir con seguridad la configuración de sus comunidades cris-

tianas en las primeras décadas. El archivo está sesgado por conservación, copia y hallazgo. Por ello, el modelo registrará como «no observado» aquello que las fuentes no permiten decidir, en lugar de convertir el silencio en evidencia de uniformidad. Esta regla es especialmente importante cuando el capítulo siguiente trate corrientes conocidas casi exclusivamente a través de adversarios.

3.5 Autoridades en plural: apóstoles, profetas, maestros y dirigentes locales

El cristianismo posterior acostumbró a pensar al obispo como figura principal de gobierno, pero la trayectoria hacia esa forma de autoridad no fue lineal. Las fuentes tempranas mencionan apóstoles, profetas, maestros, presbíteros, episcopos, diáconos, anfitriones de iglesias domésticas, viudas y otros actores con funciones de liderazgo. Las denominaciones tampoco deben proyectarse automáticamente hacia los cargos del siglo IV. Estudios recientes sobre las autoridades cristianas tempranas subrayan precisamente la coexistencia de portadores de legitim-

idad diversos antes de la consolidación episcopal (Leppin 2023).

La Didaché resulta especialmente valiosa porque conserva un mundo en el que profetas y maestros itinerantes conviven con dirigentes locales. Sus capítulos 11–13 regulan la recepción de apóstoles y profetas, establecen criterios prácticos para detectar abusos y reconocen el derecho del profeta auténtico a ciertos recursos; el capítulo 15 exhorta, a su vez, a designar episcopos y diáconos dignos. No se trata de una comunidad sin normas. Por el contrario, el texto demuestra una preocupación intensa por distinguir autoridad legítima de explotación, pero lo hace mediante pruebas de conducta, duración de la estancia y conformidad con una enseñanza compartida, no mediante una oficina suprarregional capaz de certificar a todos los profetas. La frontera existe; su mecanismo de ejecución es local.

Primera Clemente ofrece otra configuración. Frente a la deposición de dirigentes en Corinto, el autor apela al orden, a la transmisión de funciones y

al precedente de los apóstoles, que habrían establecido ministros y previsto la continuidad de su servicio (1 Clem. 42–44). El argumento no equivale todavía a la teoría plenamente desarrollada de sucesión apostólica que encontraremos en Ireneo, pero proporciona un componente que será reutilizado: la legitimidad presente puede fundamentarse en una cadena retrospectiva vinculada a los apóstoles. La controversia genera memoria institucional. El conflicto corintio no solo busca resolver una disputa local; obliga a narrar por qué determinados cargos merecen continuidad.

Ignacio de Antioquía, en las cartas comúnmente situadas a comienzos del siglo II aunque su datación exacta sigue siendo discutida, ofrece una defensa mucho más concentrada del obispo, los presbíteros y los diáconos. En Esmirniotas 8 vincula la celebración legítima de la eucaristía con el obispo o con quien éste autorice; en otras cartas insiste en la concordia bajo esa estructura. Es una evidencia poderosa del modelo monoepiscopal en las comunidades a las que

se dirige, pero no prueba que ese sistema existiera universalmente. Precisamente porque Ignacio exhorta, persuade y combate divisiones, sus cartas muestran que la forma institucional que defiende necesita consolidación. La normatividad visible en un texto polémico es indicio de una frontera en construcción, no necesariamente de una realidad ya uniforme.

3.6 Escrituras, memoria y tradición antes de un Nuevo Testamento cerrado

Las primeras comunidades cristianas recibieron como Escritura un conjunto de textos judíos en diversas formas lingüísticas y textuales, con uso predominante del griego en muchos contextos mediterráneos. A esa autoridad se añadieron memorias de Jesús, tradiciones orales, cartas apostólicas, profecías y, progresivamente, narraciones evangélicas. El error anacrónico consiste en imaginar que desde el principio existía «la Biblia cristiana» como volumen estable con Antiguo y Nuevo Testamento cerrados. Los siglos I y II muestran, en cambio, grados distintos de autoridad y circulación. Un texto podía ser leído

do como inspirado o normativo sin que existiera todavía una lista universal que fijara todos los límites de la colección.

La relación entre oralidad y textualidad fue complementaria. Los Padres Apostólicos conservan dichos de Jesús en formas que a veces coinciden con los evangelios conocidos y otras veces sugieren circulación de tradición oral o de textos no idénticos a nuestras formas canónicas. La investigación sobre la tradición de Jesús en ese corpus insiste en que la oralidad siguió siendo un medio significativo incluso cuando los textos escritos ganaban autoridad (Young 2021). Esta coexistencia importa para el modelo: la comprensión textual no puede medirse solo preguntando cuántos libros estaban «dentro» o «fuera», sino observando qué fuentes podían utilizarse de manera normativa y qué mecanismos justificaban esa autoridad.

A comienzos del siglo II, los evangelios circulan de modo pluriforme. El hecho de que más tarde cuatro evangelios sean recibidos conjuntamente no debe

proyectarse hacia atrás como situación original. Tatiano intentará armonizarlos; Ireneo defenderá de manera programática la legitimidad de cuatro; otros lectores organizarán la pluralidad mediante sinopsis, armonías o selección. El estudio reciente de la textualidad evangélica del siglo II ha mostrado que la diversidad de evangelios no produjo únicamente competencia, sino también técnicas para ordenar un corpus múltiple (Coogan y Rodríguez 2023). El resultado final —un Evangelio cuádruple— es, por ello, una solución histórica a un problema de pluralidad, no una condición evidente desde el comienzo.

Tampoco la formación del canon debe explicarse mediante una causa única. Marción tuvo un papel importante en hacer visible la cuestión de qué evangelio y qué cartas apostólicas debían poseer autoridad, pero la vieja fórmula según la cual «Marción creó el canon católico por reacción» simplifica un proceso más amplio. Ya existían colecciones y usos autoritativos anteriores; las listas formales que conservamos son posteriores y muestran variación. La

historia del canon incluye selección, copia, liturgia, controversia, atribución apostólica y prácticas de lectura. Las colecciones se estabilizaron gradualmente y de manera desigual (Metzger 1987; Gallagher y Meade 2017; Verheyden 2017).

3.7 Prácticas que delimitan: bautismo, mesa, ayuno y disciplina

Las fronteras tempranas no fueron solo proposicionales. Bautismo, eucaristía, ayuno, hospitalidad y disciplina producían pertenencia de manera tan concreta como una fórmula doctrinal. La Didaché prescribe una forma bautismal trinitaria y ofrece alternativas prácticas según la disponibilidad de agua (Did. 7); distingue días de ayuno de los practicados por «los hipócritas» (Did. 8); limita la participación eucarística a los bautizados (Did. 9). En estos pasajes se observa una gramática de identidad ya activa: una comunidad define quién puede participar, cuándo se ayuna y cómo se administra un rito central. No hay ausencia de ortopraxis, aunque sus mecanismos sean distintos de los conciliares.

La mesa cristiana fue particularmente sensible porque condensaba doctrinas y relaciones sociales. El conflicto de Antioquía narrado por Pablo muestra que comer juntos podía materializar la cuestión de la pertenencia gentil. En Corinto, los alimentos sacrificados a ídolos y la cena comunitaria obligan a Pablo a vincular libertad, conciencia, cuerpo y comunión. En el siglo II, la eucaristía se convertirá también en marcador polémico frente a grupos acusados de negar la realidad de la carne de Cristo, como muestra Ignacio de Esmirna. Una frontera litúrgica puede preceder o reforzar la formulación conceptual de una frontera doctrinal.

La disciplina ofrece un tercer ejemplo. Mateo 18, 1 Corintios 5, la Didaché y otros textos conocen procedimientos de corrección y exclusión. Sin embargo, la escala sigue siendo comunitaria o en red. La excomunión no es todavía una categoría jurídica respaldada por el Estado y, en muchos contextos, un individuo excluido podía integrarse en otra comunidad o formar una alternativa. Esta limitación de

capacidad explica por qué la diversidad puede persistir incluso cuando el lenguaje de condena es severo. La intensidad retórica no debe confundirse con eficacia institucional.

3.8 Clemente, Ignacio, Policarpo y Hermas: consolidaciones desiguales

Entre fines del siglo I y la primera mitad del II, los escritos convencionalmente reunidos como Padres Apostólicos permiten observar procesos de consolidación que no avanzan al mismo ritmo. Primera Clemente enfatiza continuidad ministerial y orden; Ignacio concentra autoridad en torno al obispo; Policarpo combina exhortación moral, recepción paulina y preocupación por falsos maestros; el Pastor de Hermas imagina a la Iglesia mediante visiones, disciplina penitencial y autoridad profética. La diversidad interna del propio corpus impide convertirlo en una instantánea de una «Iglesia postapostólica» uniforme. Precisamente por eso resulta útil: muestra varias respuestas al problema común de có-

mo mantener identidad y disciplina una vez que la generación fundadora deja de estar presente.

El Pastor de Hermas merece atención porque complica cualquier relato lineal de institucionalización que expulse rápidamente el carisma. Su autoridad se articula mediante revelaciones, mandamientos y visiones; al mismo tiempo, el texto está profundamente preocupado por pecado, arrepentimiento y configuración de la comunidad. La profecía no es la antítesis automática de la institución. Esta observación será crucial al analizar la Nueva Profecía en el capítulo siguiente: el conflicto montanista no puede explicarse simplemente como victoria de obispos racionales sobre profetas carismáticos, porque formas de autoridad profética continuaron siendo reconocibles dentro del cristianismo.

Policarpo, por su parte, ilustra la creación de memoria translocal. Su carta a los Filipenses cita o alude a tradiciones que más tarde forman parte del Nuevo Testamento y se presenta dentro de una red que recuerda a Pablo. El Martirio de Policarpo, de

composición y transmisión complejas, convertirá después su muerte en modelo. La autoridad cristiana se acumula así en capas: persona, carta, recuerdo, relato de martirio, copia. Una frontera puede apoyarse en esa memoria sin necesidad de un decreto. Esta sedimentación de prestigio prepara el terreno para la posterior apelación a «iglesias apostólicas» y cadenas de testigos.

3.9 Balance del caso basal: límites reales, capacidad limitada de universalización

El caso basal permite rechazar la idea de una «ausencia de ortodoxia» si por esa expresión se entiende ausencia de normas. Las comunidades tempranas distinguían enseñanza verdadera y falsa, prácticas admitidas y prohibidas, autoridades confiables y abusivas, miembros y excluidos. Lo que faltaba no era voluntad de delimitar, sino una infraestructura capaz de transformar con rapidez una decisión local en clasificación suprarregional estable. Los mecanismos predominantes eran epistolares, carismáticos, litúrgicos, escriturarios y comunitarios. La autoridad

era plural y negociada. Esta combinación producía fronteras reales pero porosas, superpuestas y geográficamente desiguales.

En términos del Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva, el siglo I y comienzos del II muestran presión definicional elevada en determinados conflictos, densidad institucional baja o intermedia y ausencia de coerción secular específicamente cristiana. La textualidad autoritativa está creciendo, pero no existe un Nuevo Testamento cerrado de recepción universal. La memoria apostólica funciona como recurso de legitimidad, aunque múltiples actores pueden reclamarla. La consecuencia esperable es precisamente la que observamos: definiciones intensas en cuestiones concretas, circulación de cartas y prácticas, pero dificultad para estabilizar una taxonomía común de desviaciones a gran escala.

La primera hipótesis del modelo recibe apoyo parcial: controversias sobre gentiles, mesa, profecía o ministerio producen formulaciones más explícitas. La segunda también encuentra un indicio: allí

donde aparecen redes más densas y formas ministeriales más estables, aumenta la capacidad de regular comunidad y culto. La cuarta —homogeneización retrospectiva— ya se hace visible cuando relatos posteriores presentan como secuencias lineales conflictos que las fuentes contemporáneas muestran más abiertos. La hipótesis de coerción no puede probarse todavía porque falta su variable principal: no existe un Estado cristiano dispuesto a ejecutar decisiones doctrinales.

El paso al siglo II no será, por tanto, un salto desde libertad a represión, sino una aceleración de tecnologías ya germinales. La multiplicación de maestros, escuelas, textos, evangelios y redes obliga a responder con mayor precisión a tres preguntas: qué Escritura tiene autoridad, qué cadena de enseñanza merece confianza y qué institución puede decidir cuando interpretaciones rivales apelan a los mismos apóstoles. Marción, los grupos que la historiografía ha llamado gnósticos y la Nueva Profecía no son simples «enemigos» externos de una ortodoxia acaba-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO

91

da. Son pruebas de estrés que vuelven visibles las insuficiencias de los mecanismos anteriores y contribuyen a que nuevas formas de frontera se hagan más explícitas.

CAPÍTULO 4

EL SIGLO II Y LAS PRIMERAS TECNOLOGÍAS ESTABLES DE FRONTERA

4.1 El siglo II como campo de aceleración

El siglo II no debe tratarse como un pasillo entre el Nuevo Testamento y los grandes concilios. Es el período en el que la expansión geográfica, la producción textual y la competencia por la memoria apostólica hacen mucho más costoso dejar indefinidas ciertas preguntas. El número de actores visibles aumenta: apologistas, maestros urbanos, profetas, escuelas exegéticas, obispos, comunidades con colecciones de escritos y redes que atraviesan provincias. Al mismo tiempo, el Imperio sigue sin ofrecer a una facción cristiana un aparato estatal para imponer sus decisiones. Esta combinación —alta pluralidad, creciente comunicación y coerción externa inexistente— convierte el siglo II en una prueba especialmente rigurosa para el modelo.

La historiografía ha descrito a menudo el período como un «laboratorio» de identidades cristianas. La metáfora es útil si no sugiere experimentos neutrales sin consecuencias. Las disputas afectan mesa, bautismo, profecía, sexualidad, interpretación bíblica, cosmología y autoridad. Algunos desacuerdos producen comunidades separadas; otros conviven durante décadas dentro de redes parcialmente comunes. La unidad tampoco avanza en una sola dirección: una solución local puede fracasar, una condena puede no ser recibida y un maestro denunciado en una ciudad puede encontrar audiencia en otra. Paget y Lieu han insistido en que el estudio del siglo II debe atender simultáneamente a continuidad y discontinuidad, evitando modelos que lo conviertan simplemente en decadencia de una pureza apostólica o en prehistoria de Nicea (Paget y Lieu 2017).

Tres controversias permitirán observar mecanismos diferentes. Marción plantea con extraordinaria nitidez el problema de Dios, Escritura, evangelio y autoridad paulina. Las tradiciones agrupadas du-

rante siglos bajo «gnosticismo» muestran cómo la heresiología puede fabricar una categoría agregada a partir de materiales heterogéneos. La Nueva Profecía obliga a decidir quién puede hablar con autoridad en nombre del Espíritu y cómo se relacionan revelación, disciplina y estructura episcopal. Ireneo y Tertuliano no serán estudiados únicamente como refutadores: sus obras constituyen tecnologías positivas de compresión, porque articulan regla de fe, genealogía apostólica, corpus textual y procedimientos para desautorizar interpretaciones rivales.

4.2 Marción: Dios, Escritura y el problema de reconstruir al adversario

Marción es un caso metodológicamente incómodo y, precisamente por ello, útil. Ninguna obra suya se conserva de manera directa. Lo conocemos a través de adversarios —sobre todo Tertuliano, Epifanio y otros autores heresiológicos— y por reconstrucciones modernas de los textos que utilizó. La tradición lo sitúa activo en Roma a mediados del siglo II, pero muchos detalles biográficos dependen

de relatos escritos con posterioridad y función polémica. Una historia crítica debe separar lo firmemente atestiguado de las narraciones destinadas a convertir su trayectoria en ejemplo de ruptura. Judith Lieu ha mostrado con especial claridad que «Marción el hereje» es también el producto de una larga fabricación polémica, no un acceso transparente al Marción histórico (Lieu 2015).

La reconstrucción más segura parte de su proyecto escritural y teológico. Marción distinguió radicalmente al Dios justo y creador conocido en las Escrituras judías del Dios bueno revelado por Jesucristo; leyó a Pablo como testigo privilegiado de esa novedad y utilizó un evangelio emparentado estrechamente con Lucas junto con una colección de cartas paulinas. La relación exacta entre su Evangelio y el Lucas canónico sigue siendo objeto de debate textual. La hipótesis tradicional sostiene que Marción abreviaba o modificaba Lucas; investigaciones recientes han reabierto la cuestión de la prioridad y de la historia textual, sin producir un consenso que

permita presentar una solución única como hecho establecido (Lieu 2015; Roth 2015; Forness 2021). Este manuscrito conservará, por tanto, una formulación prudente: existe una relación literaria estrecha, pero la dirección y el alcance de la edición deben discutirse caso por caso.

La distinción entre el creador y el Dios desconocido o bueno reorganizaba la lectura de toda la historia bíblica. No se trataba solo de rechazar el Antiguo Testamento como libro; implicaba sostener que las tensiones entre ley y evangelio, juicio y misericordia, creación y salvación revelaban dos principios divinos distintos. La polémica católica responderá precisamente afirmando la unidad entre creación y redención. En términos del modelo, Marción eleva la presión definicional porque obliga a decidir si continuidad escritural y unidad del Dios creador y del Padre de Jesús son condiciones de pertenencia. Una cuestión que podía expresarse mediante múltiples exégesis se transforma en una frontera teológica explícita.

El papel de Pablo es igual de importante. Marción no necesitaba inventar la tensión entre evangelio y ley: podía apoyarse en cartas paulinas auténticas. Su originalidad consistió en convertir una determinada lectura de esa tensión en principio hermenéutico radical. La respuesta proto-ortodoxa no consistió en expulsar a Pablo del canon, sino en disputar su interpretación, integrarlo con otros apóstoles y leerlo dentro de una economía unificada de las Escrituras. Esta estrategia es teóricamente significativa: frente a una apropiación selectiva de una autoridad compartida, la comprensión puede operar por expansión coordinada —más testigos, más textos, una regla interpretativa— y no únicamente por reducción.

4.3 El «canon de Marción» y la presión sobre la autoridad textual

La expresión «canon de Marción» debe usarse con cautela. Marción poseía una colección delimitada de textos autorizados —un Evangelio y un Apostolikon paulino—, pero llamar a esa colección «el

primer Nuevo Testamento» puede proyectar sobre él una categoría posterior y convertir un debate complejo en una genealogía simple. Lo históricamente decisivo es que su proyecto hizo visible una relación entre corpus y doctrina: seleccionar qué escritos cuentan y cómo se leen permite configurar un mundo teológico. La colección marcionita no fue un apéndice de su teología; fue uno de sus principales instrumentos.

La respuesta católica tampoco puede reducirse a «crear el canon» como acto defensivo. Antes de Marción ya circulaban colecciones paulinas y evangelios con autoridad; después de él, la estabilización siguió siendo gradual y desigual. Hacia fines del siglo II, Ireneo puede defender cuatro evangelios como conjunto normativo, pero otras obras conservan prestigio litúrgico o espiritual y algunos escritos que hoy forman parte del Nuevo Testamento continúan siendo discutidos durante siglos. Las listas canónicas conservadas por Gallagher y Meade muestran que la fijación formal del corpus es un proceso prolongado,

no una decisión instantánea del año 150 (Gallagher y Meade 2017).

Marción funciona mejor como acelerador que como causa única. Su colección aumenta el costo de la ambigüedad porque demuestra que una interpretación radical puede apoyarse en un corpus cristiano coherente y en un apóstol indiscutiblemente central. Para responder, los adversarios necesitan justificar no solo qué textos poseen, sino por qué esos textos deben leerse juntos. Este desplazamiento es una forma de compresión textual: la frontera deja de ser exclusivamente «este libro es aceptable» y empieza a incluir «este libro debe interpretarse en relación con estos otros y dentro de esta regla». La autoridad se vuelve relacional.

La controversia confirma además el valor de distinguir evidencia y reconstrucción. Tertuliano cita extensamente el Evangelio y el Apostolikon marcionitas, pero lo hace para refutarlos; Epifanio compone listas de supuestas alteraciones; reconstruir el texto perdido exige evaluar qué variante proviene

realmente de Marción y cuál puede pertenecer a la historia textual más amplia de Lucas o Pablo. Los trabajos de Lieu, Roth y Forness muestran que la crítica de fuentes no es un preliminar técnico, sino parte sustantiva del argumento histórico. Si la identidad del adversario depende de una reconstrucción textual incierta, también debe graduarse la seguridad de cualquier conclusión sobre su programa.

4.4 De «gnosticismo» a tradiciones múltiples: el problema de la categoría

Pocas palabras ilustran mejor el peligro de la ortodoxia retrospectiva que «gnosticismo». Durante mucho tiempo el término funcionó como nombre de una religión o movimiento reconocible por rasgos supuestamente comunes: dualismo, desprecio del mundo material, mito de una caída divina, salvación mediante conocimiento y oposición al cristianismo eclesial. Esa síntesis permitió ordenar una documentación difícil, pero también tendió a fundir maestros, mitos, escuelas y textos que no se llamaban a sí mismos integrantes de una única re-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 101

ligión gnóstica. Michael Williams y Karen King cuestionaron de manera influyente la utilidad de la categoría cuando se usa como esencia estable; David Brakke propuso, en cambio, conservar usos más restringidos y definidos históricamente (Williams 1996; King 2003; Brakke 2010).

La solución adoptada en este libro es descriptiva y estratificada. Se hablará de «tradiciones frecuentemente denominadas gnósticas» cuando la historiografía previa sea el objeto de discusión; se emplearán nombres más específicos —valentinianos, setianos u otros— cuando exista base suficiente; y se evitará inferir una institución común a partir de semejanzas mitológicas. La decisión no es puramente terminológica. Si el modelo quiere probar la hipótesis de homogeneización retrospectiva, no puede comenzar aceptando como unidad histórica aquello cuya unidad debe ser demostrada.

Ireneo ofrece un ejemplo central del mecanismo de agregación. En *Adversus haereses* organiza una sucesión de doctrinas y maestros que presenta como

desviaciones multiplicadas desde una verdad anterior. Su exposición de los valentinianos es extraordinariamente valiosa porque conserva materiales que de otro modo se habrían perdido, pero su arquitectura polémica tiene un propósito: mostrar proliferación, contradicción y distancia respecto de la regla eclesial. El catálogo produce parentesco entre adversarios. La historiografía posterior heredará esa organización y, con frecuencia, convertirá la taxonomía de Ireneo en mapa ontológico del cristianismo del siglo II. El análisis debe utilizar el mapa sin confundirlo con el territorio.

Los valentinianos muestran, además, que frontera e interioridad podían solaparse. Fuentes como Ireneo y Tertuliano los presentan como adversarios peligrosos precisamente porque utilizaban Escrituras cristianas, lenguaje sacramental y una exégesis capaz de circular dentro de comunidades más amplias. La oposición no era siempre entre dos religiones claramente separadas. Un maestro podía ofrecer una interpretación esotérica o una cosmología

compleja a oyentes que compartían bautismo, evangelios y nombres apostólicos con sus críticos. Cuanto mayor es el vocabulario compartido, más importante se vuelve la regla que determina qué lectura de ese vocabulario es admisible.

4.5 Nag Hammadi después de 1945: textos, códices y lectores

El descubrimiento de los códices de Nag Hammadi en Egipto en 1945 transformó el estudio de estas tradiciones porque proporcionó una extensa biblioteca de textos sin depender exclusivamente de la mediación heresiológica. Sin embargo, el hallazgo no entrega una fotografía directa del «gnosticismo del siglo II». Los códices conservados son manuscritos coptos producidos en el siglo IV, aunque muchas obras que contienen son traducciones de composiciones griegas anteriores y poseen historias de transmisión diferentes. La distancia entre fecha del códice, fecha de composición y contexto original de cada tratado debe mantenerse abierta.

Los textos de Nag Hammadi revelan variedad: apocalipsis, diálogos, tratados teológicos, colecciones de dichos, reinterpretaciones de Génesis y obras que comparten poco más que su preservación conjunta. El hecho de estar encuadrados en una misma colección tampoco demuestra automáticamente que una sola comunidad utilizara todos los textos de manera doctrinalmente uniforme. La investigación reciente de Paul Linjamaa ha desplazado la atención hacia la materialidad de los códices, prácticas de lectura, anotaciones y características de producción, recordando que los manuscritos son objetos históricos y no únicamente contenedores transparentes de ideas (Linjamaa 2024).

Este cambio documental permite medir la distorsión heresiológica de manera más precisa. En algunos casos, Ireneo conserva esquemas que pueden compararse con textos supervivientes y demuestra poseer información sustantiva; en otros, sus categorías simplifican o reorganizan. El hallazgo no obliga a sustituir una narrativa de «herejes falsifica-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 105

dos por los vencedores» por otra de «herejes plenamente recuperados». Obliga a triangular. Las fuentes hostiles y los códigos directos responden a preguntas distintas. Una disciplina crítica debe reconstruir coincidencias, divergencias, contextos y silencios sin atribuir automáticamente mayor pureza a una fuente por provenir del grupo estudiado.

Para el Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva, Nag Hammadi ofrece una prueba de la Hipótesis 4. Si las etiquetas polémicas homogeneizan retrospectivamente, la documentación directa debería revelar combinaciones y diferencias que el catálogo borra. Eso ocurre con suficiente frecuencia como para considerar la hipótesis plausible, pero no de manera absoluta: ciertos repertorios mitológicos y redes intelectuales son reales. La conclusión no es que las categorías sean siempre ficticias, sino que su escala debe ajustarse a la evidencia. La compresión taxonómica produce utilidad clasificatoria al precio potencial de perder variación interna.

4.6 La Nueva Profecía: revelación, disciplina y autoridad carismática

El movimiento que sus adversarios y la historiografía posterior llamaron montanismo se originó en Frigia durante la segunda mitad del siglo II. Las fuentes nombran a Montano y, de manera destacada, a las profetisas Prisca o Priscila y Maximila; Pepuza y Tymion adquirieron importancia en la geografía del movimiento. La cronología exacta de sus comienzos no es completamente segura, y las reconstrucciones dependen de Eusebio, Epifanio e inscripciones posteriores. La investigación de Tabbernee y el análisis regional de *Christianizing Asia Minor* sitúan la Nueva Profecía dentro de un paisaje cristiano en el que la actividad profética no era, por sí misma, una anomalía (Tabbernee 2007; McKechnie 2019).

El conflicto se concentró en la legitimidad de la profecía, su modo de manifestación, sus exigencias disciplinarias y la autoridad de revelaciones que anunciaban una fase nueva o intensificada de la acción del Espíritu. Los críticos acusaron a los profetas

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 107

de éxtasis desordenado, innovación y falsa inspiración. Pero reducir la controversia a «profecía contra institución» es históricamente insuficiente. Otras comunidades reconocían profetas; el Pastor de Hermas había mostrado un cristianismo compatible con revelación carismática; la Didaché regulaba profetas itinerantes. La pregunta decisiva era quién podía discernir el espíritu verdadero y si una nueva revelación podía imponer disciplina sobre comunidades ya organizadas.

El protagonismo de Prisca y Maximila introduce, además, una dimensión de género que las fuentes adversarias pueden explotar polémicamente. La existencia de profetisas no era desconocida en el cristianismo temprano, pero la visibilidad y autoridad de estas mujeres dentro de la Nueva Profecía obligó a sus críticos a definir no solo el contenido de la revelación, sino la forma legítima del liderazgo espiritual. Estudios como los de Trevett y Lössl han mostrado que el movimiento debe situarse en la tensión entre paideia, profecía, disciplina y autoridad,

no en una oposición simple entre entusiasmo irracional y teología ordenada (Trevett 1996; Lössl 2021).

La reacción institucional fue gradual. Eusebio conserva noticias de sínodos y escritos contra la Nueva Profecía, pero la condena no produjo una desaparición inmediata; comunidades montanistas persistieron durante siglos y más tarde fueron objeto de legislación imperial. En el período que nos ocupa, la ausencia de coerción estatal confirma una predicción del modelo: una frontera eclesial puede hacerse explícita y, aun así, coexistir con redes alternativas duraderas. La herejización es un proceso, no el instante en que un autor pronuncia una condena.

Tertuliano complica todavía más el cuadro. En su trayectoria posterior simpatizó con la Nueva Profecía y defendió posiciones disciplinarias asociadas con ella, pero reducirlo a un «converso montanista» que abandonó sin más la Iglesia católica depende de testimonios posteriores y simplifica la continuidad de su pensamiento. Lo relevante para este

capítulo es que un autor decisivo en la construcción de argumentos antiheréticos podía, al mismo tiempo, apoyar una corriente que otras iglesias consideraban problemática. Las fronteras todavía se movían. La misma tecnología de exclusión no garantizaba que todos sus usuarios ocuparan siempre el mismo lado.

4.7 Ireneo de Lyon: regla de fe, sucesión y Evangelio cuádruple

Ireneo de Lyon, escribiendo hacia fines del siglo II, representa un cambio de escala. *Adversus haereses* no es el primer texto cristiano que denuncia falsos maestros, pero ofrece una arquitectura extraordinariamente ambiciosa para explicar por qué doctrinas diversas deben considerarse desviaciones de una tradición una. Su estrategia combina exposición del adversario, regla de fe, Escritura, sucesión episcopal y geografía eclesial. El resultado es más que una refutación doctrinal: es un sistema de autenticación.

La regla de fe, resumida en *Adversus haereses* 1.10.1 y lugares paralelos, permite afirmar que igle-

sias dispersas comparten una misma confesión fundamental. La fuerza del argumento no depende de una uniformidad literal de fórmulas, sino de una estructura narrativa: un solo Dios creador, Jesucristo, el Espíritu, encarnación, pasión, resurrección y consumación. Frente a exégesis que extraen cosmologías complejas de textos compartidos, Ireneo sostiene que la interpretación debe concordar con esa trama recibida. La compresión es hermenéutica: no elimina el texto difícil, pero limita el conjunto de lecturas que pueden reclamar legitimidad eclesial.

La sucesión apostólica añade un mecanismo institucional. En 3.3, Ireneo argumenta que la tradición puede verificarse en iglesias fundadas por apóstoles y ofrece a Roma como ejemplo eminente mediante una secuencia de dirigentes. La historia exacta de las primeras listas episcopales merece cautela, pero el uso polémico es evidente: la continuidad doctrinal se vuelve visible en una cadena de personas y sedes. La respuesta a una enseñanza esotérica no consiste únicamente en ofrecer otra exégesis; con-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 111

siste en preguntar dónde, a través de quiénes y públicamente fue transmitida. La publicidad de la tradición se convierte en criterio contra la supuesta reserva de enseñanzas secretas.

El Evangelio cuádruple constituye una tercera tecnología. En 3.11.8, Ireneo defiende que los evangelios son cuatro y construye argumentos simbólicos para esa cifra. Más importante que la numerología es el hecho histórico: la pluralidad evangélica se transforma en una pluralidad delimitada. Ni un solo evangelio debe monopolizar el testimonio ni una proliferación indefinida de relatos posee igual autoridad. La solución no es reducir de cuatro a uno, sino comprimir un campo más amplio en un conjunto coordinado. De nuevo, la comprensión puede ser configuracional, no puramente subtractiva.

Ireneo también muestra la dimensión geográfica de la ortodoxia. Su argumento presupone que iglesias separadas por lengua y territorio pueden compartir una misma fe y que esa concordancia constituye evidencia. Esto no prueba que las prácticas

y teologías fueran idénticas; convierte la semejanza en recurso normativo. El paso es importante: una frontera supralocal se legitima mediante la idea de consenso distribuido. En términos de la Hipótesis 2, la red de iglesias y dirigentes aumenta la capacidad de escalar una condena más allá de una comunidad concreta.

La obra irenaica no debe convertirse, sin embargo, en prueba de que la ortodoxia estaba ya completamente estabilizada. La controversia pascual de fines del siglo II, en la que Víctor de Roma intentó excluir a iglesias de Asia por la fecha de Pascua y recibió la intervención moderadora de Ireneo según Eusebio (Hist. eccl. 5.23–25), demuestra que autoridad, costumbre regional y comunión podían entrar en tensión incluso entre actores que compartían amplios presupuestos doctrinales. La propia conducta atribuida a Ireneo ilustra una frontera diferenciada: no toda diversidad litúrgica debe convertirse en herejía.

4.8 Tertuliano: prescripción, apostolicidad y una frontera que también se mueve

Tertuliano lleva varios de estos mecanismos al latín cristiano con una agresividad jurídica y retórica característica. De *praescriptione haereticorum* formula una estrategia que busca impedir que la disputa dependa indefinidamente de la exégesis versículo por versículo. Si las Escrituras pertenecen a las iglesias que poseen la tradición apostólica, sostiene en esencia, quienes se apartan de esa tradición carecen de derecho para utilizarlas contra sus legítimos herederos. La «prescripción» desplaza el litigio desde el contenido puntual hacia la legitimidad del intérprete.

En el capítulo 13 de *De praescriptione*, Tertuliano resume una regla de fe; en los capítulos 20–21 desarrolla el vínculo entre enseñanza apostólica e iglesias fundadas desde esa misión. El paralelismo con Ireneo es evidente, pero la forma argumentativa agrega un elemento: no toda lectura merece entrar en juicio bajo las mismas condiciones. La frontera

epistemológica precede al debate exegético. En términos del modelo, esto constituye una comprensión procedimental: se define quién está autorizado a participar como intérprete legítimo antes de examinar cada proposición.

Adversus Marcionem muestra la otra cara del procedimiento. Tertuliano no evita la exégesis; por el contrario, dedica un esfuerzo enorme a demostrar que el evangelio y las cartas utilizadas por Marción pueden leerse contra su sistema y a defender la unidad del Dios creador y redentor. Esta doble estrategia —prescripción de legitimidad y combate textual— revela que ninguna tecnología basta por sí sola. La frontera doctrinal necesita reforzarse en varios niveles: tradición, texto, institución y retórica pública.

La relación posterior de Tertuliano con la Nueva Profecía impide imaginar estos mecanismos como propiedad estática de una organización ya cerrada. El mismo autor que excluye a marcionitas y valentinianos puede considerar legítimas exigencias proféti-

cas que otros cristianos rechazan. La ortodoxia del siglo II tardío posee, por tanto, un núcleo de fronteras cada vez más estables y un perímetro todavía móvil. Esta estructura concéntrica es más precisa que la imagen de una línea única separando Iglesia y herejía en todos los temas.

4.9 El canon como proceso multicausal, no como reacción única

Los casos anteriores permiten reconstruir la formación canónica sin convertirla en respuesta automática a Marción. Varias fuerzas convergen: la autoridad heredada de las Escrituras de Israel; la conservación de memorias de Jesús; la circulación de cartas apostólicas; la necesidad litúrgica de textos para lectura pública; la polémica contra interpretaciones rivales; la búsqueda de vínculos con apóstoles; las prácticas de copia y colección. Ninguna de estas fuerzas, aislada, explica el resultado. El canon surge de una ecología de autoridad.

La segunda mitad del siglo II muestra un proceso de compresión creciente. Justino conoce memo-

rias apostólicas leídas en reunión; Tatiano produce una armonía evangélica; Ireneo defiende cuatro evangelios; el Fragmento Muratoriano —de datación discutida, aunque tradicionalmente situado a fines del siglo II— ofrece una lista y juicios sobre diversos escritos. Incluso cuando se acepta una datación temprana del fragmento, su contenido demuestra precisamente que el problema está en proceso: admite, discute y excluye. Las listas posteriores estudiadas por Gallagher y Meade confirman que la estabilización completa del Nuevo Testamento no pertenece a un único momento.

La apostolicidad funciona como criterio, pero no de forma mecánica. Algunos textos con nombre apostólico fueron rechazados; otros sin autor apostólico directo fueron aceptados por su relación con una tradición apostólica. La antigüedad tampoco bastaba. La recepción litúrgica, la consonancia doctrinal y el uso extendido interactuaban. En Ireneo, doctrina y corpus se legitiman mutuamente: la regla permite leer las Escrituras y las Escrituras confirman

la regla. Esta circularidad no debe describirse simplemente como falacia; históricamente es una forma de sistema de autoridad que distribuye la prueba entre varios soportes.

El Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva puede formular aquí una precisión. La compresión textual no es solo reducción del número de libros posibles. Es incremento de restricciones sobre selección, combinación y lectura. Un corpus puede ampliarse y, sin embargo, producir mayor compresión si aumenta la interdependencia de sus componentes y limita interpretaciones que antes podían apoyarse en un único testigo. El paso de un evangelio exclusivo a cuatro evangelios coordinados es ejemplo de expansión material con reducción hermenéutica del espacio admisible.

4.10 Primera prueba del Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva

Los casos del siglo II permiten evaluar por primera vez las hipótesis formuladas en el capítulo 2. La Hipótesis 1, presión definicional, recibe apoyo

significativo. Marción fuerza a sus adversarios a explicitar la unidad entre creador y redentor, continuidad entre Escrituras de Israel y evangelio y legitimidad de un corpus más amplio; las tradiciones valentinianas obligan a precisar la relación entre exégesis, regla de fe y tradición pública; la Nueva Profecía hace necesario discriminar entre profecía legítima e innovación. En todos los casos, el conflicto aumenta la precisión del discurso normativo, aunque no produzca acuerdo inmediato.

La Hipótesis 2, densidad institucional, obtiene apoyo más matizado. Las condenas se vuelven más escalables donde existen redes episcopales, intercambio de cartas y apelaciones a sedes apostólicas, como demuestra Ireneo. Sin embargo, la Nueva Profecía y el marcionismo persisten pese a la condena y desarrollan sus propias estructuras. Esto obliga a añadir una variable: las comunidades alternativas también pueden aumentar su densidad institucional. La frontera no depende únicamente de la fuerza organizati-

va del grupo que se convertirá en ortodoxo, sino de la relación entre capacidades rivales.

La Hipótesis 3, coerción y persistencia, solo puede evaluarse en negativo durante este período. No existe todavía legislación imperial cristiana destinada a ejecutar condenas doctrinales; por ello, la exclusión depende de comunión, reputación, acceso a redes, bienes comunitarios y capacidad de reproducción institucional. La persistencia de marcionistas, montanistas y diversas escuelas durante generaciones demuestra que la condena eclesial no equivale a desaparición. Cuando el Estado entre en el sistema en el siglo IV, podremos comparar si cambia la velocidad y la territorialidad de la compresión.

La Hipótesis 4, homogeneización retrospectiva, encuentra su prueba más clara en el «gnosticismo» y, en otro registro, en la fabricación heresiológica de Marción. Los adversarios no inventaron necesariamente desde cero los rasgos que denuncian, pero los organizaron en genealogías y categorías que sobrevivieron más que las configuraciones históricas orig-

inales. Nag Hammadi permite ver diferencias que el catálogo había aplanado; el trabajo de Lieu permite observar cómo testimonios sucesivos acumulan rasgos en torno a Marción. La sedimentación es empíricamente observable.

La Hipótesis 5, recursividad, también se fortalece. La solución del Evangelio cuádruple no elimina el problema de interpretación; lo reorganiza. La sucesión apostólica no acaba con los conflictos de autoridad; crea nuevas preguntas sobre qué sedes, listas y transmisiones cuentan. La regulación de la profecía no elimina el carisma; obliga a producir criterios de discernimiento. La regla de fe reduce ciertos márgenes exegéticos y, al hacerlo, hace más visible la disputa sobre la propia regla. Cada frontera exitosa se convierte en infraestructura para la controversia siguiente.

El análisis obliga, no obstante, a modificar la formulación inicial del modelo en dos aspectos. Primero, «compresión» no siempre significa exclusión de elementos: puede producir un conjunto

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 121

más amplio pero más coordinado, como ocurre con el Evangelio cuádruple. Segundo, la densidad institucional debe medirse relacionamente. Una iglesia puede disponer de obispos y redes fuertes, pero si el movimiento rival también posee textos, maestros, recursos y comunidades, la estabilización será más lenta. Estas correcciones son importantes porque muestran que el modelo no funciona como esquema destinado a confirmar cualquier resultado: la evidencia puede cambiar sus variables.

El siglo II termina, por tanto, con un cristianismo en el que varias tecnologías de frontera son ya reconocibles: reglas de fe, genealogías apostólicas, colecciones textuales coordinadas, listas de adversarios, redes episcopales y procedimientos sinodales. Pero ninguna de ellas dispone aún de un brazo secular cristiano. La diferencia entre condenar y hacer cumplir seguirá siendo enorme. El capítulo siguiente examinará qué ocurre cuando cuestiones de pureza, penitencia y jurisdicción colocan a la autoridad episcopal en el centro de la pertenencia y preparan el es-

cenario para una transformación todavía mayor: la entrada del poder imperial en la producción de ortodoxia.

CAPÍTULO 5

PUREZA, AUTORIDAD Y COMUNIÓN: LA IGLESIA COMO INSTANCIA DE DECISIÓN

5.1 Del martirio excepcional a la crisis de pertenencia

El siglo III desplaza el centro del problema. En el siglo II, buena parte de las disputas analizadas giraba alrededor de Escritura, tradición, revelación y legitimidad interpretativa. En el siglo III esas dimensiones no desaparecen, pero la cuestión de la pertenencia adquiere una densidad institucional nueva. ¿Qué ocurre cuando un cristiano sacrifica bajo presión, compra un certificado sin sacrificar, entrega libros sagrados, coopera con funcionarios o abandona temporalmente la comunidad? ¿Quién puede decidir si vuelve? ¿Un confesor que ha sobrevivido a la cárcel, un presbítero, un obispo, un sínodo? La herejía deja de ser el único laboratorio de las fronteras.

La penitencia, el martirio y la disciplina sacramental muestran que la Iglesia se define también mediante decisiones sobre cuerpos, reputaciones y acceso a la comunión.

El caso es especialmente útil para el Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva porque permite observar una forma de compresión que no comienza con una innovación doctrinal. Una presión externa —la política sacrificial imperial— produce una crisis interna. La controversia posterior no versa en primer término sobre quién es Cristo, sino sobre qué consecuencias eclesiales tiene una conducta realizada en condiciones de miedo y coerción. El resultado será una intensificación de procedimientos episcopales, listas de comunión, cartas intereclesiales, concilios regionales y reglas penitenciales. La frontera se vuelve administrable. La Iglesia no solo formula qué debe creerse: desarrolla una capacidad creciente para decidir quién se encuentra dentro de la comunión y bajo qué condiciones puede regresar.

Esta transformación no debe narrarse como ascenso lineal del episcopado. Hartmut Leppin ha insistido en que la autoridad cristiana siguió siendo plural y competida; en Cartago, precisamente, la autoridad de Cipriano se ve desafiada por confesores, presbíteros y redes de patronazgo. El hecho de que un obispo defienda con tanta energía su competencia indica que esa competencia no era autoevidente. La institucionalización se vuelve visible en el conflicto, no antes de él. El siglo III constituye así un escenario privilegiado para observar cómo una función pastoral concreta —reconciliar a quienes habían fallado durante una persecución— contribuye a convertir al obispo en punto de concentración de decisiones eclesiales (Brent 2010; Leppin 2023).

5.2 Decio, sacrificio y libelli: qué sabemos y qué no

La persecución asociada al emperador Decio, entre 249 y 251, suele presentarse como una campaña dirigida de manera simple y exclusiva contra los cristianos. La evidencia exige más cautela. No con-

servamos el texto del edicto imperial, y la reconstrucción depende de testimonios cristianos, de papiros que contienen certificados de sacrificio —los llamados libelli— y de inferencias sobre la política religiosa del régimen. J. B. Rives mostró que el objetivo preciso del decreto continúa siendo discutido: lo firmemente documentado es una exigencia de participación sacrificial ampliamente aplicada, cuya incompatibilidad con prácticas cristianas produjo una crisis particularmente aguda para las iglesias. La política pudo tener una lógica de integración y lealtad imperial más amplia que una operación diseñada únicamente para localizar cristianos (Rives 1999).

Los libelli egipcios son fundamentales porque impiden reducir la persecución a la retórica del martirio. Registran actos administrativos: individuos comparecen, declaran haber sacrificado y solicitan certificación. En la experiencia cristiana, sin embargo, esas acciones producían diferencias morales decisivas. Las cartas de Cipriano distinguen entre quienes sacrificaron, quienes ofrecieron incienso,

quienes obtuvieron certificados y quienes resistieron. Las categorías no fueron siempre idénticas ni estables, y tampoco las circunstancias individuales. Esa diversidad práctica crea el problema que la disciplina eclesial debe comprimir: una multiplicidad de conductas debe traducirse en reglas de penitencia, tiempos de reconciliación y competencias de decisión.

La integridad epistemológica exige evitar dos extremos. El primero es aceptar sin crítica las explicaciones providenciales de Cipriano, que interpreta la persecución como corrección divina de una Iglesia moralmente relajada. El segundo es tratar esa teología como mero disfraz de una lucha de poder. Para Cipriano, la causalidad providencial era una explicación real y organizaba su respuesta pastoral; para el historiador, no constituye una causa empíricamente verificable del decreto de Decio. Deben mantenerse los dos niveles: reconstruir lo que los actores creían y, por separado, explicar qué puede sostenerse sobre la política imperial. Esta separación entre causalidad interna de la fuente y causalidad

histórica analítica es una aplicación directa del criterio metodológico fijado en la introducción.

La persecución produjo además una asimetría de prestigio. Quienes habían confesado la fe ante las autoridades y sobrevivido podían reclamar una autoridad basada en el sufrimiento. Algunos confesores emitieron cartas de paz a favor de lapsi, recomendando su readmisión. El capital martirial competía así con la autoridad ordinaria del obispo. La crisis no enfrenta simplemente rigoristas y misericordiosos: enfrenta distintos principios de legitimidad. El testimonio heroico, la sucesión episcopal, la disciplina comunitaria y el juicio sinodal reclaman capacidad para definir el acceso a la comunión. La compresión institucional surge de la necesidad de ordenar esas fuentes rivales.

5.3 Cipriano de Cartago: lapsi, confesores y autoridad episcopal

Cipriano fue elegido obispo de Cartago hacia 248/249 y abandonó temporalmente la ciudad durante la persecución. Sus adversarios podían presen-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 129

tar esa retirada como cobardía; él la justificó como obediencia prudencial y como modo de continuar gobernando mediante correspondencia. El dato importa porque impide convertir su autoridad posterior en una consecuencia automática del martirio personal. Cipriano tuvo que gobernar a distancia, defender su decisión y negociar con clérigos, confesores y comunidades. La extraordinaria conservación de sus cartas permite observar la fabricación cotidiana de autoridad episcopal con una precisión rara para el siglo III (Cypriano, Ep. 5–43; Clarke 1984–1989; Brent 2010).

De lapsis ofrece la interpretación teológica de la crisis. Cipriano no niega que el miedo y la violencia hayan influido, pero insiste en que la reconciliación no puede ser instantánea ni administrada por entusiasmo privado. La penitencia debe corresponder a la gravedad del acto y la Iglesia debe discernir. Su objetivo no es cerrar definitivamente la puerta: es impedir que la misericordia se vuelva una desactivación de la disciplina. Esa posición lo sitúa entre dos ex-

tremos que sus propios textos construyen polémicamente: la readmisión demasiado rápida, asociada a cartas de paz y presbíteros rivales, y el rigor que niega la posibilidad de reconciliación. La autoridad episcopal se presenta como capacidad de mantener juntos verdad, penitencia y unidad.

De ecclesiae catholicae unitate transforma ese problema práctico en teoría eclesiológica. La unidad de la Iglesia aparece vinculada a la unidad del episcopado: cada obispo gobierna una porción de una realidad común y no puede existir una pluralidad legítima de altares rivales dentro de la misma ciudad. Debe evitarse, sin embargo, leer el tratado como si formulara ya una teoría medieval del papado o una constitución jurídica acabada. La disputa textual sobre las versiones del pasaje de Pedro y la propia práctica de Cipriano en su conflicto posterior con Esteban de Roma muestran una eclesiología colegial y tensional. El punto históricamente seguro es otro: la unidad deja de ser una metáfora espiritual general y se articula mediante oficinas episcopales reconoci-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 131

bles, comunión recíproca y mecanismos de exclusión (Cyprianus, *De unitate* 4–5; Weber y Bévenot 1972).

La correspondencia entre Cartago y Roma muestra el crecimiento de una infraestructura supralocal. Las iglesias intercambian noticias sobre elecciones, persecuciones, cartas de comunión y sanciones. Una decisión local puede convertirse en problema para varias sedes porque admitir a un obispo o presbítero equivale a reconocer una cadena de relaciones. La compresión institucional adquiere así una dimensión de red. No se necesita todavía una administración central única para producir efectos amplios: basta con que varias iglesias acepten criterios recíprocos de reconocimiento. El obispo se fortalece no solo por su posición dentro de su comunidad, sino porque su nombre funciona como nodo de una red de comunión.

5.4 Cornelio y Novaciano: dos episcopados, dos políticas de reconciliación

La elección episcopal romana de 251 vuelve visible la relación entre penitencia y legitimidad. Cornelio fue elegido obispo de Roma; Novaciano, presbítero y teólogo de considerable prestigio, recibió una consagración rival. Las fuentes conservadas proceden en gran medida del campo que reconoció a Cornelio, por lo que la reconstrucción debe evitar la caricatura de Novaciano como simple ambicioso. La controversia se vinculó estrechamente a la disciplina de los lapsi y a la cuestión de si determinados pecados graves podían recibir reconciliación eclesial. El movimiento novaciano desarrolló una existencia prolongada y comunidades propias, señal de que no se trató de una querella efímera de personalidades.

La etiqueta «novacianismo» puede sugerir una doctrina enteramente creada por Novaciano; conviene hablar de una coalición rigorista cuya identidad se consolidó mediante el conflicto. Novaciano no negaba la gravedad del bautismo ni la centralidad de la Iglesia; precisamente por tomarlas en serio podía sostener que la Iglesia no debía conceder cierta

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 133

reconciliación a quienes habían apostatado. Sus adversarios no defendían una indiferencia moral: insistían en penitencia, discernimiento y autoridad episcopal para readmitir. El desacuerdo se encuentra en la extensión de la potestad eclesial y en la relación entre pureza comunitaria y misericordia. Esto lo convierte en una controversia eclesiológica tanto como penitencial (Novatianus, *Opera quae supersunt*; Diercks 1972).

Cipriano reconoció a Cornelio y movilizó correspondencia para sostener su legitimidad. En ese proceso, la elección episcopal se convierte en un hecho que debe ser certificado, comunicado y reconocido. La frontera entre dos pretendientes no depende solo de quién posee una iglesia o una ordenación, sino de qué red de obispos acepta su comunión. El caso muestra un mecanismo de comprensión por reconocimiento mutuo. Una pluralidad local de candidatos puede reducirse cuando otras sedes coordinan una respuesta, aunque el grupo excluido con-

serve capacidad institucional suficiente para persistir fuera de esa red.

La persistencia novaciana obliga a distinguir victoria normativa y eliminación social. Fuentes posteriores encuentran comunidades novacianas en distintas regiones durante siglos. Por tanto, la exclusión de una red católica no equivale a inexistencia. Esta observación anticipa un problema central del siglo IV: una definición puede ser muy clara y, sin embargo, coexistir con instituciones rivales. El modelo debe medir separadamente tres resultados: precisión de la frontera, amplitud del reconocimiento y capacidad de hacerla efectiva. Son variables relacionadas, pero no idénticas.

5.5 Bautismo, rebautismo y la disputa con Esteban de Roma

La controversia bautismal de la década de 250 demuestra que el fortalecimiento episcopal no produjo obediencia vertical uniforme. Cipriano y varios sínodos africanos defendieron que el bautismo administrado fuera de la Iglesia no podía conferir lo

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 135

que, según su lógica, el ministro separado no poseía; quienes llegaban desde comunidades consideradas heréticas debían recibir bautismo. Esteban de Roma sostuvo la recepción sin rebautismo cuando se hubiera utilizado la forma bautismal reconocida. La disputa alcanzó un tono severo y muestra que la comunión entre obispos podía ser objeto de presión sin que una sede dispusiera todavía de capacidad indiscutida para imponer una solución universal.

La cuestión sacramental es teóricamente decisiva. Si la validez del bautismo depende de la santidad o pertenencia institucional del ministro, la frontera eclesial penetra directamente en la eficacia del rito. Si el rito conserva validez aun administrado fuera de la comunión reconocida, la Iglesia puede considerar ilícito al ministro sin declarar inexistente el sacramento. La segunda solución, que terminará siendo decisiva en el conflicto donatista, permite separar validez sacramental y legitimidad institucional. En el siglo III esa distinción aún se encuentra en disputa. La controversia demuestra que las tecnologías de

frontera también pueden generar una necesidad de descompresión conceptual: para evitar repetir sacramentos, es necesario distinguir con mayor precisión qué pertenece al acto y qué al ministro.

Cipriano convocó concilios africanos y apeló a la práctica regional. Su famosa afirmación de que ningún obispo debía erigirse en «obispo de obispos», pronunciada en el marco del concilio de Cartago de 256 según la tradición documental, no debe transformarse en un manifiesto moderno contra toda primacía romana. Sí evidencia, sin embargo, que la autoridad supralocal era negociada. La unidad episcopal podía coexistir con desacuerdo sustantivo. La institucionalización cristiana del siglo III es colegial, competitiva y regionalmente asimétrica.

El episodio corrige una posible lectura demasiado fuerte de la Hipótesis 2. Mayor densidad institucional no implica convergencia inmediata. Puede, por el contrario, aumentar la capacidad de sostener desacuerdos organizados: concilios africanos y decisiones romanas producen posiciones más nítidas. La

densidad convierte diferencias difusas en plataformas institucionales. La compresión puede entonces ocurrir dentro de cada red antes de producirse entre redes. Esta posibilidad será central para entender las múltiples coaliciones episcopales del siglo IV.

5.6 De Valeriano a Diocleciano: persecución, memoria y credenciales de autoridad

La persecución bajo Valeriano condujo a la ejecución de Cipriano en 258. Las Acta proconsularia Cypriani y la memoria posterior transformaron su muerte en una poderosa credencial de autoridad. El obispo que había debido justificar su retirada bajo Decio terminó incorporado al repertorio martirial africano. El cambio ilustra cómo la memoria puede reorganizar una biografía eclesial: controversias internas que habían puesto en cuestión a un dirigente quedan reinterpretadas a la luz de una muerte considerada ejemplar. La autoridad institucional y la autoridad martirial, antes competidoras, pueden fusionarse retrospectivamente.

Medio siglo después, la llamada Gran Persecución iniciada bajo Diocleciano y sus colegas a partir de 303 volvió a someter a las iglesias a presiones de entrega de libros, destrucción de lugares de reunión, sacrificio y encarcelamiento. La ejecución varió regionalmente y a lo largo del tiempo; por eso «la persecución de Diocleciano» no debe imaginarse como experiencia uniforme. Para las comunidades africanas, sin embargo, la cuestión de los traditores —clérigos acusados de entregar Escrituras u objetos sagrados— se convirtió en un lenguaje de legitimidad explosivo. La memoria de cooperación con las autoridades podía contaminar una ordenación y, según ciertas posiciones, los sacramentos administrados por quien había traicionado.

Aquí aparece un rasgo estructural importante: la persecución produce archivos. Actas judiciales, relatos de mártires, listas, acusaciones y recuerdos locales se convierten después en recursos para luchas eclesiales. La frontera no se construye solo con doctrinas abstractas, sino con expedientes sobre conduc-

tas pasadas. Quien controla la narración de quién entregó libros, quién resistió y quién ordenó a quién puede determinar genealogías sacramentales completas. Esta dimensión documental de la comprensión debe añadirse a las cinco tecnologías ya identificadas: la producción y movilización de memoria probatoria puede ser un mecanismo transversal que alimenta la comprensión institucional y comunitaria.

5.7 Traditores y el origen del conflicto donatista

El conflicto que más tarde será denominado donatista se originó tras la persecución en torno a la elección de Ceciliano como obispo de Cartago, hacia 311. Sus adversarios cuestionaron, entre otras cosas, la legitimidad de su consagración por Félix de Aptunga, acusado de haber sido traidor. Un grupo rival eligió a Mayorino y, tras su muerte, Donato adquirió el liderazgo que daría nombre retrospectivo al movimiento. Las fuentes católicas posteriores, especialmente Agustín y Optato de Milevi, dominan la transmisión y deben utilizarse con el mismo cuida-

do aplicado a la heresiología del siglo II. «Donatismo» no designa una excentricidad marginal: durante generaciones existieron en África comunidades, basílicas y episcopados rivales de gran implantación.

La disputa fue presentada a Constantino, que acababa de convertirse en árbitro potencial de asuntos cristianos. Hubo procedimientos en Roma en 313 y un concilio en Arlés en 314, seguidos por nuevas apelaciones. El detalle es estructuralmente más importante que la secuencia de sentencias: un conflicto eclesial africano se conecta con una autoridad imperial capaz de convocar, financiar, ordenar revisiones y conceder o retirar reconocimiento material. El sistema de decisión cambia de escala. Los obispos habían celebrado sínodos antes de Constantino; lo nuevo es que la maquinaria imperial puede aumentar su alcance y sus consecuencias.

La acusación de *treditio* revela, además, que la pureza requerida no era meramente individual. Si la culpa de un ordenante podía invalidar la orde-

nación de otro, la contaminación se propagaba por genealogías institucionales. La respuesta católica buscará limitar esa propagación mediante una teoría sacramental en la que la eficacia del sacramento no dependa de la pureza moral del ministro. Esa solución permite conservar continuidad institucional aun cuando la historia personal de clérigos concretos sea dudosa. De nuevo, la crisis fuerza una diferenciación conceptual que reduce ciertas consecuencias de la frontera para estabilizar otras.

5.8 Donatismo, sacramentos y la cuestión de la Iglesia verdadera

La controversia donatista no puede reducirse a nacionalismo africano, conflicto de clase o fanatismo de campesinos. Esas explicaciones, influyentes en etapas anteriores de la historiografía, captaron dimensiones sociales reales pero tendieron a convertir una disputa eclesiológica compleja en reflejo de estructuras externas. El núcleo documental muestra una competencia entre iglesias que reclaman ser la verdadera continuidad del cristianismo africano. Los

llamados donatistas enfatizan pureza, fidelidad martirial y legitimidad de la cadena episcopal; sus adversarios enfatizan universalidad de la comunión, eficacia sacramental independiente de la indignidad del ministro y reconocimiento más amplio del episcopado (Frend 1972; Shaw 2011; Whelan 2014).

Es importante distinguir las fases. La intervención de Constantino no eliminó el movimiento; políticas posteriores alternaron coerción, tolerancia y negociación. El donatismo demuestra con excepcional claridad que la maquinaria estatal puede reforzar una frontera sin producir aceptación. En ocasiones, la coerción puede incluso suministrar al grupo perseguido una narrativa martirial que fortalece su identidad. La Hipótesis 3, formulada en el capítulo 2, debe por tanto mantenerse en su versión más precisa: la coerción aumenta la ejecutabilidad de una decisión, pero su efecto sobre persistencia, adhesión y memoria puede ser no lineal.

La discusión sobre los sacramentos profundiza el problema. Si el bautismo de un ministro separado

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 143

conserva validez, entonces la frontera institucional no coincide enteramente con la presencia o ausencia de gracia sacramental. Esta distinción, desarrollada de formas cada vez más sistemáticas y más tarde central en Agustín, permite reincorporar personas sin repetir el rito. Pero también fortalece una concepción de la Iglesia como cuerpo universal cuya identidad no puede depender de la pureza verificable de cada ministro. La solución doctrinal es, al mismo tiempo, una solución de escalabilidad institucional.

El donatismo aporta otra corrección metodológica. La «victoria» católica es un resultado tardío y depende de cambios políticos posteriores; no puede proyectarse retrospectivamente sobre la década de 310. En los primeros decenios del conflicto existen dos redes con pretensiones de legitimidad. El historiador debe evitar que el nombre finalmente triunfante de una de ellas convierta a la otra en desviación desde el instante inicial. La herejización, en sentido estricto, es un proceso: acusación, arbitraje, decisiones, legislación, repetición polémica y memoria se

acumulan hasta producir una clasificación más estable.

5.9 Maniqueísmo: religión rival, categoría heresiológica y frontera imperial

El maniqueísmo introduce un caso de control porque no encaja cómodamente en la misma genealogía que novacianismo o donatismo. Mani, nacido en Mesopotamia en el siglo III, fundó una religión misionera con Escrituras, jerarquías, prácticas ascéticas y una cosmología propia que combinaba elementos iraníes, cristianos y otros repertorios religiosos. Su expansión hacia el Imperio romano hizo que autores cristianos lo clasificaran como herejía, pero tratarlo únicamente como desviación interna del cristianismo reproduciría la taxonomía de sus adversarios. El maniqueísmo fue también una religión transregional autónoma y debe analizarse como competidor religioso real (Lieu 1992; BeDuhn 2025).

Su interés para este libro reside precisamente en esa incomodidad categorial. Una frontera heresi-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 145

ológica puede apropiarse de una religión rival y reinscribirla dentro de una genealogía de errores cristianos. De ese modo, la taxonomía eclesial amplía su campo: ya no clasifica solamente disputas surgidas de una comunión compartida, sino también movimientos con identidad institucional propia. La categoría «herejía» funciona entonces como tecnología de subordinación conceptual, porque define al adversario según la historia de la Iglesia y no según su autodescripción.

Existe además una dimensión imperial anterior a la hegemonía cristiana. Un rescripto de Diocleciano contra los maniqueos, cuya datación exacta suele situarse a fines del siglo III o comienzos del IV, los asocia al ámbito persa y prescribe medidas represivas. El caso demuestra que la coerción religiosa imperial no nació con Constantino ni necesitó primero una ortodoxia cristiana. Lo que cambia en el siglo IV es la posibilidad de que categorías eclesiales y categorías jurídicas comiencen a converger. El Estado romano ya sabía perseguir asociaciones religiosas con-

sideradas peligrosas; la novedad posterior será que decisiones doctrinales cristianas puedan alimentar la identificación jurídica de grupos prohibidos.

El maniqueísmo obliga, por tanto, a limitar la teoría. El Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva explica procesos de delimitación dentro y alrededor del cristianismo, pero no debe absorber toda competencia religiosa en una sola dinámica. Cuando un movimiento posee una genealogía, cosmología e institución independientes, la categoría «herejía» puede ser más informativa sobre el clasificador que sobre el clasificado. Este criterio de exterioridad relativa será importante para impedir que el modelo reproduzca la mirada heresiológica que pretende analizar críticamente.

5.10 Constantino como umbral: de la mediación imperial a la ejecutabilidad

Constantino no inventó los concilios, el episcopado ni las controversias doctrinales. Tampoco convirtió de inmediato al cristianismo en una religión imperial homogénea. Su importancia para el modelo

se encuentra en otra parte: después de su victoria sobre Majencio y, sobre todo, tras consolidar su dominio, el emperador se convirtió en un recurso disponible para las facciones cristianas y en un agente interesado en la concordia eclesial. Los conflictos podían llegar a la corte; los obispos podían recibir transporte, sedes de reunión, privilegios y apoyo logístico; una decisión eclesial podía ser reforzada por medidas administrativas. H. A. Drake ha insistido en que este cambio debe analizarse dentro de las prácticas romanas de gobierno y búsqueda de concordia, no mediante el anacrónico esquema de un Estado moderno que «interfiere» en una Iglesia separada (Drake 2000; Drake 2021).

El caso donatista muestra la ambivalencia. Los disidentes apelan al emperador y luego pueden rechazar decisiones imperiales adversas. Constantino busca una solución, modifica procedimientos y finalmente recurre a medidas coercitivas sin eliminar el conflicto. El emperador no posee un detector neutral de ortodoxia; depende de obispos, expedientes

y consejos, y sus decisiones pueden cambiar. La intervención estatal no sustituye la producción eclesial de conocimiento. La amplifica, la territorializa y le añade consecuencias materiales.

Esto sugiere una reformulación de la Hipótesis 3. El Estado debe conceptualizarse como amplificador de ejecutabilidad y no como creador automático de ortodoxia. Para que la coerción sea estable necesita una clasificación previa suficientemente legible: quién es el grupo, qué autoridad lo condenó, qué propiedades posee, qué clérigos deben ser removidos. Cuanto más precisa es la taxonomía eclesial, más fácil resulta traducirla a administración. A la inversa, la posibilidad de ejecución estatal aumenta el incentivo para producir categorías más nítidas. Se forma así un circuito de retroalimentación entre definición doctrinal e infraestructura jurídica.

Este umbral prepara Nicea. La controversia de Arrio será doctrinalmente distinta de la disputa donatista, pero el repertorio institucional ya está disponible: sínodos locales, cartas episcopales, apela-

ciones, intervención imperial y expectativa de que una reunión más amplia pueda producir concordia. Nicea no aparece de la nada en 325. Es la convergencia excepcional de tecnologías desarrolladas durante décadas con una nueva capacidad imperial de reunir-las a escala ecuménica.

5.11 Segunda prueba parcial del modelo: pertenencia, reversibilidad y escala

Los casos del siglo III y comienzos del IV confirman la Hipótesis 1 en una forma más amplia. La presión definicional no procede solo de doctrinas rivales. Persecución, apostasía, legitimidad episcopal y validez sacramental también producen necesidad de definición. La categoría de «controversia» del modelo debe abarcar conflictos de pertenencia y práctica cuando éstos obligan a explicitar criterios eclesiales. La compresión doctrinal es, en realidad, doctrinal-institucional: puede comenzar en una conducta y terminar generando proposiciones sobre Iglesia, sacramento y autoridad.

La Hipótesis 2 recibe apoyo fuerte, pero con la corrección introducida en el capítulo anterior. Redes episcopales densas permiten escalar decisiones; al mismo tiempo, redes rivales igualmente densas sostienen cismas duraderos. Novacianos y donatistas no sobreviven porque carezcan de institución, sino porque poseen suficiente institución para reproducirse. La variable relevante no es densidad absoluta, sino diferencial de capacidades entre redes: obispos, edificios, patronazgo, textos, movilidad y reconocimiento externo.

La Hipótesis 3 adquiere por primera vez evidencia positiva. El Estado cambia la ejecutabilidad de las fronteras, pero el donatismo muestra que ejecutabilidad no significa consenso. La coerción puede disminuir acceso a bienes y sedes, fragmentar redes o alterar incentivos; también puede reforzar memorias de persecución. Por ello se incorpora al modelo una variable de reversibilidad social: una frontera jurídica puede ser retirada por otro emperador, incumplida localmente o reinterpretada por las comunidades

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 151

afectadas. La decisión formal no constituye el final del proceso.

La Hipótesis 4 vuelve a aparecer en la denominación de los adversarios. «Novacianos», «donatistas» y «maniqueos» reúnen realidades de naturaleza diferente bajo nombres que la tradición victoriosa puede convertir en esencias. El análisis comparado exige preguntar en cada caso si el nombre corresponde a autodescripción, etiqueta rival o clasificación posterior. La homogeneización retrospectiva no es un efecto marginal del lenguaje; modifica la unidad misma que el historiador cree estar estudiando.

Finalmente, la recursividad se vuelve institucionalmente visible. La solución de la crisis de los lapsi fortalece al episcopado, pero ese fortalecimiento genera nuevas disputas entre obispos. La teoría sacramental desarrollada contra la contaminación personal facilita responder al donatismo, pero abre nuevas preguntas sobre la relación entre sacramento y comunión. La intervención de Constantino re-

suelve algunos procedimientos y crea otro problema: quién controla el acceso al árbitro imperial. El sistema no progresa hacia una ausencia de conflicto; produce conflictos de un nivel diferente. Esa es la transición que conduce al siglo IV trinitario.

CAPÍTULO 6

NICEA Y LA COMPRESIÓN CONCILIAR DEL PROBLEMA TRINITARIO

6.1 Antes de Arrio: subordinación, generación y herencias teológicas plurales

La controversia llamada «arriana» no comenzó con dos doctrinas perfectamente formadas —nicenismo y arrianismo— que se enfrentaron desde 318 hasta que una triunfó en 381. Esa narración es el producto de décadas de conflicto y de la memoria construida por autores posteriores. A comienzos del siglo IV existía un conjunto de problemas heredados: cómo hablar de la unicidad de Dios y, al mismo tiempo, de la divinidad del Logos; qué significa que el Hijo sea engendrado; si esa generación implica un comienzo; cómo interpretar textos bíblicos que parecen situar al Hijo en subordinación al Padre; cómo evitar tanto la división de la divinidad como una identificación modal que borre la distin-

ción entre Padre e Hijo. Orígenes había ofrecido herramientas influyentes, pero no dejó una fórmula única que determinara todas las posiciones posteriores.

El término «subordinacionismo» también requiere cautela. Puede describir familias de lenguaje en las que el Padre ocupa una primacía causal o jerárquica, pero si se utiliza como etiqueta retrospectiva uniforme oculta diferencias entre autores. Eusebio de Cesarea, Alejandro de Alejandría, Arrio, Marcelo de Ancira y otros podían compartir ciertas premisas y divergir en otras. Lewis Ayres propuso abandonar la historia lineal que imagina una teología nicena plenamente articulada en 325 y seguir, en cambio, la formación gradual de culturas teológicas pro-nicenas. Esta perspectiva es especialmente compatible con el modelo del presente libro: la definición conciliar inaugura una comprensión, pero la interpretación de esa comprensión constituye otra controversia (Ayres 2004).

La disputa alejandrina debe situarse además en una Iglesia local compleja. Alejandría poseía tradi-

ciones intelectuales potentes, una estructura episcopal en expansión y conflictos recientes como el cisma meliciano. La autoridad del obispo sobre presbíteros y redes regionales no era una abstracción. Cuando Arrio entra en conflicto con Alejandro, las proposiciones teológicas se encuentran inmediatamente vinculadas a disciplina, predicación pública, cartas y alianzas entre sedes. Doctrina e institución son inseparables desde el comienzo.

6.2 Arrio y el problema de las fuentes

Reconstruir a Arrio exige el mismo principio aplicado a Marción: no confundir al adversario histórico con el personaje fabricado por sus oponentes. Se conservan cartas atribuidas a Arrio, fragmentos de la Thalia transmitidos principalmente por Atanasio y testimonios posteriores. Atanasio es indispensable, pero escribe como polemista y tiene un interés evidente en mostrar coherencia entre múltiples adversarios bajo la categoría «arrianos». La reconstrucción debe conceder prioridad a textos cercanos y controlar cuidadosamente los fragmentos

citados dentro de refutaciones. Rebecca Lyman y Rowan Williams han insistido, desde perspectivas distintas, en devolver a Arrio a su contexto intelectual y eclesial en lugar de tratarlo como inventor aislado de una religión extraña (Williams 1987; Lyman 2021).

En su carta a Eusebio de Nicomedia y en la profesión dirigida a Alejandro, Arrio insiste en la singularidad del Padre como principio sin origen y en que el Hijo existe por voluntad divina antes de los tiempos y las edades. La fórmula polémica «hubo cuando no era» condensará la acusación de que el Hijo tuvo comienzo. Sin embargo, presentar la cuestión como simple negación de la divinidad de Cristo es insuficiente. Arrio puede llamar al Hijo Dios en un sentido derivado y atribuirle un papel cósmico extraordinario. El punto de ruptura se encuentra en el modo de entender su origen y su relación ontológica con el Padre, no en una oposición moderna entre «Cristo divino» y «Cristo humano».

La Thalia, en la forma fragmentaria que conocemos, agrega un problema de género y transmisión. Atanasio cita versos para ridiculizar la teología de Arrio y asociarla con entretenimiento vulgar. No sabemos con seguridad cuánto del contexto original se conserva en esas citas. La integridad epistemológica exige formular las conclusiones con distintos grados de confianza: las cartas ofrecen evidencia más directa sobre posiciones confesionales; los fragmentos polémicamente preservados ayudan a reconstruir vocabulario, pero no deben cargar por sí solos con la interpretación completa. La teoría del libro depende de esta disciplina: si la categoría «arrianismo» está siendo investigada como producto de comprensión retrospectiva, no puede derivarse sin crítica de la fuente que más contribuyó a producirla.

6.3 Alejandro, los sínodos y la expansión de una disputa alejandrina

El conflicto comenzó como una disputa vinculada a Alejandría, pero rápidamente adquirió una geografía más amplia. Alejandro convocó sínodos y co-

municó condenas; Arrio buscó apoyo fuera de Egipto; Eusebio de Nicomedia y otros obispos intervinieron mediante cartas y reuniones. La movilidad de personas y documentos transformó una controversia local en competencia de redes episcopales. Carlos Galvão-Sobrinho ha subrayado cómo estas disputas estuvieron ligadas a formas de liderazgo, movilización pública y autoridad episcopal en las ciudades del Imperio oriental (Galvão-Sobrinho 2013).

Este proceso es un ejemplo casi ideal de la Hipótesis 2. La controversia se expande porque existe infraestructura para expandirla. Cartas circulan entre provincias, obispos convocan colegas y las condenas locales buscan reconocimiento externo. Pero la densidad institucional no produce automáticamente una mayoría homogénea. Al contrario, permite que una posición condenada en una sede encuentre protectores y espacios de legitimidad en otras. El sistema episcopal funciona como red de transmisión y como red de resistencia.

La expresión «los eusebianos», popularizada especialmente por Atanasio, requiere una cautela semejante a «arrianos». David Gwynn ha mostrado que la etiqueta polemiza una coalición cambiante de obispos vinculados de diversos modos a Eusebio de Nicomedia y a tradiciones teológicas compartidas parcialmente, pero no idénticas a las de Arrio. Convertirlos en partido arriano unificado desde el principio reproduce la taxonomía de Atanasio. Para el Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva, el caso es crucial: la controversia no solo elimina posiciones, también fabrica bloques retrospectivos al reducir una pluralidad de alianzas a nombres manejables (Gwynn 2007).

6.4 Constantino y la universalización política del conflicto

Cuando Constantino derrotó a Licinio en 324 y se convirtió en gobernante único del Imperio, heredó un conflicto que afectaba a obispos de regiones orientales recién incorporadas a su dominio. Su intervención inicial buscó concordia. La carta en-

viada a Alejandro y Arrio, conservada por Eusebio, minimiza el motivo de la disputa y exhorta a la reconciliación. Esa respuesta suele resultar extraña a quienes leen retrospectivamente la controversia como discusión sobre la esencia misma del cristianismo. Para el emperador, en ese momento, el problema principal era que una cuestión teológica estaba produciendo desorden público y división entre dirigentes religiosos cuya cooperación valoraba (Eusebius, *Vita Constantini* 2.64–72).

La incapacidad de la exhortación para cerrar el conflicto llevó a una solución de mayor escala. Nicea no fue simplemente una reunión teológica espontánea; fue posible por recursos imperiales que facilitaron desplazamientos y alojamiento de obispos de numerosas regiones. Sin embargo, «imperial» no significa que Constantino redactara la doctrina o que los obispos fueran funcionarios sin agencia. La relación es más compleja: el emperador crea condiciones de reunión, presiona por acuerdo y ejecuta decisiones; los obispos aportan categorías, disputas,

textos y procedimientos conciliares. El resultado emerge de esa interacción.

H. A. Drake denomina a Constantino el «elefante en la habitación» de muchas reconstrucciones de Nicea: es imposible explicar el concilio sin política imperial, pero también es reductivo explicarlo únicamente por ella. Para este libro, la clave es distinguir causalidades. El conflicto doctrinal existía antes de la intervención imperial; la intervención no lo inventa. Lo que hace es universalizar el costo de no resolverlo y aumentar enormemente la escala de una posible definición. Nicea es, en términos del modelo, un salto de compresión por ampliación de jurisdicción (Drake 2021; Kim 2021).

6.5 Reconstruir Nicea: participantes, procedimientos y agendas

El Concilio de Nicea se reunió en 325, pero la imagen posterior de una asamblea perfectamente documentada debe ser abandonada. No se conservan actas completas comparables a las de concilios posteriores. Dependemos de cartas, listas de firmas,

cánones, el credo, testimonios de participantes como Eusebio de Cesarea y narraciones posteriores. La cifra tradicional de 318 obispos adquirió fuerte valor simbólico; las listas transmitidas son variables y la asistencia exacta continúa siendo materia de reconstrucción. David Gwynn ha mostrado que incluso elementos muy conocidos de la memoria nicena deben evaluarse por estratos documentales (Gwynn 2021).

El concilio tampoco trató exclusivamente a Arrio. Los cánones conservados se ocupan de disciplina clerical, jurisdicción, ordenación, penitencia y otros asuntos; la fecha y práctica de la Pascua formaban parte de la búsqueda de uniformidad; el cisma meliciano egipcio exigía tratamiento. Esta pluralidad de agendas es importante porque muestra qué significa realmente un concilio «ecuménico»: no una conferencia sobre una única proposición, sino un dispositivo capaz de concentrar problemas heterogéneos y producir reglas para comunidades geográficamente distantes.

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 163

La figura de Atanasio ilustra la fuerza de la retrospección. Estuvo presente como diácono y colaborador de Alejandro, pero las narraciones posteriores tendieron a atribuirle un papel central acorde con su importancia futura. La historia crítica debe resistir esa proyección. El Atanasio que después se convertirá en símbolo de Nicea no debe ser colocado en 325 con la autoridad de décadas posteriores. Este principio es uno de los controles de anacronismo interno más importantes del capítulo.

Nicea constituye, por tanto, un caso en el que la documentación incompleta no impide análisis, pero sí limita el grado de precisión. Podemos afirmar con seguridad que hubo una condena de Arrio, un credo con fórmulas decisivas y cánones disciplinarios. Podemos reconstruir debates y alianzas con distintos grados de probabilidad. No podemos tratar discursos tardíos como transcripciones taquigráficas de 325. La epistemología del concilio debe acompañar a su historia.

6.6 El credo de 325: homoousios, anatemas y precisión semántica

El símbolo de Nicea afirma que el Hijo es engendrado del Padre y «de la sustancia del Padre», Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado y no hecho, homoousios con el Padre. A ello se añaden anatemas contra fórmulas según las cuales hubo cuando el Hijo no era, procedía de lo que no es o pertenecía a una hipóstasis o sustancia distinta. La fuerza de la decisión reside en que transforma un conjunto de controversias exegéticas y metafísicas en restricciones formularias explícitas. Después de 325 resulta posible preguntar no solo qué enseña un obispo, sino si acepta un texto concreto.

Homoousios es el ejemplo más conocido de comprensión semántica, pero su función histórica debe separarse de significados teológicos estabilizados más tarde. El término tenía una historia previa y podía suscitar sospechas: materialidad, división de sustancia o asociaciones con posiciones condenadas. Eusebio de Cesarea, en su carta a la comunidad de

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 165

Cesarea, explica que aceptó la fórmula bajo una interpretación que evitaba entenderla corporalmente. El consenso sobre la palabra no equivalía a consenso exhaustivo sobre todas sus implicaciones. Mark Edwards ha insistido en atender tanto a la historia del término como a la redacción concreta del credo (Edwards 2021).

Aquí aparece un mecanismo nuevo para el modelo: una fórmula puede producir compresión antes de poseer interpretación única. Funciona como marcador de exclusión y punto de negociación. Los actores aceptan el mismo término por razones parcialmente diferentes; posteriormente, la controversia se desplaza hacia el significado correcto del término aceptado. La compresión, por tanto, puede preceder a la estabilización semántica. Esto explica por qué una definición conciliar puede reducir ciertas posibilidades y, simultáneamente, abrir una segunda fase de conflicto.

Los anatemas muestran una tecnología distinta: no solo afirmar, sino prohibir expresamente determi-

nadas proposiciones. La frontera se vuelve negativa y verificable. Sin embargo, incluso las prohibiciones requieren interpretación. ¿Qué significa «otra hipóstasis» cuando la terminología de ousia e hypostasis todavía no se ha estabilizado de manera uniforme? La historia posterior demostrará que algunas expresiones de 325 podían ser entendidas de forma que dificultaban el desarrollo de un lenguaje de tres hipóstasis. La solución nicena contiene, por tanto, semillas de su propia revisión conceptual.

6.7 El día después: rehabilitaciones, exilios y la insuficiencia de una definición

Si Nicea hubiera cerrado la controversia, la historia siguiente sería inexplicable. En pocos años, varios equilibrios cambiaron. Constantino permitió el retorno de figuras exiliadas y buscó la reconciliación de Arrio bajo una profesión de fe que consideró suficiente; Eusebio de Nicomedia recuperó influencia; Marcelo de Ancira, adversario de posiciones asociadas a Arrio, fue a su vez acusado de errores. El hecho de que el emperador que patrocinó Nicea pudiera

favorecer rehabilitaciones no demuestra que el concilio careciera de importancia. Demuestra que una frontera formal necesita una coalición estable que la interprete y administre.

La posterior narrativa de una «reacción arriana» tiende a suponer que todo cambio de política después de 325 fue traición a una ortodoxia ya completa. La investigación contemporánea ha desarmado esa simplicidad. Muchos obispos podían aceptar la condena de Arrio y, al mismo tiempo, desconfiar de Marcelo, de ciertas lecturas de homoousios o de la creciente autoridad de Atanasio. Las alianzas se organizaban alrededor de personas, sedes, fórmulas y coyunturas imperiales. La controversia era multidimensional (Parvis 2006; Ayres 2004).

Este período introduce una variable que el modelo necesita formalizar: reversibilidad decisional. Una definición conciliar posee mayor peso que una decisión local, pero sus efectos pueden ser parcialmente revertidos por nuevas reuniones, rehabilitaciones o cambios imperiales. La compresión no debe

medirse solo por la solemnidad del acto, sino por la persistencia de sus restricciones a través del tiempo. Nicea crea un punto de referencia al que será posible volver; no crea inmediatamente un régimen doctrinal irreversible.

6.8 Atanasio y la fabricación polémica del «arrianismo»

Atanasio de Alejandría fue elegido obispo en 328 y pasó gran parte de su carrera en conflictos que mezclaban teología, disciplina egipcia, política episcopal y relaciones con emperadores. Sus múltiples exilios muestran que el prestigio que adquirirá retrospectivamente como defensor de Nicea no se corresponde con una posición institucional continuamente dominante. Precisamente por ello sus escritos son tan importantes: construyen una narración capaz de convertir derrotas políticas temporales en testimonio de fidelidad doctrinal.

En obras como *Orationes contra Arianos*, *De decretis* y *Historia Arianorum*, Atanasio organiza una genealogía de adversarios alrededor de Arrio y

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 169

presenta Nicea como criterio decisivo. La eficacia de esta estrategia historiográfica fue enorme. Obispos con diferencias relevantes pueden aparecer agrupados como «arianos»; motivos disciplinarios pueden reinterpretarse como persecución teológica; la continuidad entre Arrio y coaliciones posteriores se vuelve más nítida en la escritura que en la realidad inmediata. David Gwynn ha mostrado que la categoría «eusebianos» forma parte de esta construcción polémica (Gwynn 2007).

Reconocer esa construcción no significa que las diferencias doctrinales sean ficticias. Significa distinguir dos niveles: existieron desacuerdos sustantivos sobre el Hijo, la generación divina y el lenguaje niceno; además, la polémica organizó esos desacuerdos en bloques más coherentes de lo que las alianzas históricas permitían. Esta distinción es central para la Hipótesis 4. La homogeneización retrospectiva puede apoyarse en diferencias reales y, aun así, deformar su distribución.

Atanasio aporta asimismo una tecnología de memoria. Al citar documentos, narrar exilios y conservar cartas, crea un archivo de la controversia. Ese archivo se vuelve fuente para historiadores posteriores, con todas las ventajas y riesgos que ello implica. La ortodoxia retrospectiva no se produce solamente por borrar documentos rivales: puede producirse por preservar selectivamente una enorme cantidad de materiales dentro de una arquitectura interpretativa victoriosa.

6.9 Constancio II: credos, sínodos y competencia por una fórmula imperial

Tras la muerte de Constantino en 337 y las luchas entre sus hijos, Constancio II terminó gobernando todo el Imperio desde 353. Su reinado es decisivo porque muestra un escenario en el que la intervención imperial no conduce automáticamente a la fórmula que luego será ortodoxa. Sínodos, destierros y credos se multiplican; distintos grupos intentan producir una fórmula capaz de obtener reconocimiento amplio y apoyo imperial. Lejos de una

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 171

marcha lineal desde Nicea hacia Constantinopla, la década de 350 ofrece un mercado extremadamente competitivo de soluciones teológicas.

Las fórmulas de Sirmio, los concilios de Ariminum/Rimini y Seleucia en 359 y el concilio de Constantinopla de 360 muestran la intensidad de esa búsqueda. Las clasificaciones tradicionales hablan de «segundo», «tercer» o «cuarto» credo de Sirmio, pero la abundancia misma de fórmulas indica que ninguna definición dominaba sin disputa. Algunas evitan *ousia* por considerarla no bíblica o conflictiva; otras buscan hablar de semejanza; otras insisten en semejanza de sustancia. La política imperial favorece en determinados momentos soluciones *homoianas*, pero esa ventaja tampoco elimina alternativas (Hanson 1988; Ayres 2004; Kinzig 2017).

El caso permite probar de modo más exigente la Hipótesis 3. El emperador dispone de recursos para convocar y presionar obispos, ordenar exilios y favorecer fórmulas. Sin embargo, la capacidad coercitiva no garantiza estabilización teológica duradera.

Las redes episcopales conservan memoria, producen textos y esperan cambios políticos. Una fórmula respaldada por la corte puede perder centralidad tras la muerte del emperador. Por tanto, la coerción modifica la distribución temporal de poder sin cancelar la recursividad del sistema.

También conviene evitar una lectura moralizante de Constancio como simple tirano «arriano». Las fuentes más influyentes sobre su política proceden con frecuencia de adversarios como Atanasio, Hilario de Poitiers y Lucifer de Cagliari. Richard Flower ha mostrado cómo la invectiva cristiana adapta repertorios romanos de denuncia imperial para presentar al emperador como perseguidor y hereje. El historiador debe utilizar esos textos para reconstruir hechos y, simultáneamente, analizarlos como artefactos retóricos (Flower 2016).

6.10 Homoiousianos, homoianos y anomeos: por qué el binario niceno/arriano falla

La historiografía del siglo XX avanzó decisivamente cuando dejó de llamar «arrianos» a todos los

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 173

opositores de una lectura atanasiana de Nicea. Entre las décadas de 350 y 370 aparecen coaliciones y vocabularios diferenciados. Los homoiousianos hablan de semejanza según sustancia; los homoianos prefieren afirmar que el Hijo es semejante al Padre según las Escrituras sin utilizar ousia; los anomeos o heterousianos, asociados con Aecio y Eunomio, sostienen de manera más radical la diferencia de esencia y desarrollan una teología propia de la ingeneración divina. Estas categorías tampoco deben convertirse en partidos rígidos, pero son más precisas que un único bloque «arriano».

La pluralidad demuestra que Nicea cambió el campo incluso entre quienes no aceptaban su término central. Después de 325, homoousios, ousia e hypostasis se convierten en referencias inevitables, ya sea para afirmarlas, modificarlas o evitarlas. Esto confirma una predicción fuerte del modelo: una definición exitosa puede reorganizar incluso el vocabulario de sus opositores. La comprensión no nece-

sita obtener aceptación universal para transformar el espacio de opciones.

El desarrollo anomeo introduce además una forma de radicalización recursiva. Si se exige explicar con precisión en qué sentido Padre e Hijo se relacionan, algunos teólogos responden llevando la distinción a una teoría rigurosa de la esencia divina. Sus adversarios, a su vez, deben desarrollar epistemologías sobre los límites del conocimiento de Dios y nuevas distinciones entre nombres, propiedades y relaciones. La compresión de una controversia genera densidad conceptual; no solo reduce posibilidades, también aumenta la sofisticación del campo restante.

Esta observación obliga a evitar una metáfora demasiado física de «compresión». El resultado no es siempre un espacio doctrinal más simple. Puede haber menos familias de soluciones consideradas legítimas y, al mismo tiempo, mayor complejidad interna dentro de ellas. La teoría debe diferenciar reducción de admisibilidad y crecimiento de articu-

lación. El cristianismo pro-niceno de fines del siglo IV es doctrinalmente más restringido respecto de ciertas proposiciones, pero conceptualmente más elaborado que la fórmula de 325.

6.11 Capadocios, alianza pro-nicena y Constantinopla (381)

Durante las décadas de 360 y 370 se formó lo que Lewis Ayres denomina una alianza pro-nicena: no un partido idéntico desde 325, sino una convergencia gradual de teólogos y obispos capaces de interpretar Nicea dentro de una gramática más estable. Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa desempeñaron papeles decisivos, aunque no fueron los únicos. La distinción entre una *ousia* y tres *hypostaseis* permitió articular unidad divina y distinción personal con una precisión que el vocabulario de 325 no había fijado de forma unívoca.

La controversia sobre el Espíritu Santo muestra la recursividad con claridad. Nicea había concentrado su presión principal en la relación Padre-Hijo y había tratado al Espíritu de forma breve. La estabi-

lización de la divinidad del Hijo vuelve más visible la pregunta por el Espíritu. Basilio, en *De Spiritu Sancto*, desarrolla argumentos doxológicos, escriturarios y teológicos sin depender únicamente de una fórmula abstracta. Gregorio de Nacianzo defenderá con mayor explicitud la divinidad del Espíritu. La solución de un nivel produce el problema del siguiente.

El concilio reunido en Constantinopla en 381 por Teodosio I confirmó la autoridad de Nicea y condenó diversas corrientes. Debe evitarse, sin embargo, la simplificación de imaginar que el llamado Credo niceno-constantinopolitano nos llega acompañado por actas de 381 que documenten sin problema su redacción. La relación exacta entre el texto que será recitado en Calcedonia en 451 como fe de los 150 padres y los procedimientos de 381 posee una historia documental compleja. Lo seguro es que, para el siglo V, Nicea y Constantinopla podían ser articuladas como una continuidad normativa de enorme autoridad.

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 177

Teodosio añade una nueva dimensión jurídica. La legislación imperial de fines del siglo IV comienza a utilizar definiciones confesionales para distinguir comunidades favorecidas y grupos heréticos. El proceso es gradual, desigual y no debe confundirse con control total de la vida religiosa. Pero la convergencia entre definición episcopal y clasificación legal es mucho mayor que bajo Constantino. La comprensión doctrinal se ha vuelto traducible a categorías administrativas de forma sistemática. Éste será uno de los temas centrales del capítulo 8.

Constantinopla no marca el final metafísico de la controversia trinitaria, pero sí un cambio de régimen. El marco pro-niceno adquiere una combinación de legitimidad conciliar, redes episcopales y patrocinio imperial que hace mucho más costoso disputar desde dentro ciertas afirmaciones sobre Padre, Hijo y Espíritu. La frontera no se vuelve eterna ni geográficamente uniforme; se vuelve, sin embargo, significativamente más densa y ejecutable.

6.12 Segunda prueba fuerte del Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva

El ciclo 318–381 constituye la primera prueba fuerte de la teoría porque permite observar todas las variables en movimiento. La Hipótesis 1 queda ampliamente apoyada: el conflicto obliga a pasar de vocabularios relativamente flexibles a fórmulas conciliares, anatemas y distinciones técnicas. Sin embargo, la relación no es lineal. La precisión de 325 no elimina ambigüedad; cambia su localización. La presión definicional produce una secuencia de problemas semánticos de segundo orden.

La Hipótesis 2 también recibe apoyo, pero exige pensar las redes como policéntricas. Nicea es posible porque existe una red episcopal densa y un emperador capaz de reunirla; las décadas posteriores muestran que esa misma densidad permite formar coaliciones rivales, celebrar nuevos sínodos y resistir decisiones previas. Se incorpora por ello al modelo el principio de policentrismo institucional: antes de una estabilización duradera, una red densa puede au-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 179

mentar tanto la capacidad de compresión como la capacidad de contra-compresión.

La Hipótesis 3 se confirma en su versión revisada. Constantino y Constancio pueden exiliar, rehabilitar y convocar; Teodosio puede favorecer jurídicamente determinadas fórmulas. Pero ninguna intervención por sí sola produce el resultado de 381. La capacidad estatal es un multiplicador que actúa sobre coaliciones doctrinales e institucionales. Cuando esas coaliciones son inestables, la política imperial puede amplificar oscilaciones; cuando una alianza más amplia se consolida, puede acelerar la ejecutabilidad de la frontera.

La Hipótesis 4 encuentra en «arrianismo» uno de sus ejemplos más fuertes. La categoría termina abarcando a Arrio, eusebianos, homoianos y otros actores cuyas posiciones no son idénticas. La historiografía contemporánea ha debido desagregar el nombre para recuperar la estructura del conflicto. Esto no obliga a abandonar toda utilización convencional de «arrianismo», pero sí a marcar cuándo se

habla de una etiqueta polémica, de una recepción posterior o de una posición definida con precisión. El lenguaje del historiador debe impedir que la victoria doctrinal produzca una falsa homogeneidad empírica.

La Hipótesis 5, recursividad, es decisiva. Nicea produce controversias sobre Nicea; la condena de Arrio produce disputas sobre quién es realmente arriano; la afirmación de la consustancialidad del Hijo genera nuevas preguntas sobre hipóstasis y Espíritu; la convergencia pro-nicena abre el camino a controversias cristológicas en las que la relación entre divinidad y humanidad de Cristo se volverá el nuevo centro. La frontera resuelta se convierte en premisa del conflicto siguiente.

La evidencia obliga a incorporar tres ajustes al Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva. Primero, reversibilidad: ninguna decisión debe considerarse estabilizada por su sola promulgación; debe medirse su persistencia a través de cambios de actores y regímenes. Segundo, compresión semántica

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 181

escalonada: una fórmula puede restringir el campo antes de adquirir significado uniforme, de modo que la primera comprensión genere una segunda controversia interpretativa. Tercero, complejidad interna: reducir el número de soluciones admisibles puede aumentar la sofisticación conceptual dentro del espacio restante. Estos ajustes no debilitan la teoría; la vuelven más discriminante y más capaz de explicar por qué Nicea fue a la vez decisiva e insuficiente.

Al concluir el siglo IV, el cristianismo imperial dispone de algo que no existía en el siglo II: credos de referencia suprarregional, una tradición conciliar acumulativa, redes episcopales de alta densidad, vocabularios técnicos más estabilizados y un poder imperial capaz de traducir algunas decisiones a privilegios y sanciones. Pero esa maquinaria no elimina la controversia. La desplaza. El problema del siglo V será determinar cómo hablar de la unidad de Cristo sin deshacer las distinciones trinitarias alcanzadas y sin dividir al sujeto de la encarnación. Éfeso y Calcedonia serán la siguiente iteración del sistema.

CAPÍTULO 7

DE ÉFESO A CALCEDONIA: COMPRESIÓN CRISTOLÓGICA Y NUEVAS FRONTERAS

7.1 Del problema trinitario al problema cristológico

La estabilización pro-nicena de fines del siglo IV no eliminó la controversia; cambió su objeto dominante. Si Padre, Hijo y Espíritu debían confesarse dentro de una gramática trinitaria cada vez más precisa, la pregunta siguiente era cómo describir al mismo Hijo cuando se afirmaba que había nacido, sufrido y muerto como ser humano. La dificultad no consistía simplemente en sumar una naturaleza divina y otra humana. Había que explicar quién era el sujeto de las acciones, de qué modo podían predicarse del mismo Cristo propiedades aparentemente incompatibles y qué tipo de unidad preservaba a la vez

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 183

la divinidad y la humanidad sin convertirlas en una mezcla ni en dos sujetos independientes.

La controversia cristológica del siglo V es, por ello, una demostración especialmente clara de la recursividad propuesta en este libro. Nicea y Constantinopla habían comprimido ciertas soluciones trinitarias y habían convertido en normativo un conjunto de afirmaciones sobre el Logos. Esa misma precisión hacía más exigente el lenguaje de la encarnación. Decir que el Logos es plenamente divino obliga a explicar de qué modo ese Logos puede nacer de María y padecer. La solución de una controversia se transforma en la premisa que vuelve visible la siguiente.

No existe, sin embargo, una línea recta que conduzca de 381 a 431. En las décadas intermedias coexistieron vocabularios y prioridades diferentes. Apolinario de Laodicea había intentado proteger la unidad del sujeto cristológico mediante una antropología que sus adversarios juzgaron incapaz de preservar una humanidad completa. Gregorio de Nacianzo respondió con la conocida insistencia en que aquello

que no es asumido no es sanado. Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia desarrollaron otras estrategias para mantener la integridad de lo humano. Estas trayectorias deben reconstruirse sin convertirlas retroactivamente en anteproyectos exactos de posiciones condenadas décadas después (Grillmeier 1975; Behr 2011; Walters 2025).

7.2 Alejandría, Antioquía y el riesgo de convertir tendencias en escuelas rígidas

La historiografía tradicional describió con frecuencia la crisis del siglo V como choque entre dos «escuelas»: Alejandría, concentrada en la unidad del Logos encarnado, y Antioquía, preocupada por preservar la plenitud de la humanidad de Cristo. La distinción conserva utilidad descriptiva si se maneja como tendencia, pero se vuelve engañosa cuando se transforma en dos programas uniformes. Ni todos los autores asociados con Antioquía enseñaron lo mismo ni todos los alejandrinos compartieron un único vocabulario. Las redes episcopales, las lealtades personales, la formación exegetica y las circun-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 185

stancias políticas no coinciden de manera perfecta con una cartografía doctrinal binaria.

Ese problema metodológico es análogo al observado con el término «arrianismo». Una etiqueta amplia puede ayudar a identificar una constelación de preocupaciones, pero también puede crear el bloque que pretende describir. En el siglo V, llamar «antioquena» a toda insistencia en distinciones cristológicas y «alejandrina» a toda insistencia en unidad corre el riesgo de hacer desaparecer posiciones intermedias, cambios de vocabulario y acuerdos posteriores. La Fórmula de Reunión de 433 será precisamente posible porque actores que habían utilizado lenguajes enfrentados pueden aceptar una redacción común sin adoptar idéntica teoría en todos sus detalles.

El Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva necesita, por tanto, una variable adicional: la granularidad de las coaliciones. Cuanto más gruesa es la etiqueta historiográfica, más fácil resulta narrar una confrontación entre dos partidos y más difícil medir

qué se está comprimiendo realmente. Para el análisis de Éfeso y Calcedonia, la unidad mínima no será «Alejandría» o «Antioquía», sino conjuntos concretos de obispos, cartas, fórmulas y procedimientos que cambian a lo largo del conflicto.

7.3 Nestorio, Theotokos y la construcción de una controversia

Nestorio llegó a Constantinopla como obispo en 428. Su episcopado comenzó en un entorno donde la capital imperial amplificaba cualquier disputa: predicadores, clero, monasterios, aristócratas y funcionarios podían convertir rápidamente una controversia local en un problema de corte. La cuestión que terminó cristalizando alrededor del título Theotokos —«la que da a luz a Dios» o, en la traducción convencional, «Madre de Dios»— no debe reducirse a la afirmación de que Nestorio simplemente prohibió el término. Las fuentes muestran un debate más complejo sobre cómo usarlo sin confundir las propiedades de la divinidad y de la humanidad de Cristo y sobre qué predicados corre-

sponden al sujeto encarnado (Wessel 2004; Bevan 2016; Walters 2025).

El título poseía una fuerza que era simultáneamente teológica y litúrgica. Para sus defensores, protegía la identidad del nacido de María con el Logos divino: si el sujeto que nace es el mismo Hijo, la expresión puede emplearse sin afirmar que la divinidad tenga origen temporal. Para Nestorio y quienes compartían algunas de sus reservas, el peligro era utilizar una fórmula popular de modo que pareciera atribuir nacimiento o sufrimiento a la naturaleza divina sin distinción. La disputa no era, pues, una elección simple entre venerar o degradar a María, aunque la recepción popular contribuyera a intensificarla.

La controversia se volvió más aguda porque los vocabularios cristológicos no estaban estabilizados. Prosopon, hypostasis y physis podían funcionar de maneras diferentes según autor y contexto. Cuando una parte escuchaba «distinción», podía inferir «dos hijos»; cuando la otra escuchaba «unidad», podía temer mezcla o desaparición de la humanidad.

El conflicto muestra de nuevo que la comprensión doctrinal surge cuando una fórmula ambigua deja de ser tolerable. Theotokos no crea por sí sola la controversia, pero funciona como un punto de condensación capaz de hacer visible una divergencia más amplia sobre el sujeto de la encarnación.

La integridad epistemológica obliga además a separar a Nestorio histórico de «nestorianismo». Gran parte de la imagen posterior fue formada por sus adversarios, por decisiones conciliares y por tradiciones que utilizaron su nombre mucho después. El Bazaar of Heracleides, conservado en traducción siríaca, ofrece una defensa tardía y retrospectiva, útil pero no transparente. Del mismo modo que Atanasio no puede utilizarse sin crítica para fabricar un arrianismo uniforme, Cirilo y las actas conciliares no pueden ser la única lente para reconstruir a Nestorio (Driver y Hodgson 1925; Brock 1996; Walters 2025).

7.4 Cirilo de Alejandría: unidad del sujeto, cartas y anatemas

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 189

Cirilo de Alejandría intervino con una concepción fuerte de la unidad del sujeto cristológico y con una red institucional capaz de internacionalizar el conflicto. Sus cartas a Nestorio se convirtieron en documentos decisivos. En ellas, el argumento central no es que la humanidad sea irreal, sino que las acciones humanas y divinas deben atribuirse al único Hijo encarnado. La unidad soteriológica depende de que quien nace, sufre y salva sea el mismo Logos, sin que por ello la naturaleza divina se transforme en carne. Esa lógica explica por qué Theotokos era para Cirilo más que una devoción mariana: era una prueba de la identidad del sujeto.

La intervención romana de 430 y el intercambio de cartas aumentaron la presión. Cirilo recibió el encargo de comunicar a Nestorio una exigencia de retractación, y su tercera carta incluyó doce anatemas. Esos anatemas se convertirían en uno de los textos más controvertidos de la década. Algunos orientales los juzgaron susceptibles de una lectura apolinarista; para Cirilo expresaban las consecuencias de una

unión real. Su recepción muestra que una definición destinada a cerrar una controversia puede producir una segunda controversia sobre el significado de la propia definición.

Conviene evitar otra retrospectiva simplificada: el Concilio de Éfeso no puede identificarse sin más con la adopción universal e inmediata de cada formulación ciriliana. Las cartas de Cirilo adquirieron enorme autoridad, pero el estatuto de distintos documentos, la secuencia de aprobaciones y la recepción posterior fueron procesos. Thomas Graumann ha insistido en que las actas de los concilios deben entenderse como productos documentales que organizan lecturas, citaciones y decisiones; no son una ventana sin mediación a una sesión única y homogénea (Graumann 2021; Price y Graumann 2020).

Para el modelo, Cirilo muestra la convergencia de tres tecnologías: precisión doctrinal, red episcopal y producción documental. Su éxito no puede explicarse por una sola de ellas. El argumento teológico-

co proporcionaba coherencia; la sede de Alejandría aportaba recursos y relaciones; las cartas convertían esa posición en un objeto transportable que podía ser leído, aprobado y archivado en otras sedes. La ortodoxia se hace más ejecutable cuando una proposición puede circular en formas textuales estables.

7.5 Éfeso (431): procedimiento, temporalidad y dos asambleas rivales

El concilio convocado por Teodosio II en Éfeso en 431 es un caso particularmente revelador porque la definición doctrinal y el procedimiento resultan inseparables. Cirilo y sus aliados abrieron las sesiones antes de la llegada de Juan de Antioquía y de varios obispos orientales. Nestorio, citado, no compareció ante la asamblea dirigida por Cirilo. La deposición se produjo en una secuencia que sus adversarios impugnaron precisamente por razones procedimentales. Cuando Juan llegó, reunió a su vez una asamblea que depuso a Cirilo y a Memnón de Éfeso. Durante un período, el Imperio se encontró no con un concilio

unificado, sino con dos cuerpos que reclamaban legitimidad.

La cronología importa. Si el historiador resume «Éfeso condenó a Nestorio», borra el mecanismo mediante el cual esa frase llegó a ser verdadera. Hubo convocatorias, retrasos, cartas, sesiones rivales, intervención de representantes imperiales y comunicaciones a la corte. La autoridad conciliar no precedía al conflicto como una estructura automática; debía ser producida mediante reconocimiento posterior. Price y Graumann muestran hasta qué punto el dossier efesino permite estudiar no solo doctrina, sino también la construcción documental de una decisión (Price y Graumann 2020).

El episodio confirma una dimensión ya detectada en Nicea: el concilio es un acelerador de comprensión, pero no garantiza por sí solo una salida estable. Éfeso produce una condena de enorme importancia y, al mismo tiempo, deja una fractura con una parte considerable de los obispos orientales. El poder imperial puede detener, confinar o liberar actores y

puede intentar reconocer una solución, pero también enfrenta la dificultad de decidir qué asamblea representa al concilio legítimo. La ejecutabilidad depende de una evaluación política y documental de procedimientos teológicos.

La memoria posterior simplificó este período al convertir a Éfeso en un punto nítido de victoria. El análisis contemporáneo debe conservar la contingencia. En 431 no era evidente que todas las alianzas de la década siguiente fueran a organizarse del modo en que luego lo hicieron. La condena de Nestorio fue decisiva, pero la comunión entre Cirilo y Juan de Antioquía todavía debía reconstruirse. El cierre conciliar había abierto un problema de recepción.

7.6 La Fórmula de Reunión (433): acuerdo, ambigüedad y recepción

La reconciliación de 433 entre Cirilo y Juan de Antioquía demuestra que una frontera doctrinal puede estabilizarse mediante una fórmula suficientemente precisa para excluir ciertas posiciones y suficientemente flexible para admitir interpretaciones

no idénticas. La llamada Fórmula de Reunión confiesa a un solo Cristo, reconoce a María como Theotokos y utiliza lenguaje que permite hablar de distinciones en la unión. El acuerdo no borra la historia de 431; la reordena. Nestorio permanece fuera, mientras actores antes enfrentados recuperan la comunión.

Este episodio es importante porque impide identificar comprensión con máxima precisión semántica. A veces la estabilización exige una ambigüedad controlada. Una fórmula demasiado estrecha puede hacer imposible la coalición; una fórmula demasiado vaga puede no distinguir la frontera. El éxito relativo de 433 reside en una zona intermedia: produce un vocabulario que partes con genealogías distintas pueden recibir como compatible con su propia teología. La comprensión opera entonces por superposición parcial de lenguajes, no por eliminación completa de diferencias.

La reconciliación tampoco fue aceptada de manera uniforme. Algunos partidarios de Cirilo

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 195

sospecharon que se concedía demasiado al lenguaje antioqueno; algunos orientales mantuvieron reservas hacia los anatemas cirilianos. La noción de «recepción» debe, por tanto, tratarse como variable, no como un acto binario. Una fórmula puede ser firmada, citada, reinterpretada, ignorada o incorporada selectivamente. Esa gradación será crucial para entender por qué Calcedonia, aun con apoyo imperial, no produjo una aceptación homogénea.

Desde la perspectiva del modelo aparece aquí un mecanismo nuevo: compresión coalicional. La frontera se estabiliza no porque un actor destruya todas las alternativas, sino porque varias redes convergen alrededor de una formulación mínima que redefine qué desacuerdos pueden continuar dentro de la comunión. La unidad institucional puede aumentar sin que desaparezca toda diversidad conceptual.

7.7 Eutiques, Flaviano y la nueva crisis de 448

La paz de 433 no cerró el problema porque la unidad cristológica seguía siendo formulable de maneras diferentes. En 448, Eutiques, archimandrita

de Constantinopla y figura con conexiones influyentes, fue acusado ante un sínodo presidido por Flaviano. Las actas conservadas permiten observar un interrogatorio donde las fórmulas importan de manera extrema. El problema no debe resumirse como paso automático del «nestorianismo» al extremo opuesto. La posición exacta de Eutiques, su lenguaje sobre la humanidad de Cristo y el modo en que respondió bajo presión han sido objeto de discusión.

Flaviano y sus aliados juzgaron insuficiente una cristología que parecía no garantizar con claridad la consustancialidad de Cristo con los seres humanos y la permanencia de la distinción de las naturalezas. Eutiques apeló, y el conflicto atrajo a Dioscoro de Alejandría, sucesor de Cirilo. La vieja coalición de 433 se reorganizó. Algunos que se presentaban como defensores de Cirilo podían considerar que el lenguaje de «dos naturalezas» después de la unión amenazaba la unidad del sujeto; otros lo veían como

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 197

condición para evitar que la humanidad fuera absorbida.

La crisis revela otro efecto recursivo: una fórmula victoriosa puede producir imitaciones rivales de fidelidad. Tanto quienes apoyaban a Flaviano como quienes apoyaban a Eutiques podían reclamar la herencia de Nicea, Éfeso y Cirilo. La controversia ya no se organizaba entre tradición y novedad en términos simples, sino entre distintas lecturas de la tradición acumulada. Cuanto más denso es el archivo doctrinal, más importante se vuelve controlar su interpretación.

La etiqueta «eutiquianismo» debe usarse con mayor precisión que «monofisismo». Eutiques puede servir como referencia para una posición concreta condenada, pero no representa adecuadamente a todos los opositores posteriores de Calcedonia. Confundirlos es uno de los mecanismos mediante los cuales la heresiología calcedoniana transformó una pluralidad de resistencias en una sola desviación.

7.8 Éfeso (449): Dioscoro, procedimiento y la memoria del «Latrocinio»

Teodosio II convocó un nuevo concilio en Éfeso en 449. Dioscoro de Alejandría presidió la asamblea, Eutiques fue rehabilitado y Flaviano depuesto. La reunión sería recordada por sus adversarios como *latrocinium*, «latrocinio» o «concilio de ladrones», una designación que alcanzó enorme éxito historiográfico. El término es, sin embargo, una pieza de la memoria polémica y no una descripción neutral. Para comprender 449 hay que estudiar por separado las decisiones, el procedimiento, la presión ejercida sobre participantes y la posterior reconstrucción calcedoniana.

Uno de los puntos centrales fue el manejo de los documentos. El Tomo de León, enviado por el obispo de Roma, no fue integrado en la deliberación del modo que sus partidarios esperaban. Las actas y su transmisión posterior se convertirían en prueba contra Dioscoro. En Calcedonia se releerían episodios de 449 para demostrar irregularidades y violencia.

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 199

Esa reutilización muestra cómo un concilio puede juzgar a otro mediante su archivo. El pasado conciliar no es solo memoria: es evidencia procesal reutilizable.

La violencia vinculada a 449 requiere precisión. Las fuentes hostiles describen intimidación y coacción, y la muerte de Flaviano poco después alimentó una memoria en la que el concilio aparecía como brutalidad organizada. El historiador debe reconocer la existencia de presión y conflicto sin convertir cada detalle polémico en hecho transparente. La pregunta relevante no es si hubo una asamblea «buena» y otra «mala», sino por qué el procedimiento de 449 pudo ser posteriormente deslegitimado de manera tan eficaz.

El cambio político tras la muerte de Teodosio II en 450 alteró radicalmente la situación. Marciano y Pulqueria promovieron una nueva asamblea. Aquí la Hipótesis 3 aparece con nitidez: la capacidad imperial puede hacer reversible una definición previa cuando cambia el régimen. Pero la reversibilidad no

es arbitraria. Para revertir 449 era necesario producir una nueva coalición doctrinal, reconstruir los procedimientos y ofrecer una alternativa capaz de reclamar continuidad con Nicea y Éfeso.

7.9 Calcedonia (451): el Tomo de León, la definición y el canon 28

El Concilio de Calcedonia se reunió en 451 bajo el nuevo régimen imperial. Las actas, mucho más abundantes que las de Nicea, permiten observar la densidad documental alcanzada por el sistema conciliar. Se leyeron documentos anteriores, se revisaron decisiones, se juzgó a Dioscoro y se debatió cómo formular una definición que pudiera presentarse como continuidad de Nicea, Constantinopla, las cartas de Cirilo y el Tomo de León. La autoridad se construyó mediante acumulación y armonización de precedentes, no mediante la invención de un comienzo doctrinal nuevo (Price y Gaddis 2005; Graumann 2021).

Dioscoro fue depuesto, pero reducir su deposición a una condena inmediata y simple de «monofi-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 201

sismo» distorsiona las actas. Las acusaciones procesales, su negativa a comparecer en determinadas sesiones y su actuación en 449 fueron centrales. La posterior oposición anti-calcedoniana lo veneraría como defensor de Cirilo, mientras la tradición calcedoniana lo convertiría en figura emblemática del error. El mismo personaje se transformó así en nodo de memorias incompatibles.

La definición de Calcedonia busca mantener un solo y mismo Cristo reconocido «en dos naturalezas», sin confusión ni cambio, sin división ni separación. Los cuatro adverbios negativos son significativos: la definición no pretende describir exhaustivamente el mecanismo metafísico de la encarnación, sino excluir familias de lecturas consideradas inadmisibles. Es un ejemplo casi puro de compresión por delimitación negativa. Se precisa el espacio legítimo diciendo qué tipos de relación no pueden afirmarse.

El Tomo de León aportó una formulación occidental influyente sobre la operación de cada natu-

raleza en comunión con la otra. Su recepción en el concilio fue vinculada a su compatibilidad con Cirilo, no a una sustitución de la tradición alejandrina. Esta operación de equivalencia es crucial: para estabilizar la coalición, el concilio debía mostrar que lenguajes procedentes de sedes diferentes podían ser leídos como expresión de una misma fe. La ortodoxia conciliar funciona aquí como sistema de traducción entre repertorios.

Calcedonia trató también cuestiones de jurisdicción. El canon 28 otorgó a Constantinopla privilegios ligados a su condición de Nueva Roma y provocó objeciones de León. El episodio demuestra que un concilio doctrinal no puede separarse de la geografía institucional. La misma reunión que define la cristología redistribuye precedencias episcopales. Doctrina, jurisdicción y estructura imperial se encuentran en un mismo dispositivo, aunque no sean reducibles unas a otras.

7.10 Lo que Calcedonia definió y lo que dejó abierto

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 203

Calcedonia produjo una frontera extremadamente densa: una definición doctrinal, decisiones disciplinarias, un corpus de actas y respaldo imperial. Pero densidad no equivale a unanimidad. La fórmula «en dos naturalezas» podía ser recibida por algunos como garantía de la integridad humana y divina; para otros sonaba demasiado próxima a las distinciones atribuidas a Nestorio y parecía traicionar el lenguaje ciriliano de «una naturaleza encarnada del Logos». La disputa posterior consistiría, en parte, en determinar si ambos repertorios podían reconciliarse.

El concilio tampoco resolvió de manera automática la pregunta sobre qué había aprobado exactamente Éfeso ni cómo debían relacionarse las distintas cartas de Cirilo con el Tomo de León. La autoridad de los textos necesitaba una hermenéutica de la autoridad. Los siglos siguientes producirían florilegios, disputas sobre traducciones y relecturas de las actas precisamente porque el archivo no se interpretaba solo.

La recepción geográfica fue desigual. Roma y amplias redes imperiales aceptaron la definición, mientras Egipto se convirtió en uno de los principales centros de oposición. En Siria y Palestina las respuestas fueron más variables y cambiantes. La noción de «Iglesia imperial» no debe ocultar que el Imperio poseía múltiples ciudades, monasterios, lenguas y autoridades locales. La ejecutabilidad de una decisión disminuía con la distancia institucional, la resistencia episcopal y la existencia de redes alternativas.

Por esa razón, Calcedonia obliga a distinguir entre tres magnitudes: precisión doctrinal, reconocimiento institucional y adhesión social. El concilio aumenta drásticamente la primera y ofrece recursos para la segunda; la tercera no puede decretarse. Esta separación será central en el capítulo 9, donde la aparente victoria calcedoniana producirá nuevas líneas episcopales y nuevas formas de identidad.

7.11 «Nestorianos», «monofisitas» y «mi-afisitas»: una taxonomía que también hace historia

Las etiquetas del siglo V son especialmente peligrosas porque sobreviven hasta la descripción moderna de iglesias existentes. «Nestorianismo» suele proyectarse sobre la Iglesia del Oriente, aunque esa iglesia se desarrolló en el Imperio sasánida mediante procesos propios y no puede explicarse como simple supervivencia institucional de Nestorio. Sebastian Brock calificó la expresión «Iglesia nestoriana» como un nombre profundamente inadecuado, y la investigación reciente insiste en reconstruir por separado la recepción de Teodoro de Mopsuestia, Nestorio y las fórmulas sinodales orientales (Brock 1996; Walters 2025).

Algo semejante ocurre con «monofisismo». El término puede utilizarse de manera estrecha para posiciones como la asociada a Eutiques, pero resulta problemático cuando se aplica indiscriminadamente a los opositores de Calcedonia que insistían en la

unidad de la naturaleza encarnada sin negar por ello la plena humanidad de Cristo. Por esa razón, muchos especialistas prefieren «miasfisa» para esas tradiciones, mientras otros emplean «anti-calcedoniano» cuando la identidad histórica se define por la recepción del concilio. La elección terminológica no es cosmética: determina qué diferencias quedan visibles (Brock 2016; Walters 2025).

Tampoco «Ortodoxia Oriental» puede proyectarse sin mediación sobre 451. Las iglesias modernas que reciben ese nombre poseen genealogías históricas vinculadas con la oposición a Calcedonia, pero sus instituciones, liturgias y autodefiniciones se desarrollaron durante siglos. El historiador debe distinguir entre una coalición anti-calcedoniana de un momento concreto y una familia eclesial posterior. De lo contrario, se transforma el resultado del proceso en actor inicial.

El caso confirma que las etiquetas son parte del mecanismo de compresión. Una palabra puede convertir una red heterogénea en una supuesta doctrina

única; puede además viajar entre lenguas, leyes y manuales heresiológicos hasta adquirir apariencia de esencia. Analizar la historia de la herejía exige entonces una doble crítica: de las proposiciones doctrinales y de los nombres con los que esas proposiciones fueron agregadas.

7.12 Tercera prueba fuerte del Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva

La secuencia 428–451 ofrece la prueba más exigente del modelo hasta este punto. La Hipótesis 1 recibe apoyo fuerte: una controversia que inicialmente puede condensarse alrededor de un título mariano termina produciendo cartas normativas, anatemas, deposiciones y una definición cristológica de precisión muy superior. Sin embargo, la dirección de esa precisión no es lineal. Éfeso comprime unas posibilidades; 433 reabre una zona de convivencia; 449 desplaza la frontera; 451 la vuelve a redibujar. La compresión es histórica y reversible.

La Hipótesis 2 se confirma con una corrección: la densidad institucional multiplica la capacidad de

decisión y también la capacidad de producir concilios rivales. Éfeso 431 y Éfeso 449 muestran que las mismas tecnologías —convocatoria, listas episcopales, actas, deposiciones— pueden servir a coaliciones opuestas. No existe una tecnología intrínsecamente ortodoxa; la ortodoxia aparece cuando una coalición consigue estabilizar el control de esas tecnologías y hacer duradera su memoria.

La Hipótesis 3 recibe su ejemplo más claro de reversibilidad política. Teodosio II respalda un régimen conciliar que cambia tras 450; Marciano y Pulqueria pueden convocar Calcedonia y revertir decisiones anteriores. Pero el poder imperial tampoco consigue imponer una recepción uniforme. La coerción aumenta ejecutabilidad formal, no adhesión teológica ni estabilidad local automática.

La Hipótesis 4 queda reforzada por «nestorianismo» y «monofisismo». Las categorías retrospectivas alcanzan tanta fuerza que pueden llegar a reemplazar a los actores históricos. La investigación moderna debe descomprimir esas etiquetas para recuperar

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 209

ar la variedad que la controversia comprimió. Esa operación historiográfica es parte del método del libro, no una corrección terminológica secundaria.

La Hipótesis 5, recursividad, aparece de forma estructural. Éfeso produce 433; la paz de 433 produce disputas sobre su interpretación; la condena de Eutiques produce 449; la revisión de 449 produce Calcedonia; Calcedonia produce una nueva controversia sobre Calcedonia. La definición más elaborada del período no clausura el sistema. Lo hace ramificarse. El siguiente capítulo examinará las tecnologías que permiten esa dinámica y el capítulo 9 mostrará por qué una frontera doctrinal puede ser institucionalmente poderosa y, aun así, generar tradiciones rivales de larga duración.

CAPÍTULO 8

LAS TECNOLOGÍAS DE LA ORTODOXIA

8.1 De las doctrinas a las infraestructuras de decisión

Los capítulos anteriores han seguido controversias particulares. Este capítulo cambia la escala. La pregunta ya no es qué enseñó una figura o qué decidió un concilio, sino qué instrumentos hicieron posible que una diferencia se transformara en una frontera administrable. Llamar «tecnologías» a esos instrumentos no implica mecanizar la historia ni atribuirles neutralidad. Designa conjuntos de prácticas repetibles: convocar, registrar, votar, firmar, citar, excluir, deponer, exiliar, transferir edificios, clasificar personas en una ley y preservar una versión del conflicto en un archivo.

La ortodoxia histórica necesita infraestructuras porque una proposición no se ejecuta por sí misma. Puede ser teológicamente persuasiva y, sin embargo,

carecer de alcance más allá de una ciudad. Para que se convierta en criterio suprarregional debe existir alguna combinación de textos normativos, redes de reconocimiento y capacidad de aplicar consecuencias. Desde el siglo II hasta el V, esas capacidades aumentaron de forma acumulativa. El cambio no es simplemente que la Iglesia «ganó poder», sino que desarrolló repertorios cada vez más específicos para convertir una definición en una práctica institucional.

Esta perspectiva evita dos reduccionismos. El primero explica el dogma como resultado puramente intelectual y deja fuera los mecanismos que determinan qué formulación se conserva. El segundo explica la ortodoxia como pura coerción y convierte la teología en fachada. Los casos estudiados muestran que las dos dimensiones se necesitan mutuamente. Un anatema sin contenido doctrinal inteligible no clasifica; una doctrina sin portadores institucionales no produce por sí sola una comunidad uniforme.

8.2 El concilio como máquina documental

El concilio es una de las tecnologías más visibles, pero su eficacia no depende únicamente de reunir obispos. Depende de producir documentos. Cartas de convocatoria, listas de asistentes, credos, actas, peticiones, deposiciones, firmas y comunicaciones imperiales convierten una reunión temporal en un objeto que puede circular después de que los participantes se hayan dispersado. Thomas Graumann ha mostrado que los concilios de la Antigüedad tardía fueron entornos intensamente documentales: leían documentos previos, verificaban copias, incorporaban materiales y construían expedientes que podían ser utilizados por reuniones posteriores (Graumann 2021).

La evolución entre Nicea y Calcedonia es significativa. De Nicea no poseemos actas completas y dependemos de un conjunto fragmentario de testimonios. De Éfeso y Calcedonia conservamos dossiers mucho más extensos. Esa diferencia documental transforma también la historia posible: permite reconstruir voces, secuencias y procedimientos con

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 213

mayor precisión, pero introduce otra dificultad. Las actas son compilaciones producidas, transmitidas y a veces reorganizadas; su abundancia no elimina la necesidad de crítica de fuentes.

Un concilio posterior puede además convertir el archivo de uno anterior en evidencia. Calcedonia leyó materiales de 449 y juzgó el procedimiento de Dioscoro; las controversias posteriores volverían una y otra vez sobre los textos de Calcedonia. La autoridad conciliar se vuelve recursiva porque cada reunión hereda un archivo y puede reinterpretarlo. El sistema acumula precedentes, y el control de esos precedentes se vuelve parte de la lucha doctrinal.

Para el modelo, el concilio debe medirse en al menos cuatro dimensiones: escala de representación, calidad documental, reconocimiento posterior y capacidad de ejecución. Una reunión numerosa puede fracasar si su autoridad es impugnada; una reunión con fuerte respaldo político puede perder legitimidad después; una definición breve puede adquirir peso durante siglos si se integra en una cadena de recep-

ción. El evento y su posteridad son variables distintas.

8.3 Credos, fórmulas, anatemas y listas de nombres

Los credos comprimen porque convierten un campo argumentativo extenso en una secuencia relativamente breve de afirmaciones que pueden ser repetidas. Su poder reside tanto en lo que afirman como en su portabilidad. Una comunidad puede recitar, copiar o exigir adhesión a un credo sin reproducir todas las discusiones que lo originaron. Nicea es el caso paradigmático: una controversia compleja sobre generación, creación y lenguaje bíblico se concentra en palabras capaces de actuar como pruebas de reconocimiento.

Los anatemas cumplen una función complementaria. Si el credo define el centro, el anatema nombra bordes. Las fórmulas negativas permiten excluir interpretaciones sin describir exhaustivamente una metafísica alternativa. Calcedonia utiliza cuatro negaciones para marcar cómo no deben relacionarse las

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 215

naturalezas; los anatemas cirilianos identifican consecuencias que su autor considera incompatibles con la unidad del sujeto. El límite puede ser más operativo cuando se expresa como prohibición que cuando se formula como teoría completa.

Las listas de nombres añaden una tecnología personal a la doctrinal. Arrio, Nestorio o Eutiques pueden convertirse en abreviaturas de conjuntos de proposiciones. Ese recurso facilita la administración y la memoria, pero crea el riesgo de que una etiqueta personal sobreviva a la precisión doctrinal. Una ley o un manual puede referirse a «nestorianos» sin reconstruir qué afirmaciones sostienen individuos concretos. La herejización transforma personas en índices clasificatorios.

El peligro historiográfico es evidente: cuando el investigador hereda una lista, puede confundir el inventario administrativo con una sociología real. El método del libro exige regresar desde el nombre hacia el dossier: qué proposiciones, qué actores, qué lugares y qué fecha justifican la clasificación. La tec-

nología de la ortodoxia es al mismo tiempo una tecnología de simplificación, y el historiador debe deshacer parcialmente esa simplificación para reconstruir el proceso.

8.4 Deposition, exilio y sustitución episcopal

Una frontera doctrinal se vuelve material cuando modifica quién ocupa una sede. Depositar a un obispo no es solamente declarar que una proposición es incorrecta: altera redes de ordenación, administración, patronazgo, bienes y comunión. Nestorio, Flaviano y Dioscoro muestran tres formas diferentes en las que un conflicto doctrinal puede culminar en remoción episcopal. La sustitución crea además una pregunta inevitable: ¿qué ocurre con el clero y los fieles que continúan reconociendo al depuesto?

El exilio imperial amplifica el efecto. Atanasio en el siglo IV y varios protagonistas del siglo V experimentaron desplazamientos ordenados por autoridades políticas. El exilio reduce acceso a una sede y a ciertos recursos, pero no borra automáticamente la red del exiliado. Puede incluso aumentar su capital

simbólico, permitir escribir desde la marginalidad o crear una memoria de persecución. La coerción tiene efectos no lineales.

La sustitución episcopal puede producir lo contrario de la unidad buscada. Si una comunidad acepta al nuevo obispo, la frontera se estabiliza. Si una parte importante reconoce otra línea, el resultado es doble jurisdicción, clandestinidad o competencia por edificios. La herramienta destinada a cerrar una controversia puede institucionalizarla. Este mecanismo será visible de forma extrema en Alejandría después de 451.

El modelo debe, por tanto, distinguir entre exclusión de un cargo y eliminación de una red. La primera puede ejecutarse por decreto; la segunda depende de relaciones sociales, recursos locales y legitimidad percibida. Una ortodoxia capaz de nombrar al obispo oficial puede coexistir con otra comunidad que considera ilegítimo ese nombramiento.

8.5 Del anatema al sujeto jurídico: legislación imperial y herejía

Con la cristianización del gobierno imperial, «hereje» puede convertirse también en una categoría jurídica. El libro XVI del Codex Theodosianus reúne legislación religiosa de emperadores cristianos y muestra una creciente disposición a nombrar grupos, limitar derechos, regular reuniones y definir qué comunidades reciben privilegio. El código fue promulgado en el siglo V y consolidó constituciones anteriores; su estructura hace visible hasta qué punto la diferencia religiosa había entrado en la administración imperial (Pharr 1952; Humfress 2007; Humfress 2020).

Pero una ley no es una fotografía de la práctica. Caroline Humfress ha insistido en la necesidad de leer la legislación dentro de la cultura jurídica romana, distinguiendo retórica normativa, contexto de promulgación, vías de aplicación y litigio real. Una constitución que prohíbe una reunión demuestra que un emperador quiso formular una regla; no demuestra que toda reunión cesó en cada provincia. La

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 219

repetición legislativa puede incluso indicar dificultad de cumplimiento.

La categoría legal produce, sin embargo, un cambio cualitativo. Una clasificación eclesial puede adquirir efectos sobre propiedad, capacidad de reunirse, acceso a cargos o reconocimiento de clérigos. El Estado no necesita resolver personalmente la cristología para actuar; necesita una taxonomía operativa. Por eso la convergencia entre listas heresiológicas y lenguaje jurídico aumenta la ejecutabilidad de la frontera. La ley traduce diferencias doctrinales a atributos administrables.

Esa traducción nunca es perfecta. Las categorías legales pueden conservar nombres obsoletos, mezclar grupos distintos o responder a coyunturas locales. Además, obispos y litigantes pueden usar tribunales y procedimientos romanos de manera creativa. La relación Iglesia-Estado no es una línea de mando unilateral. Es un circuito en el que las autoridades eclesiales producen clasificaciones, las autoridades imperiales las adoptan o modifican y las

comunidades intentan explotar las instituciones disponibles.

8.6 Iglesias, bienes, sedes y control del espacio

La pertenencia religiosa se territorializa cuando una controversia determina quién controla una basílica, una residencia episcopal, un cementerio o un patrimonio. Los conflictos donatistas ya mostraron que la posesión de edificios podía convertirse en índice de reconocimiento. En el siglo V, la competencia por sedes episcopales hace todavía más visible esa materialidad. Una ortodoxia sin espacio público es más difícil de reproducir; una comunidad con edificios, patronos y clero puede resistir aunque su posición sea condenada en un concilio.

El control del espacio produce efectos cognitivos. La basílica oficial, la liturgia pública y la presencia del obispo reconocido convierten una definición abstracta en experiencia cotidiana. La frontera doctrinal se incorpora a itinerarios urbanos, calendarios y ceremonias. Por eso la sustitución de un obispo puede generar resistencia que no es reducible

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 221

a una disputa sobre palabras griegas: implica patronazgo, identidad urbana, memoria local y acceso a lugares sagrados.

También aquí la evidencia exige prudencia. No toda disputa por propiedad debe interpretarse como máscara de una disputa económica, ni toda teología como simple legitimación de intereses materiales. Los actores podían considerar simultáneamente que una iglesia pertenecía a la verdadera comunidad y que la verdadera comunidad se definía doctrinalmente. Para la historia institucional, ambas dimensiones son causales.

8.7 Archivos, citas, traducciones y preservación selectiva

La ortodoxia necesita memoria, y la memoria necesita soportes. Ireneo conserva fragmentos de adversarios mientras los refuta; Atanasio incorpora cartas en una narrativa pro-nicena; las actas de Éfeso y Calcedonia preservan documentos que de otro modo se habrían perdido. El archivo victorioso puede ser hostil al texto que conserva y, sin embargo,

convertirse en el principal medio de su supervivencia. La relación entre represión y preservación es más paradójica que una historia simple de censura.

La traducción añade otra capa. Las controversias cristológicas circularon entre griego, latín, siríaco, copto y otras lenguas. Términos como *physis*, *hypostasis*, *prosopon*, *natura* y *persona* no se corresponden de manera mecánica. Una fórmula que parece equivalente puede cambiar de resonancia en otra lengua. La construcción de ortodoxia suprarregional exige entonces traducciones autorizadas o, al menos, aceptables.

El archivo también puede producir ausencia. Textos dejan de copiarse porque una comunidad desaparece, porque pierden utilidad, porque son condenados o porque las condiciones materiales cambian. No es metodológicamente legítimo convertir cada pérdida en prueba de destrucción intencional. La ausencia documental debe permanecer como ausencia hasta que exista evidencia de una política específica.

Esta cautela es central para el modelo: si la memoria es una fase de la compresión, su efecto debe demostrarse mediante prácticas observables —selección, citación, catalogación, traducción, prohibición— y no suponerse como conspiración total. La ortodoxia retrospectiva se produce tanto por lo que se conserva como por la arquitectura que organiza lo conservado.

8.8 Predicación y liturgia como tecnologías de frontera

Las controversias no permanecieron en salas conciliares. Sermones, himnos, fórmulas bautismales y celebraciones litúrgicas traducían distinciones teológicas a prácticas repetidas. El título *Theotokos* es un ejemplo: su fuerza procede en parte de que podía aparecer en devoción, predicación y oración, no solo en tratados. Una formulación litúrgicamente arraigada posee una capacidad de reproducción distinta de una tesis reservada a especialistas.

La liturgia también puede funcionar como prueba de comunión. Con quién se conmemora, qué

nombre episcopal se pronuncia, qué credo se recita o qué fórmula se incorpora a un himno son decisiones capaces de hacer visible una frontera. A fines del siglo V, las controversias en torno al Trisagion mostrarán cómo una pequeña modificación litúrgica puede condensar una posición cristológica y una identidad eclesial.

Sin embargo, no debe imaginarse una transmisión vertical perfecta desde el concilio hacia el pueblo. Los fieles podían apropiarse de fórmulas, simplificarlas o vincularlas con lealtades locales. La liturgia es una tecnología de estabilización precisamente porque es repetitiva, pero esa repetición también puede estabilizar una tradición opuesta a la patrocinada por el gobierno imperial.

8.9 Monjes, laicos y movilización urbana

La historia de la herejía escrita exclusivamente desde los obispos pierde actores decisivos. Monjes, clérigos inferiores, aristócratas, funcionarios y multitudes urbanas podían alterar el curso de una controversia. Constantinopla, Alejandría y Éfeso eran

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 225

ciudades donde sermones y rumores circulaban con rapidez. Los monasterios podían proveer redes disciplinadas de apoyo, mientras patronos cortesanos podían abrir canales hacia el emperador.

La participación monástica no fue doctrinalmente uniforme. Hubo monjes pro-calcedonianos y anti-calcedonianos, así como ascetas implicados en controversias anteriores desde posiciones diferentes. Por eso «los monjes» no constituyen una variable con dirección fija. Lo relevante es la capacidad organizativa de instituciones ascéticas: movilidad, autoridad carismática, densidad comunitaria y relación con la población urbana.

Tampoco la categoría «multitud» debe utilizarse para despolitizar a los laicos. Las fuentes episcopales pueden presentar a la población como manipulada por el rival o como aclamadora espontánea de la verdad. Ambas imágenes son retóricas. El análisis debe preguntar qué conocemos realmente sobre participación colectiva, qué mediaciones existen en

la fuente y qué intereses locales podían movilizarse junto con las convicciones religiosas.

La movilización social introduce una corrección a la noción de ejecutabilidad. Un decreto puede disponer de fuerza administrativa y encontrar resistencia urbana suficiente para volver costosa su aplicación. La ortodoxia institucional no es solamente capacidad de mandar; es capacidad de obtener cooperación repetida de actores que no están presentes en el concilio.

8.10 Heresiología y memoria: convertir una controversia en genealogía

La heresiología organiza el tiempo. En lugar de presentar cada conflicto como problema nuevo, puede situarlo dentro de una genealogía de errores: Simón Mago, Valentín, Arrio, Nestorio, Eutiques. Esa secuencia produce inteligibilidad y refuerza la identidad del grupo que se considera portador continuo de la verdad. El hereje posterior aparece como repetición de un patrón antiguo, incluso cuando los problemas doctrinales son diferentes.

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 227

La genealogía es poderosa porque transforma contingencia en necesidad. Si una doctrina ya pertenece a la cadena de las herejías, su derrota parece confirmar una historia que siempre avanzaba hacia el mismo resultado. Los conflictos internos, las rehabilitaciones, los concilios rivales y los cambios imperiales desaparecen detrás de una narrativa lineal. El capítulo 1 mostró este mecanismo en Ireneo; los siglos IV y V lo expanden mediante historias eclesiásticas y dossiers conciliares.

Pero la memoria ortodoxa no es la única memoria. Las comunidades condenadas pueden construir sus propias genealogías, presentar a sus obispos como confesores y convertir la persecución en prueba de fidelidad. Después de Calcedonia, ambos lados reclamarán a Nicea y a Cirilo. La lucha ya no será entre memoria y olvido, sino entre archivos rivales que ordenan de manera distinta un patrimonio compartido.

8.11 Ejecutabilidad desigual: por qué una norma no equivale a una práctica

La principal lección comparativa de estas tecnologías es que ninguna opera de forma uniforme. Un credo puede ser muy preciso y poco recibido; una ley puede ser severa y escasamente ejecutada; un obispo puede ser depuesto y continuar reconocido por seguidores; un texto puede ser condenado y sobrevivir en traducción. Por eso la ejecutabilidad debe medirse empíricamente y no inferirse de la existencia de una norma.

Propongo distinguir cuatro niveles: promulgación, capacidad, implementación y reproducción. La promulgación es el acto formal que produce la regla. La capacidad son los recursos disponibles para aplicarla. La implementación es la evidencia de aplicación concreta. La reproducción es la persistencia de la frontera después de cambios de actores y contextos. Confundir estos niveles genera falsos relatos de «represión total» o, en el extremo opuesto, de impotencia estatal.

Esta distinción también permite comparar regiones. La misma constitución imperial puede ser

administrativamente legible en una capital y mucho menos eficaz en áreas donde el grupo condenado controla monasterios, clero o patronazgo local. Una historia de ortodoxia debe ser, por tanto, espacial. La frontera puede ser fuerte en un mapa institucional y débil en otro.

8.12 Matriz de tecnologías y revisión del modelo

La comparación permite ordenar las tecnologías en cinco familias: semánticas —credos, fórmulas, anatemas—; documentales —actas, cartas, archivos—; institucionales —concilios, deposiciones, sucesiones—; jurídico-materiales —leyes, exilios, bienes—; y reproductivas —liturgia, educación, memoria y patronazgo. Ninguna familia basta por sí sola. Las fronteras más duraderas aparecen cuando varias se alinean.

El Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva debe, por tanto, abandonar cualquier lectura en la que «definición» sea una sola variable. La definición posee capas. Una fórmula puede comprimir

semánticamente; un concilio puede comprimir institucionalmente; una ley puede aumentar la ejecutabilidad; una liturgia puede reproducir la identidad. La secuencia histórica depende de la sincronización entre esas capas.

También se incorpora un principio de desacoplamiento. Las capas pueden moverse en direcciones distintas. Una posición puede perder reconocimiento imperial y ganar cohesión litúrgica; puede ser excluida de una sede y expandirse en monasterios; puede ser jurídicamente prohibida y conservar una literatura propia. Ese desacoplamiento explica por qué la victoria formal no equivale a desaparición.

Con esta revisión, la pregunta del capítulo siguiente se vuelve precisa. Después de Calcedonia, casi todas las tecnologías de la ortodoxia imperial están disponibles: concilio, definición, actas, deposición y patronazgo estatal. Si aun así la controversia continúa y produce comunidades duraderas, el modelo

**HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA
DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 231**

debe explicar no solo compresión sino bifurcación.
Ese será el test decisivo del final del siglo V.

CAPÍTULO 9

DESPUÉS DE LA VICTORIA: MEMORIA, SUPERVIVENCIA Y ORTODOXIA RETRO- SPECTIVA

9.1 La «victoria» que no cerró la controversia

El título de este capítulo utiliza «victoria» de manera deliberadamente problemática. Desde la perspectiva de la tradición calcedoniana posterior, 451 puede aparecer como culminación: el concilio define la fe, depone a Dioscoro y recibe apoyo imperial. Desde la perspectiva de numerosos cristianos de Egipto y de otras regiones orientales, en cambio, Calcedonia podía representar una ruptura con Cirilo y con Éfeso. El mismo evento funciona como confirmación de ortodoxia y como origen de una nueva disidencia.

La historia posterior demuestra que una definición puede triunfar en el nivel conciliar y fracasar como cierre social. En lugar de desaparecer, la oposi-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 233

ción a Calcedonia generó obispos rivales, redes monásticas, liturgias propias y memorias de persecución. Las categorías modernas «calcedoniano» y «anti-calcedoniano» describen mejor esta fase que «ortodoxo» y «hereje» si el objetivo es reconstruir el proceso sin decidir teológicamente el conflicto.

La pregunta central es entonces por qué la infraestructura descrita en el capítulo 8 no produjo uniformidad. La respuesta no puede ser que el Estado careciera de poder ni que la teología fuera irrelevante. La evidencia apunta a otra estructura: las tecnologías de compresión estaban distribuidas entre actores diferentes. El emperador podía reconocer un obispo; una población local podía reconocer a otro. Un concilio podía definir una fórmula; monasterios enteros podían preservarla como símbolo de traición. La ejecutabilidad se fragmentó.

9.2 Alejandría después de Calcedonia: Dioscoro, Proterio y Timoteo Eluro

Egipto ofrece el caso más claro. Dioscoro fue depuesto en Calcedonia y enviado al exilio. Proterio fue instalado en Alejandría con reconocimiento imperial. La sustitución no resolvió la legitimidad local. Para numerosos partidarios de Dioscoro, Proterio representaba la imposición de un concilio que consideraban doctrinalmente sospechoso. La sede alejandrina se convirtió en el punto donde una decisión conciliar debía transformarse en obediencia cotidiana.

Tras la muerte de Marciano en 457, la crisis se agudizó. Timoteo, conocido por el sobrenombre Eluro, fue consagrado por la oposición y Proterio murió en un episodio de violencia urbana. Las fuentes difieren en tono y atribución de responsabilidades, de modo que el hecho no debe utilizarse como prueba transparente de una esencia violenta de ningún grupo. Lo históricamente decisivo es que Alejandría podía producir una línea episcopal alter-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 235

nativa capaz de reclamar legitimidad religiosa contra el candidato respaldado por el orden imperial (Frend 1972; Gray 1979).

La competencia demuestra que la deposición de un obispo no elimina la institución episcopal del adversario. Puede provocar su duplicación. Cada línea ordena clero, conserva memoria y presenta a la otra como intrusa. El mecanismo que en el capítulo 8 aparecía como sustitución se transforma aquí en bifurcación institucional.

Esta fase también impide identificar oposición a Calcedonia con una doctrina única plenamente formada desde 451. Las coaliciones egipcias incluían diferentes sensibilidades y evolucionaron. La identidad anti-calcedoniana se consolidó a través de la experiencia de conflicto, sucesión y memoria. Es un resultado histórico, no una esencia preexistente.

9.3 Palestina y Siria: redes ascéticas, episcopales y locales de resistencia

Fuera de Egipto, la recepción fue igualmente desigual. En Palestina se produjeron resistencias monásticas y episodios de competencia episcopal; en Siria, las alianzas variaron entre ciudades y períodos. La geografía de la controversia no coincide con una frontera lingüística simple entre griego y siríaco ni con una división étnica. Había hablantes de griego y siríaco en múltiples posiciones, y las redes monásticas podían atravesar límites provinciales.

El monacato resulta especialmente importante porque ofrecía instituciones capaces de sobrevivir a cambios episcopales. Un monasterio podía conservar textos, educar discípulos y mantener vínculos con otras comunidades. Esa autonomía relativa permitía que una posición condenada siguiera reproduciéndose aunque perdiera temporalmente una sede. La compresión estatal es menos eficaz cuando el adversario dispone de múltiples nodos.

La historiografía más antigua tendió a explicar el anti-calcedonianismo mediante nacionalismos egipcios o sirios anticipados. Esa explicación es insuficiente. Las identidades regionales importan, pero las divisiones doctrinales no pueden reducirse a proto-nacionalismos. Los trabajos sobre la formación posterior de iglesias siríacas muestran procesos mucho más graduales, donde doctrina, patronazgo, lengua, monasterios y política imperial se combinan sin una causa única (Frend 1972; Menze 2008; Moss 2016).

9.4 Basilisco y la reversibilidad imperial de la frontera

La breve usurpación de Basilisco en 475–476 ofrece un experimento casi controlado sobre la reversibilidad. El emperador emitió una encíclica favorable a posiciones anti-calcedonianas y buscó retirar autoridad a Calcedonia. Obispos y monjes se alinearon de maneras diversas; en Constantinopla surgió una oposición significativa. La política imperial podía, por tanto, intentar invertir la jerarquía doctrinal apenas dos décadas después del concilio.

El episodio confirma que el respaldo estatal es contingente. Si la ortodoxia fuera simplemente la doctrina del emperador, el cambio de gobernante debería producir un cambio estable de ortodoxia. No ocurrió así. Las redes calcedonianas habían adquirido suficiente densidad institucional y memoria para resistir. El Estado puede multiplicar una coalición, pero no crearla de la nada ni borrar instantáneamente a su rival.

La restauración de Zenón devolvió otra configuración al sistema. La rapidez de los cambios muestra que la frontera de 451 todavía no había alcanzado una reproducción independiente de la coyuntura política. La estabilización requiere persistencia a través de regímenes; exactamente el criterio de reversibilidad incorporado al modelo después de Nicea.

9.5 El Henotikon de Zenón (482): gobernar mediante ambigüedad

En 482, Zenón promulgó el Henotikon como intento de reconciliación. El documento afirmaba

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 239

Nicea y Constantinopla, recibía Éfeso y a Cirilo, condenaba a Nestorio y Eutiques y evitaba convertir la fórmula de Calcedonia en el centro explícito del acuerdo. Esa estrategia no es simplemente evasión. Es una tecnología política de ambigüedad: reducir el número de proposiciones que deben aceptarse para recuperar comunión.

El Henotikon muestra que el gobierno imperial comprendía un problema que el modelo ha detectado repetidamente. Una frontera demasiado precisa puede producir exclusión masiva; una fórmula más delgada puede intentar reconstruir una coalición. En ese sentido, el documento se parece funcionalmente a la Fórmula de Reunión de 433. Pero el contexto era diferente: después de 451, Calcedonia ya era para muchos actores una autoridad que no podía ser simplemente puesta entre paréntesis.

El intento de acuerdo obtuvo apoyos en sectores orientales y permitió ciertas reconciliaciones, pero también provocó rechazo romano. La misma ambigüedad diseñada para disminuir un conflicto creó

otro sobre la autoridad del concilio y la comunión con obispos que aceptaban el Henotikon. El caso es una demostración perfecta de recursividad institucional: la solución a una frontera produce una frontera de segundo orden sobre si esa solución es legítima.

9.6 El cisma acaciano: cuando el compromiso produce una nueva frontera

La ruptura entre Roma y Constantinopla asociada con Acacio, patriarca de la capital, se consumó en 484, cuando el obispo de Roma pronunció su deposición, y se prolongó hasta el siglo VI. Para el marco cronológico de este libro interesa su origen: una política concebida para reducir la división entre calcedonianos y anti-calcedonianos produjo una fractura entre sedes que compartían mucho de la tradición calcedoniana. La compresión del conflicto oriental desplazó el costo hacia otra relación institucional.

Este resultado impide modelar la controversia como un eje único. Hay múltiples fronteras si-

multáneas: Calcedonia frente a sus opositores; Roma frente a Constantinopla por la comunión con determinados obispos; sedes locales frente a líneas rivales. Una misma persona puede estar dentro de una frontera y fuera de otra. La pertenencia eclesial se vuelve multidimensional.

El modelo necesita representar esa estructura como red, no como línea. La ortodoxia no es un círculo con un centro único y un exterior uniforme. En la Antigüedad tardía puede existir una superposición de comuniones, reconocimientos y condenas. La clasificación jurídica o conciliar intenta simplificar ese mapa, pero la sociología eclesial conserva más dimensiones.

9.7 La Iglesia del Oriente y el problema historiográfico de «nestorianismo»

La trayectoria de las comunidades cristianas dentro del Imperio sasánida ofrece otro límite decisivo al relato romano. La Iglesia del Oriente desarrolló su propia estructura sinodal y episcopal y, hacia fines del siglo V, dio creciente autoridad a la tradición

teológica de Teodoro de Mopsuestia. Esa evolución ocurrió en un espacio político donde las decisiones de los emperadores romanos no poseían ejecutabilidad directa. Por tanto, la condena de Nestorio en 431 no puede tratarse como causa institucional suficiente de la identidad eclesial oriental.

Los sínodos de fines del siglo V —entre ellos el de Beth Lapat en 486— muestran una cristología que la tradición occidental posterior asociaría con «nestorianismo», pero la etiqueta comprime una historia más compleja. La recepción positiva de Nestorio se intensificó en etapas posteriores, mientras la autodescripción de la Iglesia del Oriente no surgió como simple partido de un obispo depuesto en Constantinopla. Walters resume la controversia moderna insistiendo precisamente en distinguir el caso de Nestorio, las trayectorias de la Iglesia del Oriente y las iglesias anti-calcedonianas (Walters 2025).

Este caso actúa como control externo del Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva. La compresión producida por un concilio romano pierde

fuerza cuando cruza una frontera imperial. Las ideas, cartas y personas sí circulan; la ejecutabilidad política no. El modelo debe incorporar jurisdicción geopolítica como límite: una frontera doctrinal puede ser ecuménica en pretensión y regional en capacidad.

La consecuencia metodológica es importante. La palabra «ecuménico» describe una pretensión y una recepción histórica dentro de determinadas tradiciones; no demuestra que todos los cristianos del mundo antiguo estuvieran representados o sometidos a la decisión. La historia de las herejías no puede tomar la geografía imperial romana como equivalente automático de la geografía cristiana.

9.8 Memoria de Cirilo y disputa por la herencia de Nicea

Después de Calcedonia, ambos lados reclamaron continuidad con Cirilo. Los calcedonianos presentaron el concilio como armonización de León y Cirilo; los anti-calcedonianos insistieron en que la fórmula de dos naturalezas traicionaba el lenguaje

del patriarca alejandrino. La misma autoridad patristica podía sostener narrativas rivales. La disputa ya no era sobre aceptar o rechazar a Cirilo, sino sobre quién podía interpretarlo legítimamente.

Nicea funcionaba de manera semejante. Ninguna de las grandes coaliciones quería presentarse como innovadora frente al credo. La autoridad de 325 había aumentado tanto que el conflicto del siglo V podía formularse como competencia por ser el verdadero heredero niceno. La ortodoxia retrospectiva opera aquí en doble dirección: cada tradición reordena el pasado para mostrar que su presente estaba contenido en la fe anterior.

Este fenómeno modifica la idea de memoria victoriosa. No existe una sola memoria producida por el vencedor mientras los derrotados callan. Hay memorias competidoras que preservan santos, concilios y persecuciones diferentes. La victoria de una narrativa depende del espacio institucional donde se la observe. En Constantinopla calcedoniana, Dioscoro

puede ser hereje; en una tradición copta anti-caldoniana, es confesor de la fe.

9.9 Persistencia sin uniformidad: comunidades, liturgias y obispos rivales

La persistencia de las alternativas no significa que ya existieran en el siglo V todas las iglesias confesionales posteriores en su forma madura. Significa que se estaban formando condiciones de reproducción separada: obispos rivales, monasterios alineados, repertorios litúrgicos diferenciados y memorias incompatibles. La separación es proceso, no fecha única.

La liturgia contribuyó a esa reproducción porque una comunidad podía repetir diariamente su interpretación del conflicto. Nombres de santos, conmemoraciones episcopales y fórmulas cristológicas convertían la identidad en práctica. A fines del siglo V, las controversias sobre el Trisagion muestran cómo una adición breve podía servir para marcar una lectura cristológica y, al mismo tiempo, una pertenencia eclesial.

La formación de líneas rivales también cambia el costo de la reconciliación. Una vez que existen obispos, ordenaciones y mártires propios, reunificarse no exige solamente acordar palabras; exige decidir qué sucesión es legítima, qué deposiciones se reconocen y cómo se interpreta la memoria de la persecución. La infraestructura creada por el conflicto se convierte en obstáculo para deshacerlo.

9.10 Del fracaso de la eliminación a la formación de tradiciones paralelas

La historia de Calcedonia permite formular una paradoja. Cuanto más completa es la tecnología de exclusión, mayor puede ser el incentivo de la comunidad excluida para desarrollar instituciones propias. Si la posibilidad de convivencia dentro de una misma estructura disminuye, la supervivencia requiere duplicar funciones: obispos, formación, liturgia, patronazgo y archivo. La compresión puede producir separación durable en lugar de uniformidad.

Conviene advertir que este capítulo no añade una cuarta prueba a la serie de contrastes de los capí-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 247

tulos 4 a 7. La serie se cierra en 7.12 porque su función era someter el modelo a casos de intensidad creciente; lo que el siglo V posterior a Calcedonia exige no es una prueba más, sino una modificación del modelo mismo. El capítulo opera, por tanto, como instancia de revisión y no de confirmación.

Este proceso no es inevitable. Algunas controversias terminan con absorción, otras con marginalización y otras con desaparición. La bifurcación ocurre cuando una posición excluida conserva suficiente densidad social e institucional y cuando la autoridad central no posee capacidad para destruir o reintegrar esa red. Egipto después de 451 se acerca a ese patrón. La Iglesia del Oriente muestra otra variante, protegida además por una frontera política.

El resultado obliga a abandonar la expresión «perdurabilidad de la herejía» si con ella se sugiere que una desviación idéntica sobrevive sin cambios. Lo que perdura son comunidades que reinterpretan, desarrollan y transmiten una tradición. La identidad

posterior puede incorporar el conflicto fundador sin ser reducible a él.

9.11 Compresión ramificada: una modificación necesaria del modelo

Los casos poscalcedonianos exigen una modificación teórica. Hasta aquí, el modelo describía principalmente cómo una controversia reduce el espacio de posiciones admisibles dentro de una red que busca mantenerse unida. El siglo V muestra un segundo resultado: cuando la exclusión no elimina al adversario y existen recursos suficientes para reproducir instituciones alternativas, la compresión puede ramificarse. Cada rama estabiliza su propio espacio de ortodoxia y define a la otra como desviación.

Propongo denominar provisionalmente a este fenómeno compresión ramificada. No es sinónimo de cisma. Un cisma puede surgir por jurisdicción sin producir un sistema doctrinal rival, y una diferencia doctrinal puede existir sin instituciones separadas. La compresión ramificada requiere tres condiciones observables: una frontera doctrinal explícita;

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 249

una ruptura persistente de reconocimiento institucional; y capacidad de reproducción autónoma mediante clero, textos, liturgia o patronazgo.

El concepto permite explicar por qué «victoria» depende del nivel de análisis. Calcedonia gana como definición del cristianismo imperial que llegará a dominar Constantinopla y Roma; no gana en el sentido de eliminar todas las tradiciones no calcedonianas. A su vez, una comunidad anti-calcedoniana puede considerarse guardiana de la verdadera herencia de Cirilo y organizar su propio relato de victoria moral. La compresión produce varios sistemas de admisibilidad en competencia.

Esta modificación también vuelve más refutable la teoría. Si en los casos donde existen las tres condiciones no aparece reproducción institucional separada, el concepto sería débil. Si, por el contrario, la ramificación puede identificarse en Egipto, Siria o Persia con mecanismos diferentes pero comparables, el modelo gana poder explicativo sin convertir la diversidad en una ley universal.

9.12 Balance del siglo V: ortodoxia, pluralización institucional y límites del poder

Al final del siglo V, el paisaje cristiano es paradójico. Existen definiciones doctrinales más precisas que en cualquier período anterior, concilios con enormes archivos, un derecho imperial capaz de clasificar herejes y redes episcopales de gran escala. Al mismo tiempo, existen comuniones rivales, sedes disputadas y tradiciones cristológicas que no han sido eliminadas. La historia no se mueve de pluralidad a unidad de manera lineal. Se mueve de una pluralidad relativamente fluida a una pluralidad más institucionalizada y mutuamente excluyente.

Ésta es una de las conclusiones provisionales más importantes del libro. La comprensión puede reducir la ambigüedad dentro de cada comunidad y aumentar la distancia entre comunidades. La claridad interna y la fragmentación externa no son procesos opuestos; pueden ser dos resultados del mismo conflicto. Calcedonia ofrece el caso más visible porque

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 251

su precisión doctrinal coincide con el nacimiento de una larga historia de recepciones divergentes.

El poder imperial fue decisivo pero limitado. Convocó concilios, reconoció obispos, exilió adversarios y produjo legislación. Sin embargo, no pudo controlar por completo la memoria, la geografía ni la reproducción local. La coerción modifica costos; no determina automáticamente convicciones ni extingue instituciones. Esta conclusión corrige tanto la narrativa de una Iglesia puramente autónoma como la de un dogma fabricado por decreto estatal.

Con los capítulos 7 a 9 queda completada la tercera gran fase empírica del estudio. La evaluación transversal que sigue cruza los casos con una matriz común y distingue entre apoyo fuerte, apoyo condicionado y límites de cada hipótesis. El propósito no es declarar vencedor al modelo por acumulación retórica de ejemplos, sino determinar qué relaciones sobreviven a la comparación, cuáles requieren reformulación y qué alcance puede atribuirse a la comprensión ramificada. La conclusión, por tanto, funciona

como prueba de salida: devuelve la teoría a la evidencia después de haberla modificado en contacto con los casos.

CONCLUSIÓN

LA IGLESIA PRODUCIDA POR SUS CONFLICTOS

C.1 Qué ha demostrado la comparación y qué no

El recorrido desde las controversias de los siglos I y II hasta la recepción de Calcedonia permite responder la pregunta que organizó el libro: una diferencia doctrinal se transforma en frontera institucionalmente exigible cuando deja de ser únicamente una divergencia de formulación y pasa a concentrar mecanismos capaces de definir, comunicar, reproducir y aplicar límites de comunión. Ninguno de esos mecanismos opera de manera automática. La controversia aporta presión; los textos aportan vocabulario y memoria; las redes episcopales aportan capacidad de coordinación; los concilios aportan procedimientos de decisión; la liturgia y la disciplina aportan reproducción comunitaria; y, desde el siglo

IV, el poder imperial puede añadir ejecutabilidad jurídica y material. La ortodoxia histórica resulta de la articulación variable de esas capas, no de una causa única.

La comparación también demuestra que la existencia de límites cristianos es anterior al vocabulario técnico y a las instituciones imperiales. Las cartas paulinas, la *Didaché*, Primera Clemente o Ignacio documentan prácticas de corrección, exclusión, autorización y memoria en comunidades que no disponían de un canon cristiano cerrado ni de un aparato suprarregional capaz de uniformar decisiones. Por ello, el libro no confirma una oposición simple entre pluralidad originaria y ortodoxia posterior. Confirma una transformación de escala. Los límites tempranos eran reales, pero su capacidad de universalización era más baja, sus portadores eran más plurales y la posibilidad de que comunidades rivales coexistieran o se ignoraran mutuamente era mayor.

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 255

El siglo II modifica ese equilibrio. Marción, las tradiciones reunidas después bajo categorías gnósticas, la Nueva Profecía y las respuestas de Ireneo y Tertuliano muestran que el conflicto puede acelerar la explicitación de criterios que ya tenían antecedentes: regla de fe, sucesión, autoridad apostólica, corpus textual, disciplina y comunión. Sin embargo, la evidencia impide narrar este proceso como una reacción única. El Evangelio cuádruple no es simplemente una respuesta mecánica a Marción; el canon no nace en un momento; el episcopado no se impone de forma simultánea; y la categoría «gnosticismo» no puede emplearse como si designara una iglesia coherente comparable a la estructura maniquea. Esta heterogeneidad es una prueba a favor del método y una advertencia contra una teoría excesivamente compacta.

Los siglos III y IV introducen un cambio adicional: la autoridad eclesial adquiere mayor densidad y, después de Constantino, puede interactuar de forma sostenida con el Estado. Las controversias sobre

lapsi, Novaciano, rebautismo y donatismo muestran que definir verdad doctrinal y definir quién puede decidir sobre sacramentos o reconciliación son problemas inseparables. Nicea muestra después la capacidad inédita de una asamblea imperialmente convocada para producir una fórmula de pretensión universal. Pero precisamente Nicea impide identificar decisión con cierre. El credo de 325 transformó el terreno de la controversia sin producir de inmediato una semántica compartida ni una coalición estable. La importancia histórica de Nicea reside tanto en su recepción conflictiva como en el texto aprobado en 325.

Éfeso y Calcedonia llevan la dinámica a su máximo grado de complejidad. Las fuentes permiten observar concilios rivales, actas que construyen memoria, cartas doctrinales que se transforman en normas, sedes que compiten por jurisdicción, emperadores que alteran el equilibrio y comunidades capaces de rechazar una definición aun cuando ésta posea respaldo legal. El resultado es decisivo para la tesis: la

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 257

precisión doctrinal puede aumentar al mismo tiempo que aumenta la fragmentación institucional. Una frontera más exacta no equivale necesariamente a una comunidad más unificada. Puede producir una separación más durable.

De esta comparación no se desprende que toda doctrina cristiana haya sido «inventada por el conflicto». Esa conclusión excedería la evidencia y confundiría la historia de la formulación con el origen total de las ideas. Los actores discuten con materiales previos: Escritura, liturgia, exégesis, filosofía, tradiciones locales y convicciones teológicas que poseen historias propias. La controversia no crea ex nihilo esos contenidos; modifica su prioridad, obliga a seleccionar vocabulario, vuelve incompatibles algunas combinaciones y convierte ciertas fórmulas en pruebas de comunión. El modelo explica principalmente la transformación de límites, no la totalidad genética de una doctrina.

Tampoco se desprende que el grupo que logra imponer una definición lo haga únicamente por

poder externo. Las fuentes contienen argumentación teológica real y compromisos doctrinales que no pueden reducirse a patronazgo, cargos o coerción. El hecho de que una definición requiera instituciones para convertirse en norma no demuestra que su contenido sea un disfraz de intereses institucionales. La reducción política sería tan insuficiente como la reducción doctrinal que ignorara exilios, sedes, propiedades, comunicación o derecho. La evidencia exige una causalidad compuesta.

C.2 Hipótesis 1: presión definicional

La primera hipótesis sostenía que cuanto más una controversia comprometa prácticas centrales de comunión, culto o autoridad, mayor será la probabilidad de que produzca una formulación explícita allí donde antes existía un margen de ambigüedad. El balance general es de apoyo fuerte, con una precisión importante: la presión definicional no predice consenso ni una forma única de codificación. Predice aumento del esfuerzo normativo.

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 259

El caso basal ya ofrece ejemplos modestos. La incorporación de gentiles obliga a formular qué prácticas de la Torá deben exigirse y qué criterios producen pertenencia. Las discusiones de Pablo sobre mesa, circuncisión, idolotitos y disciplina no generan una constitución cristiana universal, pero muestran que el costo comunitario de una ambigüedad fuerza argumentación y reglas. La Didaché hace algo similar con profetas itinerantes, bautismo, ayuno y mesa: allí donde la práctica cotidiana puede generar abuso o confusión, aparecen criterios explícitos.

En el siglo II la presión aumenta porque varias disputas afectan simultáneamente Escritura, creación, identidad del Dios anunciado por Jesús, autoridad profética y continuidad apostólica. Marción no «crea» la necesidad de un canon, pero su selección textual vuelve visible el problema de qué colección puede sostener la identidad cristiana. Ireneo responde a una pluralidad de adversarios mediante una arquitectura que vincula regla de fe, sucesión y Evangelio cuádruple. La respuesta no puede

explicarse como una simple fotografía de un consenso preexistente: su propia densidad argumentativa muestra que el consenso debía ser defendido y articulado.

Las crisis de los lapsi y del rebautismo proporcionan evidencia todavía más clara porque la presión definicional surge de prácticas sacramentales inmediatas. ¿Puede reconciliarse a quien sacrificó? ¿Con qué autoridad? ¿Debe repetirse el bautismo administrado fuera de la comunión reconocida? Una diferencia abstracta se vuelve jurídicamente relevante dentro de la Iglesia porque decide quién pertenece y qué actos son válidos. En estos casos, la doctrina y la disciplina se vuelven inseparables.

Nicea, Éfeso y Calcedonia son los casos de mayor intensidad. Una controversia local alejandrina produce en 325 una fórmula y anatemas cuya pretensión de alcance supera radicalmente el conflicto original. En el siglo V, una disputa que puede condensarse inicialmente en torno al uso de Theotokos termina obligando a determinar quién es el sujeto de la

encarnación y cómo deben afirmarse unidad y distinción en Cristo. El aumento de precisión entre 428 y 451 es inequívoco, aunque la estabilidad sea menor de lo que sugiere una lectura retrospectiva.

La hipótesis debe reformularse, sin embargo, para evitar una relación demasiado lineal entre intensidad y cierre. La presión puede producir varias fórmulas rivales, concilios concurrentes o una solución deliberadamente ambigua. La Fórmula de Reunión de 433 y el Henotikon de 482 muestran que, en determinados contextos, la respuesta al conflicto puede consistir en administrar la ambigüedad en lugar de eliminarla. La versión revisada de H1 será, por tanto: una controversia de alta saliencia aumenta la producción de instrumentos explícitos de delimitación o coordinación, pero no determina si el resultado será exclusión, compromiso o bifurcación.

C.3 Hipótesis 2: densidad institucional y escala

La segunda hipótesis relacionaba la densidad de redes episcopales y procedimientos supralocales con

la capacidad de transformar una condena local en frontera de mayor alcance. La comparación ofrece apoyo sustancial, pero obliga a reemplazar una idea demasiado jerárquica de densidad por otra relacional. La escala no depende únicamente de cuán centralizada esté una institución, sino de cuántos nodos pueden comunicarse, reconocer documentos, coordinar autoridades y reproducir decisiones.

En los siglos I y II existen redes intensas sin un centro único. Las cartas circulan, los obispos se reconocen, los viajeros transportan noticias y los escritos adquieren autoridad translocal. Esa conectividad explica que ciertas decisiones tengan efectos más amplios que la comunidad de origen aun cuando no exista un órgano central de imposición. A la vez, la irregularidad de esas redes permite que otras posiciones persistan. La densidad es suficiente para transmitir conflicto y memoria; no siempre lo es para imponer una solución uniforme.

Cipriano permite observar un estadio distinto. La correspondencia episcopal, los sínodos africanos

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 263

y la relación con Roma convierten problemas de disciplina en controversias entre sedes. La disputa sobre el bautismo muestra que una red densa no garantiza acuerdo: puede intensificarlo porque varias autoridades tienen capacidad real de sostener posiciones incompatibles. Esta es una corrección importante. Las instituciones no solo estabilizan ortodoxia; también estabilizan oposición.

Los concilios del siglo IV y V multiplican la escala. Nicea, Sárdica, Rímini, Seleucia, Constantino-pla, Éfeso y Calcedonia muestran una acumulación de procedimientos: convocatorias, listas episcopales, suscripciones, credos, actas, deposiciones y precedentes. La institución aprende. Cada crisis hereda repertorios de la anterior. Pero Éfeso 431 y 449 muestran que una misma tecnología puede legitimar coaliciones contrarias. La densidad institucional aumenta la capacidad de producir una frontera; no identifica de antemano qué coalición conseguirá estabilizarla.

La evidencia poscalcedoniana añade el punto decisivo. Cuando una comunidad excluida mantiene obispos, monasterios, textos, liturgia y patronazgo, la densidad institucional deja de ser propiedad exclusiva de la ortodoxia imperial. Puede sostener una rama alternativa. La hipótesis 2 se mantiene si se formula así: a mayor densidad relacional y capacidad reproductiva, mayor capacidad de convertir una clasificación en frontera duradera; esa capacidad puede pertenecer tanto a la coalición reconocida por el Estado como a comunidades rivales.

C.4 Hipótesis 3: coerción, ejecutabilidad y persistencia

La tercera hipótesis proponía que la coerción secular puede acelerar la aplicación de una definición sin garantizar la desaparición de la alternativa. Es la hipótesis que recibe el respaldo más directo de los casos tardoantiguos. La intervención estatal cambia radicalmente los costos de una controversia: una deposición puede implicar exilio; una clasificación puede afectar edificios, bienes o derecho de reunión;

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 265

una sucesión episcopal puede recibir apoyo administrativo. Pero ninguna de esas capacidades equivale a control absoluto sobre creencias, memorias y redes locales.

El donatismo ofrece un laboratorio temprano. La participación imperial puede reconocer a una parte, convocar procedimientos, sancionar o intentar reintegrar, pero el conflicto africano persiste durante generaciones porque se apoya en memorias de persecución, redes episcopales, identidades locales y una teología de la Iglesia que no desaparece por decreto. La coerción puede alterar la geografía del conflicto y su lenguaje político; no demuestra por sí misma la falsedad, debilidad social o inminente extinción de la parte castigada.

La controversia nicena confirma el principio desde otro ángulo. Emperadores diferentes exilian y rehabilitan obispos, respaldan fórmulas diversas y convocan reuniones. Si el patrocinio imperial fuera una variable suficiente, el contenido de la ortodoxia debería cambiar de manera definitiva con cada reina-

do. No ocurre así. El poder puede favorecer una coalición y acelerar su capacidad de actuar, pero las redes eclesiales, la memoria conciliar, la literatura polémica y los cambios políticos posteriores reabren el resultado.

Después de Calcedonia, el límite se vuelve todavía más evidente. La definición de 451 cuenta con recursos conciliares e imperiales de enorme densidad y, sin embargo, la oposición en Egipto y otras regiones no desaparece. El Henotikon de Zenón prueba además que el propio Estado puede preferir posteriormente una estrategia de ambigüedad para gobernar un desacuerdo que no ha podido extinguir. La coerción no es irrelevante; es insuficiente.

H3 puede, por tanto, aceptarse con una formulación más precisa: la coerción aumenta ejecutabilidad y puede cambiar la distribución material de una controversia, pero su eficacia sobre la reproducción de alternativas depende de la densidad institucional, la geografía, los recursos y la capacidad de una comunidad para convertir persecución o exclusión en

memoria identitaria. Allí donde esos recursos son altos, una sanción puede incluso reforzar la separación.

C.5 Hipótesis 4: homogeneización retrospectiva

La cuarta hipótesis sostenía que la memoria polémica tiende a presentar como más homogéneos a los grupos derrotados de lo que permiten reconstruir las fuentes. El apoyo es fuerte, aunque no uniforme. La fuerza de esta hipótesis reside precisamente en que distingue casos. No toda herejía es una ficción del adversario; no toda etiqueta antigua tiene el mismo grado de correspondencia con organizaciones históricas.

«Gnosticismo» es el ejemplo más evidente de peligro taxonómico. Los códices de Nag Hammadi y la investigación moderna muestran una diversidad de mitos, rituales, autoridades y relaciones con otros cristianos que desaconseja tratar la categoría como una religión única. La reciente síntesis de Michael A. Williams mantiene esa cautela y considera que la

clasificación heredada de la heresiología puede obstaculizar el análisis de textos concretos. En este caso, la tarea crítica consiste en desagregar antes de comparar.

«Arrianismo» ofrece una variante distinta. Arrio fue una figura histórica real y la disputa con Alejandro es documentable; el problema aparece cuando el nombre se convierte en recipiente para homoianos, homoiousianos, anomeos, eusebianos y otros actores cuyas posiciones no son idénticas. Atanasio tuvo un papel decisivo en la producción de una genealogía polémica que permitía leer esa diversidad como un único frente. El análisis moderno no necesita abandonar el término en todos los contextos, pero debe marcar cuándo se refiere a una etiqueta antigua, a una coalición reconstruida o a una simplificación posterior.

«Nestorianismo» y «monofisismo» muestran la mayor distancia entre etiqueta polémica y autodescripción comunitaria. La Iglesia del Oriente no puede ser reducida a una repetición transparente de

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 269

todo lo atribuido a Nestorio, y las Iglesias orientales no calcedonianas no se describen adecuadamente mediante una doctrina de una única naturaleza en el sentido que sus adversarios asignaron a «monofisismo». La terminología moderna de «miasisita», aunque tampoco sea neutral ni universalmente suficiente, surgió precisamente para impedir que la clasificación polémica se convierta en descripción sin examen.

Marción y el maniqueísmo introducen la corrección necesaria. Marción es un individuo identificable asociado con una comunidad y una colección textual; el maniqueísmo posee fundador, escritura, jerarquía y autoconciencia religiosa propias. La herejología puede distorsionar sus doctrinas, pero no los crea del mismo modo que una categoría amplia puede crear un bloque llamado «gnósticos». H4 debe formularse como una expectativa crítica, no como una conclusión previa: cuanto mayor sea la dependencia de catálogos hostiles y menor la evidencia de autodescripción común, mayor debe ser la carga

de prueba antes de tratar una etiqueta como identidad histórica homogénea.

C.6 Hipótesis 5: recursividad

La quinta hipótesis afirmaba que una definición exitosa reduce algunas ambigüedades y vuelve más visibles otras distinciones. La evidencia ofrece apoyo fuerte en las controversias de mayor escala. La recursividad no significa que cada regla produzca inevitablemente una herejía nueva; significa que las definiciones cambian el repertorio de problemas posteriores y pueden convertir en salientes preguntas que antes no exigían la misma precisión.

La formación de colecciones autoritativas es un primer ejemplo. Ordenar qué textos pueden funcionar como norma no elimina la interpretación; desplaza parte de la controversia hacia cómo leer conjuntamente esos textos. La estabilización de cuatro evangelios produce problemas de armonización, diferencias narrativas y técnicas de lectura. La comprensión textual puede, por tanto, coordinar pluralidad en lugar de reducirla a un solo documento.

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 271

Nicea es el caso paradigmático. Homoousios restringe ciertas formas de hablar del Hijo, pero su incorporación no resuelve de inmediato qué significa exactamente la relación entre ousia e hypostasis, cómo describir tres hipóstasis sin triteísmo ni modalismo o qué lugar ocupa el Espíritu. La convergencia pro-nicena de fines del siglo IV no restaura simplemente una fórmula de 325; la interpreta dentro de una gramática más desarrollada. La definición inicial fue decisiva porque obligó a las décadas siguientes a hablar desde un terreno transformado.

Éfeso y Calcedonia muestran una secuencia todavía más explícita. La defensa de la unidad del sujeto de la encarnación y la recepción de las cartas de Cirilo condicionan los compromisos posteriores; la Fórmula de Reunión produce una paz que requiere interpretación; la condena de Eutiques abre otra crisis; Calcedonia intenta coordinar varios documentos y vocabularios; y la definición de 451 se convierte inmediatamente en objeto de una nueva controversia sobre su significado y legitimidad. La solución pro-

duce el siguiente problema porque altera qué debe explicarse para permanecer dentro de la comunión.

La hipótesis necesita un límite. No toda definición genera una disputa de escala comparable, y la ausencia de un conflicto posterior no falsifica automáticamente el modelo. La recursividad debe aplicarse a definiciones de alta densidad doctrinal e institucional, especialmente cuando fijan vocabularios que necesitan interpretación en nuevos contextos. La versión revisada de H5 afirma que las grandes delimitaciones reconfiguran el espacio de preguntas y precedentes; pueden cerrar una controversia específica sin cerrar el proceso de interpretación.

C.7 Compresión ramificada y tipología de resultados

La modificación más importante surgida del análisis no estaba formulada con suficiente claridad al comienzo: una frontera puede estabilizarse sin producir una única ortodoxia institucional. Cuando la exclusión alcanza a una comunidad capaz de conservar clero, textos, liturgia, memoria, patronazgo y

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 273

territorio social, el resultado puede ser una comprensión ramificada. Cada rama reduce su propio espacio de admisibilidad y transforma a la otra en desviación. La pluralidad posterior no es, entonces, la misma pluralidad relativamente fluida del período basal; es una pluralidad institucionalizada.

Para evitar convertir «ramificación» en una palabra ornamental, deben mantenerse tres condiciones mínimas: frontera doctrinal explícita; ruptura persistente del reconocimiento institucional; y capacidad de reproducción autónoma. Si falta la primera, estamos ante un conflicto de jurisdicción que puede no ser doctrinal. Si falta la segunda, puede existir controversia intensa dentro de una comunión todavía compartida. Si falta la tercera, la posición excluida puede desaparecer o sobrevivir solo como memoria textual sin constituir una rama institucional.

La comparación permite distinguir al menos cuatro resultados de una controversia. El primero es cierre relativo: una solución rival pierde capacidad

de reproducción y la frontera se estabiliza sin una institución alternativa duradera. El segundo es coordinación: una comunidad mantiene pluralidad interna bajo un repertorio compartido, como ocurre parcialmente con la recepción de varios evangelios. El tercero es desplazamiento: la presión política o jurídica mueve actores y redes sin resolver la disputa. El cuarto es ramificación: se forman sistemas de comunión paralelos capaces de reproducirse. Estos resultados no son fases necesarias; son tipos analíticos para comparar desenlaces.

La tipología corrige una debilidad del término «compresión». Si se entendiera siempre como reducción numérica de posiciones, sería inadecuado para casos en que la respuesta al conflicto consiste en organizar una pluralidad. La compresión debe definirse como reducción de indeterminación de frontera. Un sistema puede seguir admitiendo varias formulaciones o textos mientras establece con mayor claridad cómo se relacionan y cuáles son los límites de esa pluralidad. La coordinación del Evangelio

cuádruple es un buen ejemplo: no se reduce cuatro a uno, pero se vuelve normativo que esos cuatro ocupen juntos una posición privilegiada.

La ramificación añade otra corrección: puede disminuir la indeterminación dentro de cada rama y aumentar el número de comunidades mutuamente excluyentes. Así se explica la paradoja del siglo V sin describirla como fracaso puro de la ortodoxia ni como simple supervivencia de herejías. La definición puede ser muy exitosa en producir identidad y, simultáneamente, incapaz de producir unidad universal.

C.8 Explicaciones alternativas y límites causales

Una teoría histórica solo gana valor si se compara con explicaciones alternativas. La primera alternativa sería una historia puramente doctrinal: las definiciones cambian porque los teólogos descubren progresivamente formulaciones más exactas de una verdad transmitida. Esa perspectiva puede poseer legitimidad dentro de una teología confesional, pero

como explicación histórica no basta para dar cuenta de por qué una misma formulación obtiene alcance diferente según las redes, los concilios o la política imperial. El modelo no niega desarrollo doctrinal; muestra que su estabilización pública requiere mecanismos históricos adicionales.

La segunda alternativa sería una explicación puramente política: la ortodoxia sería lo que el grupo con más poder consigue imponer. Los cambios de patrocinio imperial y las derrotas de concilios anteriormente respaldados muestran que el poder importa. Pero también muestran que no es suficiente. Una fórmula patrocinada puede fracasar en recepción; una comunidad castigada puede sobrevivir; un emperador puede necesitar negociar con redes que no controla. Además, la densidad exegetica y teológica de las controversias no puede reducirse sin pérdida a intereses de sede. El poder explica capacidad de ejecución, no agota el contenido ni la adhesión.

La tercera alternativa sería una narrativa lineal de institucionalización: a medida que la Iglesia se or-

ganiza, la diversidad disminuye. Los casos refutan esa simplicidad. Una mayor densidad institucional puede multiplicar concilios rivales, producir sedes paralelas y sostener comunidades no reconciliadas. La institucionalización cambia la forma de la diversidad más que eliminarla. Desde este punto de vista, la transición fundamental entre los siglos I y V no es de diversidad a uniformidad, sino de diferencias relativamente móviles a diferencias cada vez más codificadas, comunicadas y, en algunos casos, territorializadas.

La cuarta alternativa sería interpretar cada controversia como singular e incomparable. Es cierto que Marción, el donatismo, Nicea y Calcedonia poseen contenidos y archivos diferentes. Sin embargo, renunciar a toda comparación impediría observar regularidades reales: expansión de instrumentos normativos bajo presión, importancia de la conectividad institucional, diferencia entre norma y ejecución, producción retrospectiva de categorías y aparición de nuevas preguntas tras grandes definiciones.

El modelo es útil precisamente si compara mecanismos sin convertir los casos en copias.

La explicación propuesta debe, por tanto, conservar modestia causal. No sostiene que la comprensión doctrinal sea la causa única de la formación de la ortodoxia. Sostiene que «formación de ortodoxia» puede analizarse productivamente como estabilización de fronteras a través de mecanismos observables y que esos mecanismos muestran patrones comparables. La ventaja es analítica: permite sustituir frases demasiado gruesas — «la Iglesia decidió», «el Imperio impuso», «la herejía fue derrotada» — por preguntas sobre quién decidió, mediante qué documento, con qué alcance, qué consecuencias y durante cuánto tiempo.

C.9 Formulación revisada del modelo

Después del contraste empírico, el Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva puede formularse de manera más precisa. Primera proposición: toda comunidad posee límites de admisibilidad, aunque esos límites puedan ser tácitos, locales y disputados.

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 279

Segunda: una controversia de alta saliencia aumenta la presión para explicitar o coordinar esos límites. Tercera: la estabilización depende de la combinación de mecanismos semánticos, textuales, institucionales, comunitarios y jurídicos, a los que debe añadirse una dimensión reproductiva de memoria, liturgia, educación y patronazgo. Cuarta: esos mecanismos pueden estar acoplados o desacoplados; una victoria en una dimensión no implica victoria en las demás.

Quinta proposición: la densidad institucional debe entenderse relacionalmente. Una red no necesita ser centralizada para transmitir y reproducir una frontera; tampoco una autoridad central garantiza obediencia uniforme. Sexta: la aplicación es reversible. Una definición puede cambiar de rango bajo nuevos emperadores, coaliciones o recepciones sin desaparecer de la memoria. Séptima: la compresión puede aumentar complejidad conceptual. Un espacio de admisibilidad más estrecho puede requerir vocabulario más fino, no más simple.

Octava proposición: la memoria retrospectiva sedimenta categorías y tiende a borrar la contingencia del conflicto. Este efecto debe medirse, no suponerse. Novena: una definición exitosa reconfigura las preguntas posteriores; la recursividad opera mediante precedentes, vocabularios e instituciones acumulados. Décima: cuando una frontera explícita coincide con ruptura de reconocimiento y capacidad reproductiva alternativa, puede producirse comprensión ramificada, es decir, varios sistemas institucionales de admisibilidad que compiten por la misma herencia.

Estas diez proposiciones constituyen una versión revisada, no una ley. El modelo queda debilitado si investigaciones más detalladas muestran que la intensidad de controversia no guarda relación con la producción de instrumentos normativos; si la conectividad institucional resulta irrelevante para la escala; si la coerción elimina regularmente alternativas sin depender de recursos locales; si las grandes etiquetas heresiológicas reflejan con transparencia or-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 281

ganizaciones homogéneas; o si los grandes cierres conciliares no reconfiguran preguntas posteriores. También debe abandonarse o simplificarse allí donde otro marco explique los mismos procesos con menos supuestos y mayor precisión.

En esta formulación, «compresión» no tiene valor moral. Puede describir una coordinación necesaria para que una comunidad conserve una identidad inteligible; puede describir exclusión; puede acompañar violencia o existir sin ella. La valoración teológica de una doctrina y la valoración ética de una práctica coercitiva requieren argumentos diferentes. Separar los planos evita que la historia convierta el éxito institucional en criterio de verdad o que la crítica del poder convierta automáticamente a toda posición excluida en antecedente de una libertad moderna.

C.10 Alcance de la contribución historiográfica

La contribución de esta obra no reside en haber descubierto que ortodoxia y herejía se construyen

históricamente en relación. Esa proposición posee una genealogía historiográfica extensa, desde la ruptura producida por Bauer hasta los estudios sobre discurso heresiológico, identidad, concilios y derecho. La investigación contemporánea insiste además en la necesidad de problematizar categorías como «gnosticismo», «arrianismo» o «nestorianismo» y de estudiar la producción documental de los concilios. Presentar esas intuiciones como novedad absoluta sería epistemológicamente indefendible.

El aporte propuesto reside en otra operación: reunir esas líneas en un modelo comparativo explícito de formación de fronteras, separar mecanismos que suelen aparecer fundidos bajo la palabra «ortodoxia», formular hipótesis susceptibles de recibir apoyo o corrección y seguir la misma matriz desde comunidades preimperiales hasta el cristianismo imperial. La noción de recursividad permite además describir por qué una definición puede ser simultáneamente cierre y condición de la controversia siguiente. La noción de ramificación explica por qué una delim-

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 283

itación muy precisa puede producir pluralización institucional en lugar de uniformidad.

Esta propuesta debe seguir siendo contrastada fuera del corpus elegido. El pelagianismo, el priscilianismo, las controversias origenistas, el iconoclasmo o los conflictos medievales permitirían comprobar si los mecanismos se mantienen cuando cambian la cronología, el tipo de archivo y la relación con el Estado. La publicación reciente de un Companion dedicado a la herejía cristiana confirma, al menos, que la investigación actual sigue concentrada en problemas de definición, discurso, evidencia y construcción de categorías, no en un retorno sencillo al modelo de sectas desviadas frente a una ortodoxia inmóvil (Flower 2025). El modelo aquí formulado debe situarse dentro de ese debate, no por encima de él.

La cautela sobre el propio lenguaje teórico es igualmente parte del resultado. Los modelos ordenan archivos fragmentarios; por eso pueden convertir sus metáforas en narrativas inevitables. Reinhartz

ha recordado para la historiografía de los orígenes cristianos que las teorías y metáforas utilizadas por los historiadores están condicionadas por sus propios contextos intelectuales (Reinhartz 2026). «Compresión» y «ramificación» no son excepciones. Deben seguir funcionando como preguntas dirigidas a la evidencia y no como sustitutos de la evidencia.

C.11 Balance final

Al comienzo del libro se plantearon dos imágenes insuficientes: una ortodoxia originaria completa frente a desviaciones posteriores y una pluralidad originaria destruida por una institución que habría impuesto arbitrariamente una única versión del cristianismo. La evidencia examinada obliga a abandonar ambas. Las comunidades cristianas poseyeron desde muy temprano criterios de verdad, práctica y pertenencia, pero esos criterios no tuvieron siempre la misma escala, precisión ni capacidad de ejecución. La diversidad no fue ausencia de

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 285

límites. La ortodoxia posterior no fue mera repetición sin cambio de un sistema ya cerrado.

Entre los siglos II y V aumentó la capacidad de hacer explícitas, transportar y ejecutar fronteras. Regla de fe, canon, sucesión, sínodo, credo, concilio, anatema, legislación, archivo y liturgia no aparecen como piezas de un plan único. Surgen en tiempos diferentes y se acumulan. Su alineación produce una densidad institucional desconocida para las primeras generaciones. Pero esa densidad no elimina la contingencia. Los mismos instrumentos pueden emplearse por coaliciones rivales; las decisiones pueden ser reversibles; el Estado puede cambiar de política; las comunidades pueden conservar memorias incompatibles.

De allí la tesis final. Las herejías no fueron un conjunto de accidentes periféricos en una historia doctrinal que habría podido desarrollarse de igual modo sin ellas. Las controversias fueron situaciones de presión que obligaron a comunidades cristianas a decidir qué textos, vocabularios, autoridades y prác-

ticas podían reconocerse conjuntamente. En ese sentido histórico preciso, fueron constitutivas de la forma que adquirió la ortodoxia. No porque el adversario produjera por sí solo la doctrina del vencedor, sino porque el conflicto transformó convicciones en fronteras explícitas y obligó a dotar esas fronteras de instituciones.

A la vez, la ortodoxia no debe imaginarse como el punto final de una reducción continua de diversidad. Al terminar el siglo V existe más precisión doctrinal y, en varias regiones, más separación institucional. La definición puede producir orden dentro de una comunión y distancia entre comuniones. La historia de la Iglesia antigua es, por ello, una historia de unidad buscada y pluralidad reorganizada. La victoria doctrinal es siempre una afirmación situada: puede significar triunfo en un concilio, reconocimiento imperial, recepción litúrgica, supervivencia textual o control de una sede, y esas dimensiones no coinciden necesariamente.

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 287

El resultado más general es metodológico. Para comprender una herejía no basta con resumir lo que un manual atribuye a sus partidarios ni con invertir el juicio moral del heresiólogo. Es necesario reconstruir el conflicto, identificar quién produce la etiqueta, distinguir autodescripción de acusación, medir qué institución puede aplicar una decisión, seguir su recepción y observar cómo la memoria posterior reorganiza el acontecimiento. Solo entonces la herejía deja de ser una lista y se convierte en problema histórico.

La Iglesia que emerge de este proceso no es una entidad sin identidad hasta que el poder la inventa, ni una institución que atraviesa cuatro siglos sin transformarse. Es una comunidad de comunidades que construye progresivamente procedimientos para decidir sobre desacuerdos que considera capaces de romper la comunión. Cada decisión conserva huellas de conflictos anteriores y modifica las condiciones del siguiente. Esa acumulación —doctrinal, textual, institucional, jurídica y memorial— es la

razón por la que la ortodoxia del siglo V no puede proyectarse intacta sobre el siglo I y, al mismo tiempo, tampoco puede comprenderse sin las tradiciones que afirma continuar.

Herejía y ortodoxia son, finalmente, categorías relacionales dentro de una historia de autoridad. Estudiarlas exige preguntar no solo qué se creyó, sino cómo una creencia llegó a funcionar como norma; no solo quién fue condenado, sino qué tecnologías hicieron efectiva la condena; no solo qué definición triunfó, sino qué nuevas preguntas y comunidades produjo. La historia del cristianismo temprano no se escribió a pesar de sus conflictos. En una medida sustancial y documentable, se escribió a través de ellos.

APÉNDICE A

CRONOLOGÍA ANALÍTICA

La cronología resume hitos utilizados en el argumento. Las fechas aproximadas se marcan con «c.» y no pretenden resolver debates de datación que permanecen abiertos.

c. 30 — Muerte de Jesús y formación de los primeros grupos de seguidores en Judea y Galilea. La fecha exacta permanece discutida dentro de un margen estrecho.

c. 40–60 — Misiones paulinas y controversias sobre incorporación de gentiles, circuncisión, mesa, autoridad y disciplina.

70 — Destrucción del Templo de Jerusalén por las fuerzas romanas; recon-

figuración de instituciones judías y de grupos vinculados a Jesús.

c. 90–120 — Composición o forma temprana de textos como la *Didaché* y *Primera Clemente* dentro de cronologías discutidas; evidencia de disciplina, ministerios y autoridad en transición.

c. 110–120 — Cartas de Ignacio de Antioquía según dataciones convencionales; defensa fuerte de la estructura episcopal en las iglesias destinatarias.

c. 140–160 — Actividad de Marción y consolidación de su red; la tradición sitúa su ruptura con la iglesia romana en torno a 144, fecha que debe usarse con cautela.

c. 150–180 — Circulación de apologistas y maestros; expansión de debates sobre

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 291

Escritura, creación, revelación y autoridad.

c. 170–200 — Nueva Profecía asociada a Montano, Prisca y Maximila; cronología inicial discutida entre las fuentes antiguas.

c. 180 — Ireneo de Lyon compone *Contra las herejías* en varias etapas; articulación de regla de fe, sucesión y Evangelio cuádruple.

c. 200 — Tertuliano desarrolla argumentos sobre prescripción, apostolicidad y disciplina; su propia trayectoria complica la oposición simple entre «católico» y «montanista».

249–251 — Reinado de Decio. El edicto sacrificial de 250 genera documentación

de libelli y una crisis cristiana sobre los lapsi.

251 — Elección de Cornelio en Roma y oposición de Novaciano; disputa sobre reconciliación y autoridad episcopal.

255-256 — Controversia entre Cipriano y Esteban de Roma sobre el bautismo administrado fuera de la comunión reconocida.

257-258 — Persecución bajo Valeriano; muerte de Cipriano en 258.

303-311 — Gran persecución iniciada bajo Diocleciano y sus colegas; problemas sobre traditores y legitimidad que alimentarán el conflicto africano.

311-314 — Formación del conflicto donatista; intervención de Constantino,

procedimientos romanos y Concilio de Arlés (314).

312 — Victoria de Constantino en el Puente Milvio; comienzo de una nueva relación entre patronazgo imperial y comunidades cristianas.

313 — Acuerdo imperial asociado convencionalmente al «Edicto de Milán»; restauración de bienes y tolerancia religiosa.

c. 318–324 — Controversia entre Arrio y Alejandro de Alejandría; sínodos y cartas extienden el conflicto más allá de Egipto.

325 — Concilio de Nicea. Credo, homousios y anatemas; la recepción posterior demuestra que la definición no produjo cierre inmediato.

328 — Atanasio sucede a Alejandro como obispo de Alejandría.

335 — Sínodo de Tiro y primer exilio de Atanasio; ejemplo de reversibilidad de alianzas después de Nicea.

341 — Concilio de Antioquía y producción de fórmulas dentro de la controversia postnicena.

359 — Concilios de Rímini y Seleucia; punto culminante de intentos de coordinación bajo Constancio II.

361 — Muerte de Constancio II; nueva reconfiguración de exilios y coaliciones episcopales.

362 — Sínodo de Alejandría asociado con Atanasio; esfuerzos por coordinar vocabularios de ousia e hypostasis.

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO

295

370s — Actividad de Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa en la formación de una gramática pronicena más estable.

380 — Edicto Cunctos populos de Teodosio I; elevación de una forma nicena de cristianismo a referencia jurídica imperial.

381 — Concilio de Constantinopla; consolidación posterior del marco niceno-constantinopolitano.

428 — Nestorio es nombrado obispo de Constantinopla; comienza la fase inmediata de la controversia sobre Theotokos y el sujeto cristológico.

430 — Intercambio de cartas, sínodos y condenas entre las coaliciones de Cirilo y Nestorio; crecimiento suprarregional del conflicto.

431 — Concilio de Éfeso; apertura por Cirilo antes de la llegada de la delegación antioquena y existencia de asambleas rivales.

433 — Fórmula de Reunión entre Cirilo y Juan de Antioquía; compromiso que no elimina todas las diferencias interpretativas.

444 — Muerte de Cirilo de Alejandría; Dioscoro lo sucede.

448 — Sínodo de Constantinopla contra Eutiques bajo Flaviano.

449 — Segundo concilio de Éfeso, posteriormente estigmatizado en la tradición calcedoniana como «Latrocinio».

450 — Muerte de Teodosio II; ascenso de Marciano y nuevo alineamiento imperial.

451 — Concilio de Calcedonia; definición cristológica, recepción del Tomo de León, deposición de Dioscoro y canon 28.

457 — Crisis alejandrina tras la muerte de Marciano; asesinato de Proterio y consolidación de alternativas episcopales en Egipto.

475-476 — Breve reinado de Basilisco y política favorable a opositores de Calcedonia; reversión tras el retorno de Zenón.

482 — Henotikon de Zenón: intento imperial de coordinación mediante una fórmula que evita convertir Calcedonia en centro explícito del acuerdo.

484 — Ruptura entre Roma y Constantinopla conocida como cisma acaciano; el

intento de compromiso genera una nueva frontera de comunión.

486 — Sínodo de Beth Lapat en el ámbito de la Iglesia del Oriente, importante para su trayectoria institucional; no debe tratarse como simple «recepción de Nestorio».

APÉNDICE B

GLOSARIO HISTÓRICO Y TEOLÓGICO

Las definiciones siguientes son instrumentales para esta obra. Cuando un término posee uso confesional, antiguo y moderno, se indica el nivel relevante para evitar que una traducción o etiqueta posterior funcione como descripción automática del pasado.

Anatema: Fórmula de exclusión doctrinal o eclesial. Su fuerza histórica depende de quién la pronuncia, cómo se recibe y qué consecuencias institucionales se asocian a ella.

Canon: Regla o norma. En contexto textual puede referirse al conjunto de escritos recibidos como Escritura; en contexto conciliar, a decisiones normativas. La formación del canon neotestamentario fue gradual.

Comunión: Relación de reconocimiento eclesial que puede expresarse en la eucaristía, re-

conocimiento de obispos, cartas y recepción de clérigos. En este libro es un indicador central de frontera efectiva.

Concilio / sínodo: Asamblea de obispos u otros actores eclesiales. El término «ecuménico» es en parte una categoría de recepción posterior: no toda reunión que buscó alcance universal fue reconocida de ese modo por todas las comunidades.

Compresión doctrinal: Reducción, precisión o reordenamiento de la indeterminación sobre qué formulaciones pueden reconocerse conjuntamente dentro de una red eclesial. No implica necesariamente simplificación ni violencia.

Compresión ramificada: Resultado en el que una frontera explícita, una ruptura persistente de reconocimiento y una capacidad reproductiva alternativa producen sistemas de comunión paralelos.

Donatismo: Nombre convencional para las iglesias norteafricanas que se opusieron a la sucesión de Ceciliano y desarrollaron una larga tradición ecle-

sial propia. La categoría abarca una historia más compleja que una sola proposición doctrinal.

Dyophysita: Descriptor de cristologías que afirman dos naturalezas en Cristo; su uso debe distinguir formulaciones concretas y no convertirlo automáticamente en sinónimo de «nestoriano».

Ejecutabilidad: Capacidad práctica de convertir una norma en consecuencias: deposición, exclusión de una sede, prohibición de reunión, exilio, control de bienes u otras medidas.

Haíresis: Término griego con historia semántica amplia, originalmente relacionado con elección, escuela o facción. Su sentido cristiano de herejía excluyente se desarrolló históricamente.

Herejización: Proceso de individuación, agregación, normativización y sedimentación por el cual una diferencia llega a funcionar como identidad herética estable.

Heresiología: Literatura y práctica de catalogar, describir y refutar doctrinas o grupos considerados

heréticos. Es fuente indispensable y, al mismo tiempo, evidencia interesada que exige crítica de género.

Homoiano: Etiqueta para posiciones del siglo IV que prefirieron describir al Hijo como «semejante» al Padre según las Escrituras, evitando en determinados contextos el lenguaje de ousia.

Homoiousios: «De sustancia semejante». Término asociado con determinadas coaliciones del siglo IV; no debe confundirse con homoousios.

Homoousios: «De la misma sustancia» o «consustancial». Incorporado al credo de Nicea de 325 para describir la relación del Hijo con el Padre; su recepción semántica fue disputada.

Hypostasis: Término griego cuya relación con ousia varió durante el siglo IV. En la gramática pronicena posterior llegó a emplearse para distinguir las tres hipóstasis dentro de una única ousia divina.

Lapsi: Cristianos considerados caídos por haber cedido durante una persecución, especialmente en la crisis deciana. La categoría incluía conductas distin-

tas y generó controversia sobre penitencia y reconciliación.

Libellus / libelli: Certificado asociado con el cumplimiento de los requisitos sacrificiales bajo Decio. La evidencia papirológica ayuda a distinguir el decreto imperial de narrativas cristianas posteriores.

Maniqueísmo: Religión fundada por Mani en el siglo III, con literatura, organización y autoconciencia propias. Escritores cristianos e imperiales la clasificaron como herejía, pero no debe reducirse a una simple variante interna cristiana.

Miafisita: Término moderno usado con frecuencia para describir tradiciones orientales no calcedonianas que insisten en la unidad de la naturaleza encarnada del Verbo. Busca evitar implicaciones polémicas de «monofisita», aunque debe explicitarse su carácter historiográfico.

Monofisita: Etiqueta polémica e historiográfica aplicada a posiciones que serían entendidas como afirmación de una sola naturaleza en Cristo. Su uso

indiscriminado para las Iglesias orientales no calcedonianas es problemático.

Nueva Profecía: Movimiento profético asociado con Montano, Prisca y Maximila, posteriormente denominado «montanismo». Las fuentes hostiles y la diversidad de prácticas aconsejan evitar reconstrucciones demasiado unitarias.

Ousia: Término griego relacionado con esencia o sustancia. Su uso técnico en las controversias trinitarias no fue estable desde el comienzo.

Ortodoxia: En sentido confesional, doctrina considerada verdadera; en el análisis histórico de este libro, sistema de límites de admisibilidad reconocido por comunidades concretas. Los dos niveles no deben confundirse.

Prosopon: Término griego con sentidos de rostro, persona o presentación; adquiere funciones técnicas en debates cristológicos y no debe traducirse de forma mecánica sin contexto.

Regula fidei: «Regla de fe». Resúmenes o patrones de enseñanza usados por autores como Ire-

neo y Tertuliano para expresar continuidad apostólica y criterio de interpretación.

Sucesión apostólica: Argumento que vincula la legitimidad presente de ministros o sedes con una continuidad desde los apóstoles. Su forma y función se desarrollaron históricamente.

Theotokos: «Madre de Dios» o, de forma más literal, «la que dio a luz a Dios». Título de María que se convirtió en foco de la controversia asociada con Nestorio porque condensaba una afirmación sobre la unidad del sujeto cristológico.

Traditores: Nombre aplicado en el conflicto africano a quienes habrían entregado Escrituras u objetos sagrados durante la persecución. Las acusaciones concretas deben evaluarse críticamente.

APÉNDICE C

MATRIZ COMPARATIVA DE CONTRO- VERSIAS

La matriz no asigna puntajes numéricos. Resume comparativamente las variables observadas para impedir que diferencias cualitativas sean convertidas en una precisión estadística inexistente.

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 307

Caso	Presión definicional	Densidad institucional	Coerción secular	Resultado principal
Cristianismos del s. I-inicios II	Alta en conflictos concretos; baja universalización	Redes epistolares y autoridades plurales	Nula coerción cristiana estatal	Límites locales translocales pluralidad coordinada modo designa Aceleración delimitación textual y doctr no creación instantánea canon Fuerte homogeneiza
Marción y respuesta proto- ortodoxa	Alta: Dios, Escritura, continuidad	Redes urbanas, maestros, obispos	Nula	retrospectiv necesidad d desagregar categorías
Tradiciones llamadas gnósticas	Variable y difícil de agregar	Heterogénea; evidencia desigual	Nula en fase temprana	retrospectiv necesidad d desagregar categorías
Nueva Profecía	Alta en	Redes proféticas	Baja o	Fronteras

Caso	Presión definicional	Densidad institucional	Coerción secular	Resultado principal
	profecía, disciplina y autoridad	y episcopales	posterior	regionalmente variables; no reducible a «carisma vs institución» Definiciones disciplinares; autoridad y sacramento se vuelven inseparables
Lapsi / Novaciano / rebautismo	Muy alta por sacramentos y pertenencia	Sínodos y correspondencia episcopal densos	Todavía limitada antes de Constantino	Persistencia pese a coerción; institucionalización de una alternativa
Donatismo	Alta: Iglesia, sacramento, legitimidad	Dos redes episcopales competidoras	Alta y cambiante	
Controversia nicena	Muy alta y suprarregional	Concilios, sedes, credos, patronazgo	Alta pero reversible	Compresión semántica escalonada;

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 309

Caso	Presión definicional	Densidad institucional	Coerción secular	Resultado principal
		imperial		complejidad creciente; recursividad fu
Éfeso 431-Calcedonia 451	Máxima: cristología, sedes, procedimiento	Concilios y coaliciones de alta densidad	Alta y reversible	Definición sucesivas, conciliación reversiones etiquetas retrospectiv fuertes
Poscalcedonianos	Alta y vinculada a recepción de 451	Redes rivales con clero, monasterios y liturgia	Alta pero insuficiente	Compresión ramificada precisión inter pluralizació institucion

Evaluación transversal de las hipótesis

Hipótesis	Resultado	Reformulación final
H1 Presión definicional	Apoyo fuerte	La alta saliencia produce instrumentos explícitos de delimitación o coordinación, no necesariamente acuerdo.
H2 Densidad institucional	Apoyo condicionado	Debe entenderse como conectividad y capacidad reproductiva; puede estabilizar tanto ortodoxia imperial como oposición.
H3 Coerción y persistencia	Apoyo fuerte	La coerción eleva ejecutabilidad y costos, pero no garantiza extinción; puede territorializar o reforzar identidad.
H4 Homogeneización con variación retrospectiva	Apoyo fuerte por caso	Especialmente visible en gnosticismo, arrianismo y nestorianismo; menos aplicable como tesis total a Marción o maniqueísmo.
H5 Recursividad	Apoyo fuerte	Las definiciones reconfiguran

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 311

Hipótesis	Resultado	Reformulación final
	en grandes definiciones	vocabularios, precedentes y nuevas preguntas; no implica controversia infinita para toda regla local.

La comparación apoya el núcleo del modelo, pero no su versión más simple. Los casos obligan a introducir coordinación sin eliminación, densidad relacional, reversibilidad, desacoplamiento entre capas, complejidad conceptual creciente y ramificación. Estas modificaciones son parte del resultado y no excepciones añadidas para proteger la hipótesis.

APÉNDICE D

MAPA ANALÍTICO DE REGIONES Y SEDES

Este apéndice funciona como mapa analítico, no como cartografía a escala. Su propósito es situar los nodos geográficos que intervienen en la transmisión de controversias y mostrar qué función cumplen en el argumento. Las fronteras políticas, lingüísticas y eclesiales cambiaron durante los siglos estudiados y no deben proyectarse como divisiones fijas.

Roma e Italia. Centro de redes epistolares y episcopales; controversias sobre Marción, Novaciano, reconciliación y recepción de concilios. Su autoridad crece, pero no funciona como único centro decisorio durante todo el período.

Cartago y África del Norte. Laboratorio de disciplina, martirio, episcopado y sacramentos con Cipriano; después, escenario central del conflicto

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 313

donatista y de la relación entre coerción e identidad local.

Alejandro y Egipto. Sede decisiva en controversias de Arrio, Atanasio, Cirilo y Dioscoro. Tras Calcedonia, Egipto muestra de forma especialmente clara la formación de redes rivales y ramificación institucional.

Antioquía y Siria. Nudo de tradiciones exegéticas, redes episcopales y vocabularios cristológicos diversos. Fundamental para comprender la coalición de Juan de Antioquía, la Fórmula de Reunión y recepciones poscalcedonianas.

Constantinopla. Capital imperial y sede cuya importancia política amplifica controversias de Nestorio, Flaviano, Eutiques y Acacio; lugar donde jurisdicción y doctrina se vuelven inseparables.

Asia Menor. Región clave para la Nueva Profecía, circulación de textos, sedes episcopales y concilios; Nicaea y Éfeso se encuentran dentro de este espacio de alta conectividad imperial.

Capadocia. Entorno de Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa; decisivo en la estabilización de vocabulario trinitario pro-niceno.

Palestina. Espacio de monasterios, sedes y recepciones divergentes de Calcedonia; muestra la importancia de redes ascéticas y locales fuera de los grandes centros imperiales.

Mesopotamia y Persia. Ámbito indispensable para seguir la Iglesia del Oriente. La frontera política romano-persa condiciona trayectorias institucionales y obliga a no proyectar sin mediación categorías romanas como «nestorianismo».

Ejes de circulación. El Mediterráneo oriental conecta Alejandría, Antioquía, Asia Menor y Constantinopla mediante rutas marítimas y terrestres asociadas a administración, comercio y movimiento episcopal. Roma y Cartago forman otro eje decisivo en el occidente latino. Exilio, viaje conciliar y traslado de cartas convierten la geografía en mecanismo causal: una fórmula no se expande por abstracción,

HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 315

sino porque actores y documentos se desplazan por redes concretas.

Fronteras imperiales. La frontera romano-persa modifica la capacidad del emperador romano para ejecutar decisiones y ofrece contextos diferentes para comunidades cristianas orientales. Esta asimetría es especialmente importante al evaluar la recepción de las controversias cristológicas. La categoría «Iglesia imperial» describe una relación con el poder romano que no puede trasladarse sin ajuste al ámbito persa.

APÉNDICE E

PROTOCOLO DE LECTURA DE FUENTES Y AUDITORÍA DE AFIRMACIONES

El siguiente protocolo resume los controles aplicados a la obra y establece un estándar para futuras ampliaciones. Su función es impedir que la teoría, la tradición confesional o la memoria polémica sustituyan la crítica de fuentes.

1. Identificación del tipo de fuente. Distinguir texto doctrinal, carta, heresiología, historia eclesiástica, acta conciliar, ley, papiro, inscripción o reconstrucción moderna. El género determina qué inferencias son legítimas.

2. Proximidad y transmisión. Registrar distancia temporal y geográfica entre el testimonio y el hecho. Separar fecha del acontecimiento, fecha de redacción y fecha de los manuscritos conservados cuando sea relevante.

3. Dependencia documental. No contar como corroboración independiente dos testimonios que dependen de una misma cadena. Las historias eclesiásticas pueden conservar documentos más antiguos, pero deben analizarse como compilaciones.

4. Autodescripción y atribución. Distinguir lo que un actor afirma de sí mismo de lo que un adversario le atribuye. Cuando solo se conserva la acusación, formular la conclusión con el grado de certeza correspondiente.

5. Etiqueta y grupo. No inferir una organización homogénea a partir de un nombre heresiológico. Buscar evidencia de membresía, líderes, prácticas, textos y reconocimiento mutuo antes de tratar la etiqueta como identidad colectiva.

6. Norma y ejecución. Separar promulgación de aplicación. Una ley, canon o anatema demuestra una norma; su eficacia requiere evidencia adicional sobre exilios, bienes, sedes, reuniones, litigios o persistencia comunitaria.

7. Decisión y recepción. Un concilio produce documentos y decisiones en una fecha concreta; su autoridad histórica se construye mediante recepción posterior. No usar el estatus ecuménico posterior como dato automático del momento de celebración.

8. Causalidad proporcional. Evitar causas únicas cuando la evidencia muestra interacción entre teología, exégesis, jurisdicción, redes, patronazgo y política. Usar «contribuyó», «aceleró», «hizo posible» o «reconfiguró» cuando «causó» exceda la prueba.

9. Ausencia de evidencia. No convertir silencio documental en prueba de inexistencia ni en prueba de censura. La pérdida puede deberse a desuso, accidente, selección de copistas, cambio lingüístico o destrucción deliberada; esta última requiere evidencia positiva.

10. Control cronológico. Evitar atribuir a un actor categorías, credos o terminología estabilizados después. Toda referencia retrospectiva debe marcarse como tal.

11. Control terminológico. Definir los usos de «gnosticismo», «arrianismo», «nestorianismo», «monofisismo» y otros rótulos problemáticos. Preferir descripciones de actores y fórmulas concretas cuando la etiqueta agregue más de lo que explica.

12. Contraste del modelo. Aplicar el Modelo de Compresión Doctrinal Recursiva solo después de reconstruir el caso. Registrar evidencia que no encaja, resultados reversibles, coordinación sin exclusión y casos donde la categoría de herejía no sea adecuada.

Resultado de auditoría. La versión final distingue sistemáticamente entre categorías emic y etic, evita identificar norma legal con cumplimiento, trata las actas conciliares como dossiers producidos y transmitidos, limita el uso de etiquetas retrospectivas y presenta el modelo como propuesta revisable. La bibliografía contemporánea se ha reforzado con trabajos recientes sobre teoría de la herejía, heresiología, Nicea, fuentes conciliares y taxonomías cristológicas. Las afirmaciones de originalidad se

mantienen deliberadamente acotadas: la contribución se atribuye a la articulación comparativa del modelo y no a la prioridad absoluta de sus componentes historiográficos.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias (ediciones y traducciones)

Atanasio de Alejandría, *La encarnación del Verbo*, introducción, traducción y notas de F. Guerrero Martínez y J. C. Fernández Sahelices, Madrid, Ciudad Nueva, 1989 (Biblioteca de Patrística, 6).

Cirilo de Alejandría, *Select Letters*, ed. y trad. Lionel R. Wickham, Oxford, Clarendon Press, 1983 (Oxford Early Christian Texts).

Ehrman, Bart D. (ed. y trad.), *The Apostolic Fathers*, 2 vols., Cambridge (Mass.), Harvard University Press, Loeb Classical Library, 2003.

Epifanio de Salamina, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, trad. Frank Williams, 2 vols., Leiden, Brill, 1987–1994.

Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, ed. bilingüe de Argimiro Velasco-Delgado, Madrid, BAC, 1973.

Hipólito de Roma, *Refutatio omnium haeresium*, ed. Miroslav Marcovich, Berlín, De Gruyter, 1986 (*Patristische Texte und Studien*, 25).

Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*, ed. Adelin Rousseau y Louis Doutreleau, Sources Chrétiennes, Paris, Cerf, 1965–1982.

Justin Martyr, *Apologies*, ed. y trad. Denis Minns y Paul Parvis, Oxford, Oxford

University Press, Oxford Early Christian Texts, 2009.

Pharr, Clyde (trad.), The Theodosian Code and Novels, and the Sirmondian Constitutions, Princeton University Press, 1952.

Price, Richard y Michael Gaddis (trad.), The Acts of the Council of Chalcedon, 3 vols., Liverpool University Press, 2005.

Price, Richard y Thomas Graumann (trad.), The Council of Ephesus of 431: Documents and Proceedings, Liverpool University Press, 2020.

Robinson, James M. (ed.), The Nag Hammadi Library in English, 3ª ed., Leiden, Brill, 1988.

Sócrates Escolástico, Sozomeno y Teodoreto de Ciro, *Historias eclesiásticas*, en *A Select Library of Nicene and Post—Nicene Fathers*, 2ª serie, vols. 2–3, Grand Rapids, Eerdmans.

Tanner, Norman P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1, Washington, Georgetown University Press, 1990.

Tertuliano, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, ed. R. F. Refoulé, *Sources Chrétiennes* 46, Paris, Cerf, 1957.

Tertullian, *Adversus Marcionem*, ed. y trad. Ernest Evans, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, Oxford Early Christian Texts, 1972.

Cyprianus, *Opera* I: *Ad Quirinum*; *Ad Fortunatum*; *De lapsis*; *De ecclesiae*

catholicae unitate, eds. R. Weber y M. Bévenot, *Corpus Christianorum Series Latina* 3, Turnhout, Brepols, 1972.

Cyprian of Carthage, *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, trad. y notas G. W. Clarke, 4 vols., *Ancient Christian Writers* 43, 44, 46 y 47, New York, Newman Press, 1984–1989.

Novatianus, *Opera quae supersunt*, ed. G. F. Diercks, *Corpus Christianorum Series Latina* 4, Turnhout, Brepols, 1972.

Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*, trad. Averil Cameron y Stuart G. Hall, Oxford, Clarendon Press, 1999.

Athanasius of Alexandria, *Select Works and Letters*, ed. Archibald Robertson, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene*

Fathers, 2^a serie, vol. 4, Grand Rapids, Eerdmans.

Flower, Richard (trad.), Imperial Invectives against Constantius II: Athanasius of Alexandria, History of the Arians; Hilary of Poitiers, Against Constantius; Lucifer of Cagliari, The Necessity of Dying for the Son of God, Liverpool, Liverpool University Press, 2016.

Nestorius, The Bazaar of Heracleides, trad. G. R. Driver y Leonard Hodgson, Oxford, Clarendon Press, 1925.

Evagrius Scholasticus, The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus, trad. Michael Whitby, Liverpool, Liverpool University Press, 2000.

Estudios contemporáneos

Ayres, Lewis, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth—Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, 2004.

Barnes, Timothy D., *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, 1993.

Bauer, Walter, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1971.

Becker, Adam H. y Annette Yoshiko Reed (eds.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.

Bird, Michael F. y Scott D. Harrower (eds.), *The Cambridge Companion to the*

Apostolic Fathers, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

Black, Matthew, *The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament*, Thomas Nelson & Sons, London 1961.

Boyarin, Daniel, *Border Lines: The Partition of Judaeo—Christianity*, University of Pennsylvania Press, 2004.

Brakke, David, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Harvard University Press, 2010.

Brown, Peter, *Por el ojo de una aguja. La riqueza y la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350–550 d. C.)*, trad. Agustín Luengo, Barcelona, El Acantilado, 2016.

**HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA
DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 329**

Brown, Peter, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber & Faber, 1972.

Brown, Peter, *The World of Late Antiquity, AD 150–750*, Londres, Norton, 1989.

Castellanos, Santiago, *El final de Roma (ca. 445–480)*, Madrid, Marcial Pons, 2013.

Chadwick, Henry, *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

Chadwick, Henry, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, 2001.

Coogan, Jeremiah y Jacob A. Rodriguez, “Ordering Gospel Textuality in the Sec-

ond Century”, *The Journal of Theological Studies* 74/1 (2023), pp. 57–102.

Drake, H. A., *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000.

Edsall, Benjamin, “The Reception of Paul, Peter, and James in the Apostolic Fathers”, en Michael F. Bird y Scott D. Harrower (eds.), *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, pp. 119–134.

Ehrman, Bart D., *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford University Press, 2003.

**HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA
DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 331**

Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York 1987.

Ferreiro, Alberto, Prisciliano de Ávila. *Historia de una herejía*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999.

Flower, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2025.

Forness, Philip Michael, “The Anonymous Source for Marcion’s Gospel in British Library Add. 17215: An Identification and Analysis”, *New Testament Studies* 67/4 (2021), pp. 541–559.

Fredriksen, Paula, *Ancient Christianities: The First Five Hundred Years*, Princeton, Princeton University Press, 2024.

Frend, W. H. C., *The Donatist Church*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Frend, W. H. C., *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge University Press, 1972.

Gallagher, Edmon L. y John D. Meade, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity: Texts and Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

Gray, Patrick T. R., *The Defense of Chalcedon in the East (451–553)*, Leiden, Brill, 1979.

Grillmeier, Alois, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Londres, Mowbrays, 1975.

Gwynn, David M., *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the "Arian Controversy"*, Oxford University Press, 2007.

Hanson, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381*, Edimburgo, T&T Clark, 1988.

Heather, Peter, *La caída del imperio romano*, trad. Tomás Fernández y Beatriz Eguibar, Barcelona, Crítica, 2011.

Iricinschi, Eduard y Holger M. Zellentin (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

Jones, A. H. M., *Constantine and the Conversion of Europe*, Londres, Collier Books, 1998.

Jorgensen, David W., "Approaches to Orthodoxy and Heresy in the Study of Early Christianity", *Religion Compass* 11 (2017), e12227.

Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, 5^a ed., Londres, A. & C. Black, 1977.

Kim, Young Richard (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

King, Karen L., "Factions, Variety, Diversity, Multiplicity: Representing Early Christian Differences for the 21st Century", *Method & Theory in the Study of Religion* 23 (2011), pp. 216–237.

King, Karen L., *What Is Gnosticism?*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

Le Boulluec, Alain, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, 2 vols., Paris, Études Augustiniennes, 1985.

Le Boulluec, Alain, *The Notion of Heresy in Greek Literature in the Second and Third Centuries*, ed. David Lincicum y Nicholas Moore, trad. A. K. M. Adam et al., Oxford, Oxford University Press, 2022.

Leppin, Hartmut, *The Early Christians: From the Beginnings to Constantine*, trad. Kathrin Luddecke, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.

Lieu, Samuel N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 2^a ed., Tübingen, Mohr Siebeck, 1992.

Lieu, Judith M., *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Lim, Richard, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1995.

Linjamaa, Paul, *The Nag Hammadi Codices and their Ancient Readers: Exploring Textual Materiality and Reading Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2024.

Lössl, Josef, “A Clash Between Paideia and Pneuma? Ecstatic Women Prophets and Theological Education in the Second-Century Church”, *Studies in Church History* 57 (2021), pp. 32–53.

Lyman, J. Rebecca, *Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origen, Eusebius, and Athanasius*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Markus, R. A., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, 1990.

Marrou, Henri, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, E. de Boccard, 1938.

Marrou, Henri, *¿Decadencia romana o Antigüedad tardía? Siglos III—VI*, Madrid, Rialp, 1980.

McGuckin, John A., *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy. Its History, Theology and Texts*, Leiden, Brill, 1994.

McKechnie, Paul, *Christianizing Asia Minor: Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

Metzger, Bruce M., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

Meyer, Marvin W. (comp.), *The Ancient Mysteries: A Sourcebook*, HarperCollins, San Francisco 1987.

Meyer, Marvin y Richard Smith (comp.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, HarperCollins, San Francisco, 1994.

Pagels, Elaine, *The Gnostic Gospels*, Nueva York, Random House, 1979.

Paget, James Carleton y Judith Lieu (eds.), *Christianity in the Second Century: Themes and Developments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

Paget, James Carleton, “Jewish Christianity in Antiquity: Meaningless Category or Heuristic Irritant?”, en Ellie Gebarowski-Shafer, Ashley Null y Alec Ryrie (eds.), *Contesting Orthodoxies in the History of Christianity: Essays in Honour of Diarmaid MacCulloch*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2021, pp. 7–24.

Reinhartz, Adele, *Theories, Models, and Metaphors in the Historiography of Christian Origins*, Cambridge, Cambridge University Press, 2026 (Elements in Historical Theory and Practice).

Roth, Dieter T., *The Text of Marcion's Gospel*, Leiden, Brill, 2015.

Rousseau, Philip (ed.), *A Companion to Late Antiquity*, Londres, Blackwell Publishing, 2009.

Runesson, Anders, "What Does It Mean to Read New Testament Texts 'within Judaism'?", *New Testament Studies* 69/3 (2023), pp. 299–312.

Shaw, Brent D., *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge University Press, 2011.

Shepardson, Christine y Paula Fredriksen, "Jews and Christians in Pagan Antiquity: From the First through the Third Centuries", en Bruce W. Longenecker y David E. Wilhite (eds.), *The Cambridge*

**HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA
DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 341**

History of Ancient Christianity, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, pp. 199–227.

Simonetti, Manlio, La crisi ariana nel IV secolo, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1975.

Smith, Morton, Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1973.

Smith, Geoffrey S., Guilt by Association: Heresy Catalogues in Early Christianity, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Tabbernee, William, Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism, Leiden, Brill, 2007.

Trevett, Christine, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Verheyden, Joseph, “‘Authoritative Texts’ and How to Handle Them: Some Reflections on an Ambiguous Concept and Its Use in Second-Century Christian Literature”, en James Carleton Paget y Judith Lieu (eds.), *Christianity in the Second Century: Themes and Developments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 188–199.

Wessel, Susan, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford University Press, 2004.

Williams, Rowan, *Arius: Heresy and Tradition*, Londres, Darton, Longman and Todd, 1987.

Williams, Michael Allen, *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Young, Stephen E., “The Jesus Tradition in the Apostolic Fathers”, en Michael F. Bird y Scott D. Harrower (eds.), *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, pp. 73–91.

Anderson, Sonja G., “When Eucharists Attack: Discerning the Body in Cyprian’s *On the Lapsed*”, *Harvard Theological Review* 118/3 (2025), pp. 486–503.

Brent, Allen, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Dunn, Geoffrey D., *Cyprian and the Bishops of Rome: Questions of Papal Primacy in the Early Church*, Strathfield, St Pauls Publications, 2007.

Edwards, Mark J., “The Creed”, en Young Richard Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, pp. 135–157.

Whelan, Robin, “Arianism and Other Christological Disputes”, en Richard Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2025, pp. 156–174.

Galvão-Sobrinho, Carlos R., *Doctrine and Power: Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*, Berkeley, University of California Press, 2013.

Gwynn, David M., “Reconstructing the Council of Nicaea”, en Young Richard Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, pp. 90–110.

Kim, Young Richard et al., “Reflections on Nicaea at 1700: A Forum on the Legacy of the Council and the Creed”, *Church History* 94/2 (2025), pp. 338–377.

Kinzig, Wolfram (ed.), *Faith in Formulae: A Collection of Early Christian*

Creeds and Creed-related Texts, 4 vols., Oxford, Oxford University Press, 2017.

Lyman, J. Rebecca, "Arius and Arianism", en Young Richard Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, pp. 43–62.

Parvis, Sara, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy, 325–345*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Rives, J. B., "The Decree of Decius and the Religion of Empire", *Journal of Roman Studies* 89 (1999), pp. 135–154.

Whelan, Robin, "The African Controversy: The Inheritance of the Donatist Schism in Vandal Africa", *Journal of Ec-*

clesiastical History 65/3 (2014), pp. 504–521.

BeDuhn, Jason, “Manichaeism”, en Richard Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2025, pp. 136–155.

Drake, H. A., “The Elephant in the Room”, en Young Richard Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, pp. 111–132.

Hornung, Christian, *Cyprian von Karthago*, *Fontes Christiani* 98, Freiburg, Herder, 2023.

Behr, John, *The Case Against Diodore and Theodore: Texts and Their Contexts*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Bevan, George A., *The New Judas: The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428–451 CE*, Leuven, Peeters, 2016.

Brock, Sebastian P., “The ‘Nestorian’ Church: A Lamentable Misnomer”, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78/3 (1996), pp. 23–35.

Brock, Sebastian P., “Miaphysite, not Monophysite!”, *Cristianesimo nella storia* 37/1 (2016), pp. 45–54.

Graumann, Thomas, *The Acts of the Early Church Councils: Production and Character*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

Humfress, Caroline, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Humfress, Caroline, “Cherchez la femme! Heresy and Law in Late Antiquity”, *Studies in Church History* 56 (2020), pp. 36–59.

Menze, Volker L., *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Millar, Fergus, *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II, 408–450*, Berkeley, University of California Press, 2006.

Moss, Yonatan, *Incorruptible Bodies: Christology, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oakland, University of California Press, 2016.

Price, Richard y Mary Whitby (eds.), *Chalcedon in Context: Church Councils*

400–700, Liverpool, Liverpool University Press, 2009.

Walters, J. Edward, “The Nestorian Controversy: Dyophysites, Monophysites and Miaphysites”, en Richard Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2025, pp. 195–214.

Arnold, John H., “Theories and Definitions of Heresy”, en Richard Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2025, pp. 17–32.

Flower, Richard, “Heresiological Catalogues”, en Richard Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2025, pp. 54–73.

Williams, Michael A., “Gnosticism”, en Richard Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2025, pp. 115–135.

Criterios de edición y citación

Las fuentes primarias se citarán por autor, obra y unidad textual cuando esa división sea estable; las actas conciliares y los códigos jurídicos se citarán por documento, sesión, canon o constitución, según corresponda. Las fuentes secundarias seguirán un sistema autor-fecha en el cuerpo del texto, con referencia completa en la bibliografía. Las traducciones modernas se identificarán cuando la formulación lingüística sea relevante para el argumento. Toda afirmación controvertida deberá distinguir entre evidencia directa, reconstrucción plausible e hipótesis interpretativa, y las ediciones críticas tendrán prioridad sobre reimpressiones no críticas cuando estén disponibles.

Para los capítulos 3 y 4 se priorizan referencias internas estables de las fuentes antiguas (libro, capítulo, sección o versículo) y se evita asignar fechas cerradas cuando existe debate sustantivo sobre datación, autoría o relación textual. En los casos de Marción, la Nueva Profecía y las tradiciones denominadas gnósticas se distingue sistemáticamente entre testimonio adversarial, documentación directa y reconstrucción moderna.

Para los capítulos 5 y 6 se aplican controles adicionales: se distingue entre decreto imperial reconstruido y texto conservado; se evita tratar “novacianismo”, “donatismo” y “arrianismo” como unidades homogéneas sin demostrarlo; se separan decisiones conciliares de su recepción posterior; y se asigna diferente peso probatorio a cartas contemporáneas, credos, cánones, legislación, historias eclesiásticas tardías e invectivas. En Nicea, la ausencia de actas completas obliga a explicitar cuándo una reconstrucción depende de testimonios posteriores.

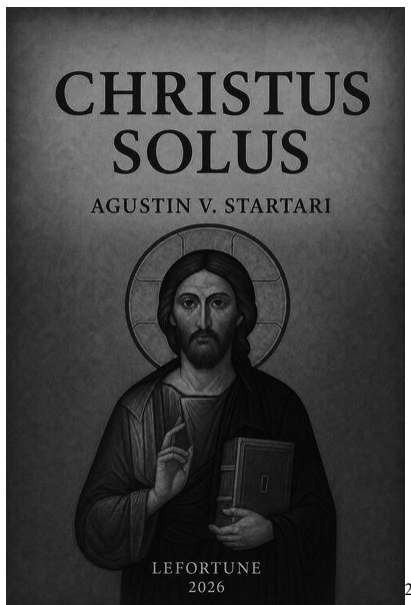
HEREJÍAS ESENCIALES: LA LUCHA DEL CRISTIANISMO TEMPRANO 353

Para los capítulos 7 a 9 se distingue entre doctrina atribuida y autodescripción; entre decisión de una sesión conciliar y recepción posterior; entre etiquetas históricas y categorías analíticas modernas; y entre promulgación jurídica e implementación efectiva. “Nestorianismo” y “monofisismo” no se usan como nombres transparentes de comunidades homogéneas. Cuando se emplea “miasisita” o “anti-calcedoniano”, se especifica que son categorías historiográficas destinadas a evitar la proyección automática de taxonomías polémicas. Las actas de Éfeso y Calcedonia se tratan como dossiers documentales producidos y transmitidos, no como transcripciones neutrales. La historia poscalcedoniana se mantiene dentro del siglo V, utilizando referencias posteriores solo cuando permiten demostrar la continuidad institucional de procesos ya iniciados.

En la conclusión y los apéndices comparativos, las categorías de “apoyo fuerte”, “apoyo condicionado” y “límite” describen una evaluación cualitativa de consistencia entre casos y no un resultado estadís-

tico. Las matrices no convierten evidencia histórica desigual en puntuaciones numéricas. Toda generalización queda subordinada al grado de preservación de las fuentes y a la especificidad regional de los procesos.

Did you love *Herejías Esenciales: La lucha del cristianismo temprano*? Then you should read *Christus Solus*¹ by Agustin V. Startari!



1. <https://books2read.com/u/meP75A>

2. <https://books2read.com/u/meP75A>

What happens to language when a Name cannot be replaced?

Christus Solus is not a book about belief. It is a study of how one Name alters the grammar of every sentence that dares to contain it. From Koine Greek to ecclesiastical Latin, from creeds to confessions, from verbs to articles, the Name *Christus* does not behave like any other noun. It does not describe. It reorganizes.

In this groundbreaking linguistic inquiry, Agustin V. Startari traces a formal pattern: wherever *Christus* appears, substitution fails, equivalence collapses, and the sentence loses neutrality. Grammar tightens. Predicates align. Scope narrows. This is not theological rhetoric. It is structural analysis. Drawing on ancient texts, syntactic markers, and the refusal of plural or apposition, *Christus Solus* exposes the Name not as a symbol, but as a grammatical operator. The result is a sentence that declares, not negotiates.

This book is written for readers who want clarity without reduction, doctrine without simplification, and language without metaphor. It challenges linguistic conventions, bypasses dogmatic filters, and opens a new path: reading Scripture as a structure shaped by one irreversible word.

**One Name. No replacement. No equivalence.
Only grammar, altered.**

About the author

Agustin V. Startari is a linguist, author, and researcher in historical studies. His work explores the intersection of syntax, epistemic authority, and artificial language structures. He is the author of *Executable Power*, *The Grammar of Objectivity*, and *Grammars of Power*, and holds affiliations with the University of the Republic (Uruguay) and the University of Palermo (Argentina).

ORCID: 0009-0001-4714-6539

Researcher ID: K-5792-2016

Read more at <https://www.agustinvstartari.com/>.

Also by Agustin V. Startari

Budismo Practico

Una vida de abundancia. La mente exitosa

Papeles de Trabajo

Creacion de un Imperio

La Alta Edad Media

Moldeando la Edad Media: Un nuevo orden

(280-1000)

Los Templarios: Marco introductorio

Gregorio X

Los apóstoles de la fe: en la pluma de Fray Bar-
tolomé de las Casas
Maquinaria de Propaganda
Ucrania y Rusia: Un conflicto en progreso
Christus Solus
Herejías Esenciales: La lucha del cristianismo tem-
prano

Practical Buddhism
The Path to happiness
A Wealthy Life: The Successful Mind
The Abundant Mind:

Work Papers
Creation of an Empire
THE EARLY MIDDLE AGES
The Templars: An Introductory Framework
Gregory X

THE APOSTLES OF FAITH IN THE WRIT-
INGS OF FRIAR BARTOLOMÉ DE LAS
CASAS

Propaganda Machinery

Ukraine and Russia: An Ongoing Conflict

Grammars of Power

Christus Solus

Essential Heresies

Standalone

The year of the dead Count

Watch for more at <https://www.agustinvstari.com/>.



About the Author

Agustin V. Startari is a researcher, linguist, and author specializing in the intersection of **language, artificial intelligence, power, legitimacy, and historical sciences.**

His work examines how linguistic, discursive, and technological structures organize perceptions of authority, distribute responsibility, and shape the ways institutions, artificial intelligence systems, and structures of power represent political, historical, and social events.

His research brings together **linguistics, discourse analysis, artificial intelligence, historiography, theories of power, and studies of legitimacy**, with particular attention to the relationship between linguistic form, authority, and political responsibility.

He is the author of the research series *Grammars of Asymmetric Visibility: AI, Imperial Power, and the Syntax of Responsibility*, focused on the relationships between artificial intelligence, language, power, and the attribution of responsibility.

He is also the author of *Work Papers*, a series devoted to historical research, historiography, and the analysis of problems related to the historical sciences.

Additional works include *Propaganda Machinery* and *Christus Solus*, which further explore the intersections of discourse, ideology, institutional power, and historical interpretation.

His work combines linguistic research, historical analysis, and the systematic study of the ways language, institutions, and technological systems participate in the construction and legitimization of power.

Read more at <https://www.agustinvstari.com/>.



About the Publisher

LEFORTUNE Publishing is a distinguished international publishing house dedicated to the publication and global distribution of high-quality fiction, historical works, literary essays, cultural studies, and nonfiction in English, Spanish, and German. With a strong commitment to editorial excellence, intellectual depth, and cultural exchange, LEFORTUNE Publishing develops carefully curated titles for readers and institutions worldwide.

Read more at <https://lefortunepublishing.com/>.

