

S. Zañartu, s.j.

Profesor de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

Reflexiones sobre la fórmula dogmática del concilio de Calcedonia

Que se ha de reconocer a uno y el mismo Cristo, hijo, señor, unigénito, en dos naturalezas sin mezcla, sin mutación, sin separación, sin división. De ninguna manera suprimida la diferencia de las naturalezas por la unión, sino más bien salvada la propiedad de cada una de las naturalezas, que concurren a una persona (prósopon) y una hypóstasis... (DS 302).

En el seminario de los profesores de nuestra Facultad, este año se pretende entregar, por así decirlo, una visión sobre el estado de la cuestión de algún punto relevante de nuestras diversas disciplinas en perspectiva latinoamericana. En la dogmática cristológica trinitaria es de suma relevancia la fórmula del concilio de Calcedonia, arriba citada, que ha enmarcado la cristología hasta el presente. Lo que presento a continuación es fruto de una larga investigación, que cristalizó en mi libro *Historia del Dogma de la Encarnación desde el siglo V al VII* (1). No quiero marearlos con muchos detalles y la bibliografía respectiva, que bien pueden consultar en el libro recién citado, sino más bien decantar una serie de aproximaciones, en forma estructurada y rápida, que nos den una visión de conjunto de la problemática y que nos hagan presente el valor, límite y desafío de la fórmula.

1. EL VALOR DE LA FORMULA

No pretendo detenerme en el valor histórico de la fórmula, que es como la cristalización dogmática de la verdad cristiana y, a la vez, sello fundante de la cultura occidental. Uno de los principales parámetros de toda religión es el juego entre trascendencia e inmanencia. Dios debe, por definición, ser el trascendente respecto a nosotros y nuestro mundo. Pero, por otro lado, para nuestra salvación, es necesario que nos encontremos con El de alguna manera: lo buscamos en relación a lo immanente. A primera vista, sin embargo, si es immanente no es Dios (el

(1) Santiago de Chile 1994, ed. Universidad Católica de Chile. En el presente trabajo extraigo sólo algunas de las numerosas citas del libro.

totalmente Otro), sino un ídolo, creatura de nuestros pensamientos. Trascendencia e inmanencia parecerían excluirse mutuamente. Así, el humanísimo panteón grecorromano era muy poco divino. A esto responde el cristianismo con la proclamación del misterio de la Encarnación: Dios se hizo hombre y lo es para siempre. Su nombre es Jesucristo. Trascendencia e inmanencia no se oponen sino que mutuamente se refuerzan: justamente por ser el sumo trascendente es el sumo inmanente; porque es Dios puede devenir hombre, sin dejar de ser Dios. Dios y el hombre se han unido indisolublemente (sin separación), pero siendo íntegramente Dios y a la vez íntegramente hombre (sin mezcla) (2). Es el sueño imposible realizado gracias al amor gratuito de Dios. En él se encuentran teocentrismo y antropocentrismo, llevados a su máxima expresión. Este misterio rompe el lenguaje de nuestra experiencia, lenguaje que se transforma en balbuciente expresión del misterio. Y eso es justamente la fórmula de Calcedonia. Ha costado muchos siglos el que ella se asiente y el que nosotros nos aclimatemos a ella. Siempre tendemos a desviarnos a un extremo o a otro: a sacrificar el hombre a Dios con los monofisitas negando el sin mezcla, o a destacar al hombre desuniéndolo de Dios, negando el sin separación como los "nestorianos".

Porque la cultura occidental no mezcló, ella pudo trabajar el mundo como mundo y llegó a conocerlo racionalmente y dominarlo técnicamente. Esto gracias a que el cristianismo desacralizaba el mundo, porque sólo Yahweh es Dios. Pero, porque unió, tuvo mística para hacerlo. El cristiano se salvaba en el trabajo por el mundo y no al margen de él: a Dios se lo encontraba en el hombre. Tragedia de Occidente (ojalá sólo fuera una tragedia de adolescente que abandona por un tiempo la casa paterna) es haberse olvidado de Dios (del sin separación). Esta tragedia lo lleva justamente a perder la mística, el sentido, y se hace muy vulnerable a otras culturas, como en su época lo fue el helenismo del Imperio frente a la religiosidad oriental. Esta tragedia se debe a no entender la Encarnación, a oponer falsamente hombre a Dios, el antropocentrismo a la trascendencia. Pero, ¿dábamos los cristianos un buen testimonio de la Encarnación o predominaba más bien una imagen de Cristo en que lo divino, por así decirlo, se comía a lo humano, contra la que reaccionaría el humanismo ateo yendo al otro extremo? Ciertamente predominaba una imagen de Cristo un poco deshumanizada, contraria al sin mezcla. Finalmente, el influjo de la fórmula calcedonense y sus adverbios también es notable en otros tratados teológicos. Así, por ejemplo, respecto a la Iglesia visible y espiritual a la vez (3), o en relación a las liberaciones humanas y a la salvación escatológica.

(2) Se trata de lo fundante y lo fundado, del Creador y su creatura.

(3) "Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la sociedad visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas distintas, sino que forman una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino. Por eso es asimilada, con analogía no mediocre, al misterio del Verbo encarnado. Pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como instrumento vivo de salvación, unido a El indisolublemente, de forma semejante la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para incremento del cuerpo (cf. Ef 4, 16)" (LG 8).

2. ¿HASTA DONDE LOS PADRES DE CALCEDONIA SE DIERON CUENTA DE LA IMPORTANCIA DE LA FORMULA?

El monofisismo naciente (en cuanto opuesto a Calcedonia) tuvo que darse cuenta de la novedad de la fórmula (por lo demás sin entenderla): una hypóstasis en dos naturalezas. Porque ellos sostenían que, aunque siendo de dos naturalezas, después de la unión sólo había una. Pero, curiosamente, de la respuesta a la consulta tipo encuesta que hace el emperador León en 457/8 a los obispos orientales, sólo cuatro o cinco de las treinta y cuatro respuestas que conservamos (4) perciben algo de la definición cristológica de Calcedonia (5). Epifanio de Panfilia es el único que se refiere a las controvertidas dos naturalezas y pide que se aclare, porque también la fórmula de Cirilo es buena. En general sólo ven un concilio conforme al gran concilio de Nicea y que condenó al hereje Eutiques. El Papa León, con esta ocasión, escribe al emperador su *ep* 165, que es su gran documento cristológico después de Calcedonia, pero no parece referirse directamente a la fórmula calcedonense de una persona en dos naturalezas.

3. ¿FUE CALCEDONIA EL CONCILIO DE LEÓN O DE CIRILO?

León (6) no quería una nueva fórmula de fe; tampoco la deseaban los obispos cirilianos. El emperador Marciano sí la quería, y costó esfuerzo a sus legados el que el concilio la formulara. El concilio aclamaba la fe de Cirilo y de León. Pero Cirilo, muerto el año 444, se destacaba como gran autoridad y a León había que explicarlo y mostrar su concordancia con Cirilo. Algunos estudiosos han creído que la fórmula occidental "en dos" se impuso a la fórmula ciriliana "de dos". Pero la profesión de fe de Basilio de Seleucia, ciriliano (7), decía lo siguiente: "Adoramos a un Señor nuestro Jesucristo, conocido *en* dos naturalezas. Pues una la tenía en sí mismo antes de los siglos, como siendo esplendor de la gloria del Padre; la otra, empero, en cuanto nació de la madre por causa nuestra, tomándola de ella se la unió a sí mismo según la hypóstasis. Y perfecto Dios e Hijo de Dios, también fue llamado perfecto hombre e hijo de hombre" (8). Y esta fórmula fue leída en Calcedonia. Basilio habría llegado al 'en dos naturalezas', a través de la interpretación de textos cirilianos. "Por tanto, concluye Grillmeier (9), ciertamente se deduce que la parte de León I (10) en la fórmula de Calcedonia es menor que lo que se había supuesto hasta ahora" (11).

(4) La lista enumera 67 respuestas, firmadas por 280 obispos o monjes.

(5) Cf. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, II, 1: *Das Konzil von Chalkedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)*, 2ª ed., Herder 1991, p. II c. 3.

(6) Fue muy destacada la actuación de los legados romanos, no ajena a imposiciones y amenazas.

(7) También admitía la fórmula ciriliana *mia físis*.

(8) ACO II, I, 1, p. 117, 22-25.

(9) *Das östliche und westliche Christusbild. Zu einer Studie über den Neuchalcedonismus*, ThPh 59(1984)84-96, p. 89.

(10) León, en su tomo a Flaviano (DS 293) del año 449, había dicho: "*Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam...*"

(11) La fórmula propuesta por Flaviano de Constantinopla y su sínodo el 448, rechazada por Eutiques y también leída en Calcedonia, había sido: "Porque confesamos que Cristo, después de la encar-

4. LA FORMULA Y SU CONTEXTO

Con el tiempo, esta fórmula es la que pasará a sintetizar el concilio. Se la ha criticado duramente por el vocabulario más filosófico que usa; por ser estática y haber olvidado el ritmo de lo histórico salvífico, que aparecía, por ejemplo, en el Credo de Nicea; por no tener referencia inmediata a la salvación, por no decir a qué Cristo se refiere (¿prepascual?, ¿pospascual?) (12) Un autor llegará a preguntarse hasta dónde Jesús es consubstancial con nosotros (intención primaria de Calcedonia contra Eutiques) al no aparecer en su evolución histórica. La rica cristología bíblica aparece empobrecida. Lo que no cabe en la fórmula, terminará apareciendo fuera del tratado sobre el Verbo encarnado: la soteriología, los misterios de la vida de Cristo, etc. Detrás de todo esto está la fuerte inculturación griega, que tiene su costo. Se ha querido responder a quién es Jesús, por así decirlo, estructuralmente. Algunos han hablado de una aguda helenización del cristianismo. Pero vayamos a fondo: en un lenguaje helenizado se cierra la puerta a toda interpretación helénica que no podía concebir la encarnación, o porque era sólo apariencia siendo la materia 'mala' (caso de los antiguos docetas) o por una mística de unión de la materia a lo divino (quizás con cierta base cultural estoica) que eliminaba el alma humana (13) o reducía su función (caso de los monofisitas). También se excluye el adopcionismo nestoriano, de tipo más bien judaico. Calcedonia afirmará para siempre la verdad de la Encarnación (14). Y, aunque se expresaba en un nuevo lenguaje, la fe cristológica era la misma que venía desde el N. T.: uno y el mismo, verdadero Dios y verdadero hombre.

Hasta aquí hemos tratado de la fórmula descontextuada del resto de la declaración de fe. Y esta fórmula es precisamente el tema de reflexión del presente trabajo. Pero si atendemos al contexto, veremos que este es bastante más rico. Comienza con los credos histórico salvíficos de Nicea y Constantinopla I y, después de condenar las herejías y recibir la segunda de carta de Cirilo a Nestorio, la carta de unión de

nación, es de dos naturalezas, confesando un Cristo, un Hijo, un Señor en una hypóstasis y en una persona" (ACO II, I, 1, p. 114, 8-10; cf. ACO II, I, 1, p. 35, 17-20). El anterior patriarca de Constantinopla, Proclo, había dicho: "Porque las naturalezas no están separadas en dos hypóstasis. La veneranda economía une ambas naturalezas bajo una hypóstasis" (*Sermo de dogm incarn.*, en Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, 2ª ed., Herder 1982, 728; cf. *Ib.*, p. 729 n. 7).

- (12) Esta falta de historicidad o esta nivelación de Cristo, va a coincidir con que la imagen de Cristo de la piedad cristiana durante siglos esté nivelada por el pospascual, sea excesivamente gloriosa. J. I. González Faus (*La humanidad nueva. Ensayo de Cristología* (Presencia Teológica, 16), Santander 1984, 7ª ed, p. 469) acota: "está ausente de la dogmática cristológica el dato bíblico primordial: el de la evolución en Cristo, y, consiguientemente, de la resurrección... Por lo mismo la cristología de Calcedonia tampoco es 'pneumática' y, así, la presencia de Dios entre nosotros como historia, como paso, como futuro, como conquista..., queda en la penumbra".

- (13) Arrio y su contrario, Apolinar de Laodicea.

- (14) También el concilio de Nicea había combatido fuertemente la helenización al negar el subordinacionismo, típico de los sistemas descendentes platónicos (y gnósticos) o coherente con el Logos intramundano estoico, al afirmar la creación (que divide entre Creador y creatura y no entre inteligible y sensible, y que va contra la divinización del mundo eterno) y la intervención salvífica de Dios en la historia.

Cirilo a los Orientales y la carta de León a Flaviano, expone la doctrina del uno y mismo Hijo de Dios, perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad (15), consubstancial al Padre y consubstancial a nosotros, antes de los siglos engendrado del Padre según la divinidad y, en los últimos días el mismo, por nosotros y por nuestra salvación, nacido de la Virgen María, la Madre de Dios, según la humanidad. Esto es exactamente lo que precede a nuestra fórmula y que tiene un ritmo dinámico, por así decirlo, de pasar del no encarnado al encarnado, y esto por motivo soteriológico. El motivo soteriológico, que está bastante más presente en la carta de León que en la declaración dogmática de Calcedonia, había sido vivísimo en la discusión de los Padres. Por ejemplo, Apolinar de Laodicea había dicho: “No es la muerte de un hombre lo que puede destruir la muerte... es, por tanto, evidente que es Dios mismo quien murió” (16). Y Gregorio de Nacianzo, resumiendo la problemática, había dicho: “Pues lo no asumido es incurable (17); pero lo que está unido a Dios, eso se salvará” (18).

5. LA CRISTOLOGIA DESCENDENTE Y UNITARIA

Como hemos visto, la cristología de Calcedonia destaca ante todo la unidad de uno y el mismo Cristo, y al interior de esa unidad se da la dualidad del perfecto en divinidad y perfecto en humanidad, etc., sin dejar por ello de insistir, en cada frase, que se está refiriendo a ese mismo (*tòn autòn*). Y al llegar a nuestra fórmula, vuelve a partir con uno y el mismo en dos naturalezas (*dià tèn hénqsin*), etc., que concurren en una persona y una hypóstasis, para concluir de nuevo con uno y el mismo. Y la unidad era gran verdad de la escuela de Alejandría. Esta misma cierta preeminencia de la unidad se ve en que la dualidad, según la fórmula, “se ha de reconocer” (*gnorizómēnon*), es decir es un segundo momento. Este reconocer es lo que Cirilo expresaba al afirmar que hay dos naturalezas *en thegría(i)* o en simples conceptos (19). No sólo los

(15) No toma las palabras de los antioquenos en la fórmula de unión (DS 272) “perfecto Dios y perfecto hombre”, sino el sutil cambio que le agrega Cirilo en su glosa dentro de la misma carta, en que introduce un desplazamiento del concreto al abstracto para evitar una interpretación nestoriana (cf. ACO I, 1, 4, p. 18, 25). Recordemos la sutileza de Eutiques que admitía que el cuerpo de Cristo era cuerpo humano, pero no que era cuerpo de hombre (ACO II, 1, 1, p. 142, 27s).

(16) *Fragm* 95, en Lietzmann 229. El papa Dámaso responderá a la negación del alma humana por Apolinar (DS 146): “Si fue asumido un hombre incompleto, entonces el don de Dios es incompleto, e imperfecta es nuestra salud, porque no queda todo el hombre salvado... Nosotros, sin embargo, que nos sabemos salvados íntegros y perfectos, confesamos, según la profesión de la Iglesia Católica, que Dios perfecto recibió a un hombre perfecto”.

(17) Cf. Orígenes, *Dial Her* 7, 1-14, SCh 67, 70.

(18) *Ep 101 Ad Cledon*, PG37, 181Ds. Cf. Cirilo, *Com Joh* 12, 27, PG 74, 89Cs.

(19) Cf. DS 548. Por ejemplo, dice Cirilo respecto al ‘de dos’ naturalezas: “Otra del todo diferente a esta es la falsa opinión de Nestorio. Pues responde confesar que el Logos, siendo Dios, se encarnó y se hizo hombre y, no entendiendo la calidad (*dúnamis*) de estar encarnado, nombra dos naturalezas pero las separa, poniendo a Dios aparte e igualmente al hombre a su vez, unido a Dios por relación sólo según el mismo honor o soberanía. Pues dice así: Dios es inseparable de la manifestación; por eso no separo el honor del no separado; separo las naturalezas, pero uno la adoración. Los hermanos de Antioquía, por otro lado, recibiendo [los elementos] con los que se piensa a Cristo en *simples y solos conceptos* han hablado de una diferencia de naturalezas,

alejandrinos, sino, según R. V. Sellers (20), también los antioqueños y occidentales hablaban de este *theorēin* o conocer las dos naturalezas.

Si la fórmula de la una persona en dos naturalezas es estática (21), el movimiento de la parte anterior es claramente descendente: primero Cristo engendrado por el Padre antes de los siglos y después (en los últimos días) El mismo nacido de María por nuestra salvación (22).

6. SIN MEZCLA Y SIN SEPARACION (23)

Los extremos heréticos se excluyen en Calcedonia con cuatro adverbios que marcan determinantemente el camino de la cristología ortodoxa. Pero ni Antioquía ni Alejandría, que peleaban por el tipo de unión, tenían inconvenientes con ellos. Así leemos en Teodoro de Mopsuestia: "La forma de unión según la benevolencia (*eudokían*), conservando las naturalezas (*fúseis*) sin confusión (*asugjútous*) y sin división (*adiaréτους*), muestra de ambos el un solo *prósopon*..." (24). "Así ni se hace confusión de las naturalezas ni una mala división de la persona (*personae*). Permanezca, pues, sin confusión la doctrina (*ratio*) de las naturalezas, y sea reconocida la persona como indivisa" (25). Y por su parte, Cirilo afirma: "Considerando, pues, como dije, la forma

porque, como dije, la divinidad y la humanidad no son lo mismo en la cualidad natural (*en poiótegi fusikē(i)*); pero ellos dicen ciertamente un Hijo y Cristo y Señor, y que es una su persona (*prósopon*), como es uno verdaderamente. De ninguna manera dividen lo unido ni aceptan una división natural (*fusikēn*), como tuvo a bien el introductor de estas invenciones penosas" (*Ep Acac*, ACO I, 1, 4, p. 27, 4-17).

Comenta J. N. D. Kelly (*Early Christian Doctrines*, 5ª ed., London 1980, p. 321): "Pero era una distinción que no implicaba separación, y que sólo podía ser aprehendida 'con los ojos de la mente', esto es por un acto intelectual de penetración o análisis". Según J. Lebon (*La christologie du monophysisme syrien*, pp. 496-509, en *Das Konzil von Chalkedon I*, pp. 425-580), en *theoría(i)* en Severo de Antioquía, quien sigue en esto a Cirilo, expresa que el espíritu contemplando la divinidad y humanidad de Cristo, en un momento que después es superado al volver a la unión, encuentra dos naturalezas en Cristo. Le sirve para rechazar la doctrina de la confusión y de la mezcla.

- (20) *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London 1961, p. 175s; 178s; 197; 240ss. Afirma A. Grillmeier (*Jesus... II*, 1, 186): "También León (como Cirilo de Alejandría) ve siempre en Jesús de Nazaret primero un sujeto concreto. El parte de la unidad. Pues, la distinción, primeramente se debe buscar. Esto se puede realizar con éxito, porque justamente las naturalezas y sus propiedades están unidas sin mezcla. Este *buscar* la distinción está expresado en el *cognoscible* [*gnorizómenon*] calcedonense, que se relaciona a las obras, las que a veces hacen brillar la divinidad y otras la humanidad. Este es el sentido de aquella frase tan discutida: *Agit enim utraque forma*..." Cf. DS 428; DS 543; DS 548.

- (21) Y recuerda un poco el distinguir antioqueño entre lo humano y lo divino en Cristo.

- (22) Nos recuerda a Alejandría, que está centrada en "el Logos Dios se hizo carne" (Jn 1, 14).

- (23) Dice A. de Halleux (*La définition christologique à Chalcédoine*, RTL 7(1976)3-23.155-170, p. 158): "En el texto actual estos adverbios están tan mal colocados, que no se sabe a qué relacionarlos gramaticalmente, porque igualmente pueden estar regidos por 'conocido', como por 'en dos naturalezas', como por 'uno y el mismo'".

- (24) *Fr Dogm*, PG 66, 1013A.

- (25) *De Incarn*, PG 66, 970B. Cf. *ib.*, PG 66, 985B.

de hacerse hombre, vemos que concurrieron dos naturalezas a la mutua unión inseparable, sin confusión y sin cambio (*asugjúts kai atrépts*)” (26).

El problema entre las dos escuelas (27) no estaba en los adverbios ni en lo que estos significaban, sino en la forma de expresar la unión del uno y el mismo. A los antioqueños (Teodoro) les gusta connotar la unión de la inhabitación (asunción de un hombre) con la palabra *sunáfeia* (conjunción) y esta conjunción la califican, a menudo, como exacta, perfecta, inefable, indisoluble (28). La entienden en un sentido fuerte, y así Teodoro la usará para expresar la unidad trinitaria del Hijo con el Padre: “El Hijo único, que está en el seno de su Padre, a fin de que por su conjunción con su Padre sea conocido el Unico... Por esta palabra *seno* enseña la conjunción inseparable desde toda la eternidad... [La Escritura llama] *seno* la conjunción eternamente inseparable” (29). Y la *sunáfeia* resguardaba para ellos la complacencia (*eudokía*) divina, la gratuidad de la encarnación (30). Y veían la negación de esta gratuidad, y la confusión, en la ciriliana unión física o según hypóstasis, de la que se habla en Efeso (DS 250s; 253s). “La palabra *unión según la substancia* (*ousían*) sólo es válida para los consubstanciales; en los que son de otra substancia es falsa, porque no puede ser libre de confusión (*sugjúseqs*)” (31).

Pero, para los alejandrinos, la unión física o según la hypóstasis, en tiempos de Cirilo, sólo significaba real, verdadera. Así dice este Padre: “...según la unión natural, esto es verdadera, como nosotros mismos creemos” (32); “...de la unión verdadera, es decir de la que es considerada según la hypóstasis...” (33). Cirilo atacará fuertemente,

-
- (26) *Ep 1 Succ* (45) 6, ACO I, 1, 7, p. 153, 16-18. Cf. *Apol c. Theod*, ACO I, 1, 6, p. 115, 12-16; *Ep 2 Succ* (46) 3, ACO I, 1, 6, p. 159, 9-169, 13; *Ep 59*, ACO I, 4, p. 206, 32-34; *Schol Incarn*, ACO I, 5, 1, p. 222, 30-33. Según P. Galtier (*Saint Cyrille d'Alexandrie et Sain Léon le Grand à Chalcedoine*, p. 366, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon* 1, pp. 345-387), “en toda ocasión y de todas las formas, él [Cirilo] lo repite: en la unión la naturaleza divina permanece inmutable, y la naturaleza humana es ahí lo que es en cada uno de nosotros. Nada de mezcla ni de confusión: los adverbios de Calcedonia *asugjúts* y *atrépts* son de él”.
- (27) Más allá de los esquemas mentales de inhabitación en un templo (Antioquía), correspondiente al *Lógos-ánthropos*, o del Verbo se hizo carne (Alejandría), correspondiente al *Lógos-sárx*.
- (28) Esta unión culmina en la resurrección.
- (29) *Hom 3*, 8. Según A. M. Ritter (*Dogma und Lehre in der Alten Kirchen*, p. 241, en C. Andressen, *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität* (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, 1), Göttingen 1989, pp. 99-283), “Cirilo tomó el concepto central de *sunáfeia* (trabazón [*Verbindung*]) (de las dos naturalezas de Cristo), en el (antiguo) sentido (estoico) de *paráthesis* (conjunción), en vez de entenderlo como *asúgutos héngsis* (unión sin mezcla), como era usado, en realidad, por los antioqueños, de acuerdo con un extendido uso filosófico teológico de lenguaje”.
- (30) Agustín insiste también en la máxima y singular gracia de la Encarnación. Cf. *De Agone* 20 (22), CSEL 41, p. 122, 3-123, 16; *In Joh* 82, 4, 19, 24, CChL 36, p. 534; *De Trin* XIII, 19 (24), 32s, CChL 50A, p. 416; *Ench* 11 (36), 1-30, CChL 46, p. 69s; *De civ* X, 29, 20-23.28-33, CChL 47, p. 304s.
- (31) Teodoro de Mopsuestia, *Fr Dogm*, PG 66,1013A. Teodoreto de Ciro considera la unión *kath'hypóstasin* extraña a las Escrituras y a la interpretación de los Padres (Cirilo, *Ap c. Theod*, ACO I, 1, 6, p. 114, 11-13). “Si, con la unión según la hypóstasis, aquel de quien surgieron estas cosas quiere decir que aquella sucedió como la combinación (*krásis*) de la carne y de la divinidad, contradecimos con todo ardor y reprochamos la blasfemia. Pues necesariamente la confusión (*súgjusis*) sigue a la combinación y, entrando la confusión, suprime la propiedad de cada una de las naturalezas” (Cirilo, *Apol c. Theod*, ACO I, 1, 6, p. 114, 13-16; cf. Teodoreto, *Ep* 151, PG 83, 1417B).
- (32) Cirilo, *Epil* 3, ACO I, 1, 5, p. 19, 1-4.
- (33) Cirilo, *Adv Nest* I, 1, ACO I, 1, 6, p. 15, 8s. Cf. *Apol c. Orient*, ACO I, 1, 7, p. 40, 21-25; *Apol c. Theod*, ACO I, 1, 6, p. 115, 12-14; *Ib.*, p. 118, 24s; *Ib.*, p. 119, 17-20; *Ib.*, p. 120, 2s.

p. e. en el Concilio de Efeso, el tipo de unión de los antioqueños, temiendo una simple unión relacional (34) o moral: "Porque el Logos unió a sí mismo, según hypóstasis (35), la carne animada por alma racional..., no según sola voluntad o complacencia" (DS 250). "Si alguno divide las hypóstasis respecto al único Cristo después de la unión, sólo juntándolas por conjunción, la que es según dignidad, o autoridad o potestad, y no más bien por concurrencia, que es según la unión 'física' (natural), sea anatema" (DS 254). Cirilo, llevado por la controversia, purifica su vocabulario y prefiere ante todo la palabra *hénosis* (36). Y esta es la palabra que va a usar Calcedonia en la fórmula.

En cuanto a comparaciones, ambas escuelas recurrían a la muy común comparación con la unión de alma y cuerpo (sólo resistida por algunos, como Teodoreto (37)). Así el símbolo *Quicumque* (DS 40) dice: "Porque a la manera que el alma racional y la carne es un solo hombre, así Dios y el hombre es un solo Cristo". Problema es que alma y cuerpo no sólo forman una persona sino una naturaleza (38). Ahora, por esto último, porque conforma una especie de muchos individuos, en el hombre es una unión de naturaleza. No así la unión en el caso de Cristo, caso único, porque es justamente unión según la persona. Por otro lado el Verbo inmutable no es directamente afectado por la naturaleza humana (39): en ese sentido no puede "informar" esta naturaleza. Se puede

-
- (34) "Si verdaderamente se hizo hombre y llegó a ser carne, entonces es creído que se entiende como hombre y no como unido a un hombre, según la sola inhabitación o por una relación externa o conjunción, como tú dices" (Cirilo, *Adv Nest* I, 3, ACO I, 1, 6, p. 21, 40-22, 2; cf. Id., *Apol. c. Theod.*, ACO I, 1, 6, p. 120, 2s; véase *Ib.*, p. 120, 18s).
- (35) Lamentablemente el traductor del Denzinger al castellano tradujo aquí hypóstasis también por persona, lo que no corresponde a esta época.
- (36) La *asúgutos hénosis* fue usada por Porfirio contra la mezcla estoica de alma y cuerpo. Va a ser utilizada por los calcedonenses, pero también por los monofisistas que se oponen a Calcedonia. Pero, según la conclusión de L. Abramowski (*Sunáfeia und asúgutos hénosis als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit*, p. 107s. [cf. 105], en *Drei Christologische Untersuchungen* [BZNW, 45], De Gruyter 1981, pp. 63-109), esta expresión, en general, tiene su lugar propio en la *asúgutos hénosis* de los *noetá* en el *noús* neoplatónico y analógicamente no sólo es empleada en Trinidad, sino también en Cristología. E. L. Fortin (*The "Definitio Fidei" of Chalcedon and its Philosophical Sources*, en *Studia Patristica* V, 3, Berlin 1962, pp. 489-498) opina que la *asúgutos hénosis* era la expresión estoica para la unión del cuerpo y del alma, que fue transformada por los neoplatónicos. En el estoicismo ambas substancias eran corpóreas.
- (37) Teodoreto ataca la ciriliana unión de naturaleza como el alma con el cuerpo, porque esa es una unión necesaria. "Pues la naturaleza es algo que constriñe, una cosa sin voluntad" (Cirilo, *Ap. c. Theod.*, ACO I, 1, 6, p. 116, 19s, p. 117, 23-26). Esta unión tiende a suponer que los dos unidos están en el mismo nivel de ser. "Entonces, pues, la unión natural es de lo contemporáneo, de lo creado, de los consiervos. En el Señor Cristo, por el contrario, todo es de beneplácito, de amor al hombre y de gracia" (*Eranist* 2, PG 83, 145A, Ettlinger 137, 31-138, 2).
- (38) La Escolástica hablará del cuerpo y el alma como substancias incompletas.
- (39) Cf. Gregorio de Nisa, *Orat. Cat* 10s, GNO III, 4, p. 38, 5-40, 6; Nemesio, *De Nat. Hom* 3, PG 40, 601AB; Cirilo, *Schol. Incarn* 8, ACO I, 5, 1, p. 220, 20-221, 6; Leoncio Biz., *CNE*, PG 86, 1, 1284Bss. La inmutabilidad del Verbo se aclarará en el contexto de creador y creatura. Máximo el Confesor dirá además que el hombre es una naturaleza sintética (compuesta) (cf. *Ep* 12, PG 91, 488-489C), que la unión de cuerpo y alma es un lazo, una obligación física, que ambos se necesitan mutuamente y que el alma posee el cuerpo sin quererlo. Entre cuerpo y alma hay una absoluta simultaneidad (uno no existió antes que el otro). La unidad les es impuesta por la especie, por la 'naturaleza total'. Pero en el caso de Cristo no existe esta obligación. No vino para completar, como una parte, una totalidad específica. Hay una asunción libre de parte del Creador de los siglos (cf. *Ep* 13, PG 91, 517B). La eterna existencia del Logos divino excluye toda síntesis natural. La asunción de la naturaleza humana no es ningún natural complemento de

decir que el Verbo compenetra toda la naturaleza humana, pero no al revés, si es que esto no es un falso problema. Con todo, en la época de los Padres, la concepción platónica representaba al alma como una substancia completa, bastante independiente, y en ese sentido se prestaba más que ahora a la comparación. Para los platónicos también tenía la ventaja de ser mediadora entre Dios y el cuerpo (40).

7. LA COMUNICACION DE IDIOMAS (PROPIEDADES) COMO EXPRESION DE LA UNIDAD

La comunicación de idiomas viene del N. T. y ha sido ampliamente usada por la tradición. Expresa la unidad de Cristo, que es uno y el mismo (41), Dios y hombre. Encanta a la escuela de Alejandría (42) y cuesta a la de Antioquía. La escuela de Antioquía, de influencia más judía, distingue los dichos respecto a Cristo entre los que corresponden a una naturaleza y los que corresponden a la otra. Su punto central es preservar la inmutabilidad divina, lo que va junto con preservar la integridad humana. Es una cristología de la separación, de la no mezcla (43). Lo que más temen es atribuir a Dios cosas humanas. La comunicación de idiomas va a ser el problema de Nestorio, que negó a María el título de Madre de Dios (44). Cirilo condenará en el anatematismo cuarto de Efeso (DS 255) a los que distribuyan "las expresiones evangélicas o de los escritos de los apóstoles, o dichas sobre Cristo por los santos o dichas por el mismo Cristo, entre dos personas o hypóstasis, y algunas

la divina. La unidad es *puramente* hypostática. En el hombre, las potencias del alma y cuerpo se ordenan las unas en función de las otras y se corresponden. Toda correspondencia de este tipo entre las dos naturalezas de Cristo, está excluida (cf. *Ep* 13, PG 91, 532B).

- (40) "Porque como en la unidad de la persona el alma utiliza (*utilitur*) el cuerpo de forma que el hombre exista, así en la unidad de la persona Dios utiliza al hombre de forma que Cristo exista. En aquella persona hay una mezcla (*mixtura*) de alma y cuerpo; en esta persona hay una mezcla de Dios y hombre. Con tal que se aparte el oyente de la costumbre de los cuerpos según la cual dos licores se pueden mezclar de tal manera que ninguno de ellos conserva la integridad, porque en los mismos cuerpos la luz incorrupta se mezcla con el aire. Por lo tanto, la persona del hombre es una mezcla de alma y de cuerpo; la persona, empero, de Cristo es una mezcla de Dios y hombre. Cuando el Verbo de Dios se mezcla a un alma que tiene cuerpo, al mismo tiempo asume el alma y el cuerpo. Aquello acontece todos los días para procrear a los hombres; esto sucedió una sola vez para liberar a los hombres. Sin embargo, más fácilmente debió ser creída la *mixtura* (*commixtio*) de dos cosas incorpóreas, que de una cosa incorpórea y otra corpórea. Puesto que cuando el alma no se engaña respecto a su naturaleza, se entiende como incorpórea. Mucho más incorpóreo es el Verbo de Dios, y por esto debe ser más creíble la *mixtura* (*permixtio*) del Verbo de Dios y del alma que la del alma y del cuerpo" (Agustín, *Ep* 137, 3, 11, CSEL 44, p. 110, 1-18). Luego, el cuerpo de Cristo está unido a la divinidad, mediante el alma, por su mediación (Cf. *Id.*, *Ep* 140, 4, 12, CSEL 44, p. 163, 19-21).
- (41) Ireneo insistió en uno y el mismo contra los gnósticos.
- (42) Como que quisieran tocar al Verbo. Representan la cristología de la unidad.
- (43) Rehuyen la palabra 'divinización', tan grata a los alejandrinos.
- (44) Ya Teodoro de Mopsuestia había sentido la dificultad al respecto: "Cuando, pues, preguntan si María es madre del hombre (*anthrōpotókos*) o Madre de Dios (*Theotókos*), respondamos nosotros ambas cosas: una por la naturaleza del hecho, la otra en sentido derivado (*anaforā(i)*)... Madre de Dios, puesto que Dios estaba en el hombre engendrado, no circunscrito en él según la naturaleza; estaba en él según la condición del libre querer (*gnómēs*)" (*De Incarn*, PG 66, 992BC). Cf. DS 427.

las atribuya al hombre como propiamente entendido aparte del Logos de Dios, y otras, empero, como dignas de Dios al solo Logos del Dios Padre". Pero concederá el distinguir en el acta de unión (DS 273) (45) y explicará su anatematismo anterior (46). El concilio de Calcedonia obviamente llama a María *theotókos* y dice la divinidad y humanidad del uno y él mismo (47). Para evitar toda lectura nestoriana de Calcedonia, los monjes escitas y el emperador Justiniano gustarán de la expresión de Proclo: Uno de la Trinidad ha sufrido en la carne (48). Pero, como nos advierte K. Rahner, la comunicación de idiomas puede reflejar una visión monofisita de Cristo, si no se distingue el valor desigual de la cópula 'es' en 'Pedro es un hombre' y en 'Dios es hombre'. En el segundo caso la unidad es de realidades diferentes que guardan entre sí una distancia infinita (49).

8. ¿ES LA PERSONA EL RESULTADO DE LA UNIÓN?

La fórmula dice que las naturalezas concurren a una persona y una hypóstasis. Esto puede resultar escandaloso a los oídos alejandrinos. Ellos veían dos términos:

-
- (45) "Y sabemos que los hombres que hablan de Dios, en cuanto a las voces evangélicas y apostólicas sobre el Señor, unas veces las hacen comunes como de una sola persona, otras las dividen como de dos naturalezas, y enseñan que unas cuadran a Dios, según la divinidad de Cristo; otras son humildes según su humanidad".
- (46) En *Ep ad Acac* (40) (ACO I, 1, 4, p. 26, 16-21) dirá: "He escrito en los capítulos 'si alguno distribuye los términos entre dos personas (*prosôpois*) o hypóstasis y atribuye algunos al hombre especialmente considerado como aparte del Logos Dios, y otros, dignos de Dios, sólo al Logos del Dios Padre, este sea anatema'. De ninguna manera hemos suprimido la diferencia entre los términos, aunque hayamos rechazado dividirlos en los para sólo el Hijo Logos del Padre y en los para el hombre pensado, a su vez, aparte como hijo de mujer". Cf. *Ib.*, ACO I, 1, 4, p. 27, 17ss; *Ep* 44, ACO I, 1, 4, p. 36, 22-37, 2. León, en cambio, dirá, p. ej.: uno y el mismo 'mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús' (1Tm 2, 5), *et mori posset ex uno, et mori non ex altero*. Esto producirá inquietud en Calcedonia, en algunos Padres demasiado aferrados a la letra del anatematismo 4. Pero Cirilo jamás dudó de que algunas de las palabras dichas respecto a Cristo le convinieran únicamente por razón de su naturaleza humana (p. ej. *Epil* 3, ACO I, 1, 5, p. 19, 11; *Apol c. Orient*, ACO I, 1, 7, p. 43, 21s). Expresarse como hombre no atenta contra la naturaleza divina, como tampoco atenta contra ella la encarnación. Insiste sí en que: "hay que atribuir todos los dichos evangélicos a la única hypóstasis encarnada del Logos" (*Apol c. Orient*, ACO I, 1, 7, p. 44, 12).
- (47) En referencia a la comunicación de idiomas, dice León: "Porque ha de ser entendida esta *unidad de la persona en ambas naturalezas*, se lee que el hijo del hombre descendió del cielo cuando el Hijo de Dios asumió carne de la Virgen de la que nació, y, a su vez, que el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado" (*Ad Flav* 5, ACO II, 2, 1, p. 29, 13-16). Aunque, pues, en el Señor Jesucristo hay una sola persona divina y humana, una cosa (*aliud*) existe, sin embargo, por lo que en ambas (*in utroque*) es común la contumelia, y otra cosa (*aliud*) por la que es común la gloria" (DS 295).
- (48) Cf. DS 401; 432; 502. Véase la expresión de Cirilo en DS 263.
- (49) "Pues Jesús en y según su humanidad, que nosotros vemos cuando decimos 'Jesús', no 'es' Dios, y Dios en y según su divinidad no 'es' hombre en el sentido de una identificación real. El *adiaréts* (sin separación) calcedonense, que este 'es' quiere expresar (DS 302), dice lo que pretende de tal manera que no deja sentir su voz al *asugjútis* (sin mezcla) de la misma fórmula, y así la afirmación amenaza con ser entendida en forma 'monofisita', es decir, como una fórmula que identifica absolutamente el sujeto y el predicado" (*Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, 1979, p. 340).

el Verbo y la carne (lo divino y lo humano) (50). Justamente la intuición alejandrina quería decir que el sujeto que se encarnaba era el Verbo. Y ahora aparece un tercer término, la persona, distinto de las naturalezas. ¿Acaso esta no es la fórmula nesoriana de dos naturalezas que concurren en un *prósopon* común? Pero, si se lee atentamente todo el contexto de la fórmula de Calcedonia, queda claro que el engendrado por el Padre antes de los siglos es el que (uno y el mismo) se hizo hombre de María la Virgen en los últimos días (51). Con todo, el concilio no aplica, en cristología, el vocablo 'persona' al Verbo antes de la encarnación sino a Cristo. Lo mismo puede decirse del Papa León (52) y de Agustín. Pero rápidamente se pasará a formular que la persona una de Cristo es la del Verbo eterno (53). Sin embargo, hay que mantener que la persona también es el resultado, en cuanto la única persona del Verbo se humanizó o pasó a ser humana por la encarnación (54).

9. LA UNIDAD EN LA PERSONA Y LA DUALIDAD EN LAS NATURALEZAS

¿Cómo decir más científicamente a Cristo, que es a la vez uno y el mismo, Dios y hombre, conforme a toda la tradición? Lo primero que uno encuentra es la unidad y, por así decirlo en un segundo momento (*en theoría(i)*) se reconocen dos naturalezas, porque hay cosas dignas de Dios y otras correspondientes al hombre. Y, como ya vimos, Calcedonia destaca esta unidad. ¿Pero se pueden unir dos naturalezas perfectas? Según Apolinar, no: porque si ellas son perfectas se trataría de una simple yuxtaposición. "Si Dios se hubiera unido con un hombre, perfecto (*téleios*) con perfecto, habrían sido dos: un Hijo de Dios por naturaleza y un otro por adopción" (55). Así, para unir, reemplaza Apolinar el alma humana de Cristo por el Logos. Esto le pasó por buscar la unidad en la naturaleza. Pero en Cristo no habrá una naturaleza compuesta (*súnthetos*) (56), sino que Cristo (57), su persona, será el

(50) El Verbo sin carne pasó a tener carne (Jn 1, 14).

(51) Está fundamentalmente dentro del esquema *Lógos-sárx*, joánico-niceno.

(52) Cf. S. Zañartu, *Historia del dogma...*, p. 29 n. 78.

(53) Dice A. Grillmeier: "Pero pronto surgió el uso de identificar la 'una hypóstasis' en Cristo con la hypóstasis del Logos preexistente (patriarca Genadio de Constantinopla, Diádoco de Foticea)" (*Jesus der Christus im Glauben der Kirche. II,2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Herder 1989, p. 476).

(54) "La subsistencia única aparece como resultado de la unión de las naturalezas (*eis mían hypóstasin suntrejóusis*) y esto debe mantenerse aunque se explique que se trata de la subsistencia eterna y preexistente de la Palabra de Dios. ¿Por qué? Porque la subsistencia nunca puede concebirse al margen de la naturaleza a la que hace subsistir, como si ella tuviera de sí misma cualidad o *quidditas* que la determine. La subsistencia del Logos queda entonces renovada por la Encarnación de tal manera que, como ya hicimos notar, 'el Hijo' de nuestra fórmula trinitaria ya no es simplemente el Logos preexistente, sino para siempre Jesucristo" (González Faus, *La humanidad*, 417).

(55) *Fragm* 81, Lietzmann, 224. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1039a, 3-6.

(56) Cf. Justiniano, *Confessio Fidei*, PG 86, 1009CD. Con todo, en la declaración de la Comisión Conjunta de la Iglesia Católica y de la Iglesia Ortodoxa Copta (26-29 de agosto de 1976) se respeta la expresión de los monofisitas para confesar nuestra misma fe: "Cuando los *ortodoxos* confiesan que la divinidad y humanidad de Nuestro Señor se unieron en una naturaleza, ellos de ninguna manera entienden por naturaleza una naturaleza simple, sino *más bien una única naturaleza compuesta*, en la que la divinidad y humanidad están unidas en forma inseparable y sin

compuesto. Hay que reconocer que normalmente, hasta Calcedonia, muchos tendían a buscar la unidad en la naturaleza.

Ni los alejandrinos ni los antioqueños distinguían, para este respecto, entre *fúsis* e *hypóstasis*. Y no distinguiendo, no podían poner la unidad en un plano y la dualidad en otro. Por eso no tenían solución para el problema. Para los alejandrinos, que veían ante todo el concreto, se daba una *fúsis* y una *hypóstasis*, aunque Cirilo, para expresar la diferencia entre las naturalezas dijera “de dos naturalezas” (58) o “dos en *theoría*(i)” (59). Por esta flexibilidad pudo haber una fórmula de unión con Antioquía en el año 433. Los antioqueños, por su cuenta, fijándose en la distinción de las propiedades, hablaban de dos naturalezas o *hypóstasis*, aunque de un *prósopon* (60). Para los orientales, pues, la gran revolución de Calcedonia fue la distinción entre una *hypóstasis* y dos *fúseis* (61). De aquí saldrá rápidamente la unión según la *hypóstasis* o *hypostática*, como lo vemos en el Constantinopolitano II (DS 424; 425; 428; 429; 430; 436).

-
- mezcla. Y cuando los católicos confiesan a Jesucristo como uno en dos naturalezas, ellos no separan la divinidad de la humanidad, ni siquiera por un instante; ellos más bien se esfuerzan en excluir la confusión, mezcla, adulteración o mutación de una de ellas por la otra... Esta es nuestra fe en el misterio de la encarnación de Nuestro Señor Jesucristo y en la economía de nuestra salvación. En esto todos nosotros concordamos” (En Grillmeier, *Jesus...* II, 1, p. 378 n. 48).
- (57) Justiniano, *Confessio Fidei*, PG 86, 997A. La unión va a ser *katà súnthesin* (DS 424; 425). La palabra *súnthesis* (*compositio*) había tenido mala fama por el uso apolinarista. Severo la usaba con precaución. En cambio es muy usada por Leoncio de Jerusalén. Los monjes escitas pusieron a Justiniano en contacto con ella. El es el que la va a aclimatar en el uso oficial, y el concilio de Constantinopla II la consagrará (cf. Grillmeier, *Jesus...* II, 2, 480-483). Máximo el Confesor hablará de *hypóstasis* compuesta: “Y el Logos llegó a ser compuesto según la *hypóstasis*, el que, según la naturaleza, es simple y no compuesto” (*Ep* 15, PG 91, 553Ds; cf. *Ep* 12, PG 91, 488C-489C; *Ep* 13, PG 91, 517C; *Ep* 16, PG 91, 577B). “Porque ninguna naturaleza comunicaría jamás con otra naturaleza en la naturaleza, sino que, sin participar, ella existe del todo diferente a todas las otras” (Máximo, *Op theol pol*, PG 91, 108CD). Según P. Piret (*Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* (Théologie Historique, 69), Paris 1983, p. 179s), porque el Logos es el origen simple y el término compuesto de su encarnación... unificando la terminología diremos que el Logos ‘no compuesto’ (*asúnthetos*) es la *hypóstasis* a la vez componente y compuesta (*súnthetos*) de su encarnación”.
- (58) “De esta manera, respecto a aquellas cosas de las que (*ex hñn*) es uno y único Hijo y Señor Jesucristo, en cuanto comprendidas conceptualmente, decimos que se unen dos naturalezas; pero después de la unión, como ya quitada la separación en dos, creemos que es una naturaleza del Hijo, en cuanto es de uno, ahora hecho hombre y encarnado” (Cirilo, *Ep Acac* (40), ACO I, 1, 4, p. 26, 6-9). Cf. *Ep 2Succ* (46) 5, ACO I, 1, 6, p. 162, 6s.
- (59) “Por lo tanto, en lo que atañe a la consideración (*énnoian*) y al solo mirar con los ojos del alma cómo el Unigénito se hizo hombre, decimos que hay dos naturalezas unidas, pero un Cristo e Hijo y Señor, el Logos del Dios Padre, hecho hombre y encarnado” (Cirilo, *Ep 1Succ* (45) 7, ACO I, 1, 6, p. 153, 23-154, 3). “Ignoraron que lo que se suele distinguir de otra forma que con el solo pensamiento (*theoría*), eso mismo necesariamente se separa hacia una integral alteridad del uno respecto al otro” (*Ep 2Succ* (46) 5, ACO I, 1, 6, p. 162, 2-4).
- (60) Esto último gracias a Teodoro de Mopsuestia, porque, si *prósopon* es la manifestación externa de la naturaleza, ellos deberían decir dos, salvo en aspectos comunes a ambos.
- (61) Es de notar que los nestorianos, ya condenados en Efeso, no participaron en Calcedonia. El 11 de noviembre de 1994, la Iglesia Asiria de Oriente y la Iglesia Católica declaraban en el mutuo respeto: “Dejando de lado las divergencias teológicas que se han producido, nosotros confesamos hoy día, unidos, la misma fe en el Hijo de Dios que se ha hecho hombre para que, mediante su gracia, nosotros lleguemos a ser hijos de Dios”.

Pero si la unión de las naturalezas es en la persona y según ella, ¿hasta dónde las naturalezas están unidas entre sí? El concilio lateranense del 649 (DS 506; 507), siguiendo a Calcedonia, proclamará una unión y a la vez diferencia substancial entre las naturalezas. Por la unión en la persona, Máximo el Confesor verá una interioridad mutua entre ambas naturalezas y hablará de pericóresis entre ellas: “confirmando esta verdad, él lo hizo todo por causa nuestra y actuó voluntariamente por nosotros sin falsear en nada ni nuestra substancia ni nada de lo que le compete a esta irreprochable y naturalmente. Aunque divinizó a esta con todo eso, al modo del fierro candente, volviéndola del todo capaz de ejercitar obras divinas (*theourgòn*) como compenetrándola (*perijgrésas*) (62) hasta lo sumo mediante la unión, hecho uno con ella, sin mezcla, según la misma y única persona” (63).

10. ¿DE DOS NATURALEZAS O EN DOS?

En la quinta sesión de Calcedonia, los legados del emperador ponen ante los obispos la siguiente alternativa: “Dióscoro [depuesto patriarca de Alejandría] ha dicho ‘de dos naturalezas’, pero yo no acepto dos naturalezas. El muy santo arzobispo León ha dicho que hay en el Cristo dos naturalezas unidas sin confusión ni cambio ni división, en un solo Hijo único, nuestro Salvador. ¿A quién queréis vosotros seguir? ¿Al muy santo obispo León o a Dióscoro?” Los obispos gritan que a León. Entonces, dicen los legados, “añadid, pues, a la fórmula la sentencia de nuestro muy santo Padre León, que hay en el Cristo dos naturalezas unidas sin cambio ni separación ni confusión” (64). Triunfaba, pues, la fórmula “en dos naturalezas”, refiriéndose a dos naturalezas después de la unión, contra la una naturaleza. Pero, aceptado esto, no había mayor obstáculo a que con el tiempo se volviera a usar la fórmula “de dos” junto con “en dos” (65). “Si alguno no confiesa, según los Santos

(62) Prestige (*God in Patristic Thought*, 2a ed., London 1964, pp. 291-294) traduciría: intercambiando (reciprocidad de acción).

(63) Máximo, *Op theol pol*, PG 91, 60B. Cf. *ib.*, PG 91, 232AB; *Amb 1*, PG 91, 1053B.

(64) ACO II, 1, 2, p. 125, 16-25. La afirmación de Eutiques era que después de la unión había una sola naturaleza, aunque la unión era de dos naturalezas. El “de dos” usado por el mismo Flaviano de Constantinopla admiró a León (*Ad Flav 6*, ACO II, 2, 1, p. 32, 3-9), porque obviamente antes de la asunción no existía una naturaleza humana (según Agustín, *C. serm Ar 8*, PL 42, 688, *ipsa assumptione crearetur*). Lo que pretendía Cirilo con el ‘de dos’ era reconocer la realidad de las dos naturalezas que concurren a la unión y acentuar la unidad. Porque clave en la cristología de Atanasio y Cirilo era: “El Logos de Dios no vino a un hombre sino que se hizo verdaderamente hombre, a la vez que permanecía Dios” (Cirilo, *Ad Reg*, ACO I, 1, 5, p. 72, 41-73, 2). Cf. Atanasio, *Or c. Ar III*, 30, PG 26, 388A; Cirilo, *Dial Trin 1*, PG 75, 681C, SCh 231, 166; *Apol c Theod*, ACO, I, 1, 6, p. 126, 24-127, 31). Lebon (*op. cit.*, 514ss) analiza *Ep 1 Succ* (45), viendo también otros textos de Cirilo, a la luz de Severo, y afirma que *ek dúo fúsegn* está usado con las mismas ventajas y finalidad que el *en thegría(i)*. Se trata de *prágmata* o *hupostáseis* (cf. *De recta fide ad Th 44*, ACO I, 1, 1, p. 72, 22; *Ep ad Acac* (40), ACO I, 1, 4, p. 26, 6-27, 4). Cf. L. I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica* (Studia Patristica Mediolanensia, 1), Milano 1974, p. 379.

(65) Cf. p. e. DS 506; 543; 548; 557. Véase DS 429; Eustacio, *Ep de duab nat*, PG 86, 941A; Majencio, *Resp c. Acef II*, 3, 23-26, CChL 85A, 44; Leoncio de Jerusalén, *CM*, PG 86, 1844B; Justiniano, *Confessio Fidei*, PG 86, 997A; *Id.*, *CM*, PG 86, 1109Ds.

Padres,...que uno y el mismo Señor y Dios Jesús Cristo es de dos y en dos naturalezas unidas substancialmente sin confusión y sin división, sea condenado" (DS 506). Máximo acuñará la fórmula "Las naturalezas *desde* las cuales, en la cuales y las cuales es el Cristo" (66).

Pero si el "de dos" era fácilmente recuperable, mucho mayor problema presentaba la fórmula ciriliana (67) *mía fúsís toû theoû lôgou sesarkoménē* (68), que en sus vocablos chocaba directamente con la definición de Calcedonia sobre las dos naturalezas (69). Y esta fórmula no era algo marginal en Cirilo. Dice Kelly (70) al respecto: "antes y después de la encarnación El era la misma persona, no cambiada en su divinidad esencial. La única diferencia era que aquel que había existido fuera de la carne (*ásarkos*), ahora llegó a ser encorporizado (*ensômatos*). La naturaleza o hypóstasis que era la Palabra, llegó a ser encarnada (*sesarkoménē*). Desde entonces la Palabra está encarnada. Así el más claro y sucinto resumen de la doctrina de Cirilo es su famosa fórmula...*mía fúsís*..." (71). ¿Cómo explicaba Cirilo esta fórmula? En "una naturaleza" expresa la naturaleza del Logos y en "encarnada" dice todo lo humano. "Pues la naturaleza (*fúsís*) del Logos reconocidamente es una, pero nosotros sabemos que está encarnada y hecha hombre, como ya lo había declarado..." (72). "Puesto que la perfección en la humanidad y la demostración de nuestra substancia es introducida diciendo *encarnada*..." (73) Lebon (74) afirma que en Cirilo la *fúsís* de Cristo es siempre la divinidad (75). Si los cirilianos hablan de una sola *fúsís* no es sólo porque *fúsís*, al igual que hypóstasis (76), connota al existente individual, concreto, sino

-
- (66) Cf. S. Zañartu, "Las naturalezas de las cuales, en la cuales y las cuales es el Cristo". Máximo el Confesor como culminación de un proceso de inculturación cristológica en torno a los conceptos de *fúsís* e *hypóstasis*, Teología (Buenos Aires) 29(1992)21-55, esp pp. 40-43. También se lo encuentra, con algunas omisiones, en S. Zañartu, *Historia del dogma...*, pp. 117-141, esp. pp. 130-132.
- (67) Cirilo la había leído como de Atanasio en un apócrifo apolinarista. Apolinar había dicho, por ejemplo: "Por lo tanto se ha llegado a una única naturaleza (*ousía*) del Logos y del instrumento" (*Fragm* 117, Lietzmann, 236).
- (68) A veces usa *sesarkoménou* o emplea en vez de *mía fúsís*, *mía hypóstasis*. Cf. Grillmeier, *Jesus...* I, 674 n. 2.
- (69) En el proemio de la definición, Calcedonia habla contra los que mezclan, "los que imaginan estúpidamente que hay una naturaleza de la carne y de la divinidad", los que atribuyen pasibilidad a la naturaleza divina, y termina anatematizando, entre otros, a "los que hablan de dos naturalezas del Señor antes de la unión, pero configuran una después de la unión" (DS 300). Esto estaba dirigido contra Eutiques.
- (70) *Op. cit.*, 319.
- (71) F. M. Young (*From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, Philadelphia 1983, p. 262) se expresa así: "Cirilo hizo una contribución importante: la apelación fundamental a la tradición cristiana respecto a que el mismo Hijo de Dios, que era encarnado, sufrió, murió y fue resucitado. Este popular y fundamental llamado fue el secreto del éxito que tuvo".
- (72) Cirilo, *Ep Acac* (40), ACO I, 1, 4, p. 26, 21s.
- (73) Cirilo, *Ep 2Succ* (46) 4, ACO I, 1, 6, p. 160, 22s. Cf. Severo, *Filal*, CSCO 134, 113, 16-31; *Ib.*, 221, 14-18.
- (74) *Op. cit.*, 483.
- (75) P. e.: *De recta fide ad Th* 16, ACO I, 1, 1, p. 52, 29s; *Ib.*, 40, ACO I, 1, 1, p. 69, 23-25.
- (76) El concepto de existente, de realidad, primeramente es significado por hypóstasis y en último término por *fúsís*. Porque sólo la *fúsís* completa es equivalida a hypóstasis. La concepción de *fúsís* como algo concreto e individual, propia de Cirilo y de los monofisistas, tenía como base que el generar (*fúo*) siempre produce un individuo, por eso *fúsís* puede aludir tanto a la individualidad diversificante como a la esencia común.

también porque la naturaleza humana de Cristo no podía recibir el título de *fúsis* puesto que, aunque íntegra y real, no se había originado desde la divinidad a la manera de un *fúein*, sino que a través de una especial disposición salvífica de Dios (77).

Los neocalcedonenses se esfuerzan en salvar la fórmula ciriliana, en hacerla tolerable. Así nos encontramos con el canon 8 (DS 429) del concilio Constantinopolitano II que dice lo siguiente: "Si alguno confesando que la unidad se hizo de dos naturalezas, de divinidad y de humanidad, o diciendo una naturaleza encarnada del Dios Verbo, no recibe esto como lo enseñaron los Santos Padres que de la naturaleza divina y humana, hecha la unión según la hypóstasis, se hizo un Cristo, sino que con tales palabras se esfuerza en introducir una naturaleza o substancia de divinidad y de carne de Cristo, el tal sea anatema". Es decir, las expresiones de Cirilo pueden tener tanto un sentido ortodoxo (el que él les dio), como un sentido heterodoxo, monofisita. El concilio Lateranense del 649 (DS 505) interpretará la fórmula de la misma manera que Cirilo: "Si alguno no confiesa, según los Santos Padres, en un sentido propio y verdadero, una naturaleza encarnada de Dios Verbo, por aquello que se dice encarnada nuestra substancia perfectamente y sin disminución en Cristo Dios, sólo significada sin pecado, sea condenado".

11. EL PROBLEMA DEL NUMERO

La fórmula habla de una persona en dos naturalezas. Primeramente, como aclarará el canon 7 del Constantinopolitano II (DS 428), la diferencia entre las dos es sólo en la mente (78). Por algo Calcedonia dice: "se ha de *reconocer*". Pero el número suma lo que tiene homogeneidad, y así esta fórmula puede inducir a creer en un sujeto que tiene por igual, simétricamente, dos naturalezas (79). Sin embargo, el

(77) Cf. Grillmeier, *Jesús...* II, 2, 199.

(78) "O confesando el número de las naturalezas en el mismo y uno Señor nuestro Jesús, el Logos de Dios encarnado, no recibe sólo en la mente (*en theoría(i)*) la diferencia de ellas, de las que es compuesto, no suprimida por la unión (pues uno de ambas y por ambas uno), sino que utiliza este número, como si tuviera las naturalezas separadas y con propia subsistencia cada una (*idioupostátous*), este tal sea anatema".

Comenta B. Sesboué (*Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine* (Jésus et Jésus-Christ), Desclée 1982, p. 158): "Dicho de otra forma, se las [a las naturalezas] enumera simplemente en función de su alteridad, pero haciendo abstracción de su existencia concreta: en este orden ellas no son sino una sola realidad subsistente.... El dogma cristiano no considera, por lo tanto, las dos naturalezas de Cristo como dos realidades equivalentes, pero emplea este subterfugio numérico para decir que en la encarnación la humanidad jamás es reducida [*ramenée*] a la identidad divina... En tanto que la naturaleza humana existe, ella no puede ser connumerada con la naturaleza divina: en ese caso se llegaría a dos existentes y, por lo tanto, a dos Cristos... La connumeración sólo tiene lugar a nombre de su diferencia específica con la naturaleza divina. Esta diferencia, igualmente muy real, no es percibida sino por un acto de nuestro espíritu, que distingue las dos naturalezas en el único Cristo". Y antes había dicho: "la dualidad es un momento conceptual de la consideración de Cristo, que parte de su unidad y retorna a su unidad" (*Ib.*).

(79) B. Sesboué (*Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives*, p. 67, RSR 65(1977)45-79) opina: "Este esquema expresa la dualidad en forma de una adición estática e impulsa a pensar —contra la intención profunda del Concilio— que se trata de dos compartimentos

concepto de naturaleza referido a Dios y a la creatura no es de ninguna manera unívoco (80). La persona del Verbo es su naturaleza divina y pasa a asumir en el tiempo y para siempre una naturaleza humana. La relación de la persona a cada una de ambas naturalezas (y viceversa) no es la misma (81). La fórmula calcedonense no debe ser leída en un esquema simétrico sino en la mentalidad ciriliana de que el Verbo se hizo carne. El número es, por tanto, como una forma negativa de decir la no confusión (82).

12. ¿QUE NATURALEZA HUMANA ES ASUMIDA?

¿Asume la naturaleza de Adán antes del pecado o la nuestra empecatada? Calcedonia (DS 301) responde: "El mismo consubstancial a nosotros según la humanidad (83), en todo semejante a nosotros salvo en el pecado" (84). Y el Papa León, en su carta recibida en Calcedonia, responde contra el posible pensamiento de Eutiques de que Cristo no fuera de nuestra naturaleza (de la naturaleza de la madre), dado su nacimiento del Espíritu Santo, que no "por la novedad de la creación es removida la propiedad del género... La verdad del cuerpo la tomó de un cuerpo... El Verbo se hizo carne y habitó en nosotros (Jn 1, 14), esto es, en aquella carne, la que tomó del hombre, y que animó el espíritu de vida racional" (DS 292) (85). Se une a

situados uno al lado del otro y ligados por una red compleja de comunicaciones internas. Así la dualidad corre el peligro de ser captada como un dualismo. Ahora bien, la adición numérica es aquí una vana apariencia y debe ser comprendida como una paradoja del lenguaje. Ella dice simplemente que el único Señor y Cristo permanece lo uno y lo otro, lo que es precisado por los adverbios y fórmulas siguientes. Humanidad y divinidad guardan entre ellas su diferencia irreductible (y lo diferente no se adiciona) y se hallan sin división (lo que se adiciona puede dividirse)".

- (80) Lo mismo puede decirse de la doble consubstancialidad (con el Padre y con nosotros) que aparece en la definición calcedonense poco antes de nuestra fórmula. Recordemos, por lo demás, que la unidad en la substancia divina es numérica: un solo Dios.
- (81) Cf. Tomás, *Sum theol.*, III, 3, 1, ad 3.
- (82) Según González Faus (*Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual*, p. 349, *EstEcl* 46(1971)339-367), "El término 'dos' se empleó por tanto no como una descripción positiva, sino como una *solución de emergencia lingüística* o como un rodeo para evitar el término 'una naturaleza'". "Afirmamos, por tanto, que el término '*naturaleza*' se dice en sentido muy diverso de la divina y de la humana. Y, por tanto que el término '*dos*' no expresa suma, sino *propriadamente irreductibilidad*. No subraya su homogeneidad, sino su heterogeneidad y su inasimilabilidad" (*Ib.*). Reflexiona este mismo autor (*La humanidad...*, 464): "si se habla de *dos* naturalezas, no es para marcar dos sumandos homogéneos, sino como recurso negativo y de emergencia para salvaguardar, a la vez, la plenitud del ser hombre de Jesús (que siempre peligró en todo lenguaje de 'una naturaleza, una voluntad', etc.) y la total irreductibilidad de Dios y el hombre (que no puede ser perdida de vista sin olvidar con ello el carácter *agraciante* que tiene la presencia de la divinidad en Jesús)".
- (83) Línea antes ha sido declarado "perfecto en humanidad", "el mismo verdaderamente hombre de alma racional y cuerpo". Además dice que es "nacido de María la Virgen según la humanidad". En el proemio había dicho que "rechaza a los que piensan locamente que la forma de esclavo que el Cristo tomó de nosotros para sí, es de naturaleza celeste o de otra naturaleza" (DS 300).
- (84) Cf. Hb 4, 15.
- (85) Antes (DS 291) había dicho: "Se dio por entero a reparar al hombre que había sido engañado, de forma que venciera a la muerte y que con su poder (*virtute*) destruyera al diablo que tenía el imperio de la muerte. Ni podíamos, pues, vencer al autor del pecado y muerte, si Aquel, a quien el pecado no podía contaminar ni la muerte retener, no tomaba nuestra naturaleza y la hacía suya".

naturaleza pasible, que puede morir (DS 293). “Pues en la íntegra y perfecta naturaleza del verdadero hombre nació el verdadero Dios, todo El en lo suyo, todo El en lo nuestro (*totus in nostris*) –y decimos nuestra, la que en nosotros fundó desde el comienzo el Creador y la que recibió para reparar; puesto que, aquello que el engañador infirió y el hombre engañado admitió, no tuvo ningún vestigio en el Salvador... Asumió la forma de siervo sin la inmundicia del pecado” (DS 293) (86). Por lo tanto, asume nuestra naturaleza, que era la misma de Adán, y nuestra pasibilidad y mortalidad, pero no el pecado (87).

13. ¿DE DONDE VIENE LA APLICACION A CRISTO DEL TERMINO PERSONA E HYPÓSTASIS?

Tertuliano había usado una vez ‘persona’ para designar a Cristo: “Vemos un doble estado, no confundido sino unido (*conjunctum*) en una persona, Jesús Dios y hombre... salvada la propiedad de cada una de las substancias...” (88). Después prácticamente desaparece de los escritos latinos hasta Agustín (89), quien llega a la

(86) Y continúa más adelante: “La naturaleza fue tomada de la madre del Señor, no la culpa. Y no porque el nacimiento sea admirable, la naturaleza es desemejante a nosotros... Así la carne no abandona la naturaleza de nuestro género” (DS 294).

(87) Máximo dirá que tiene el *lógos* de nuestra naturaleza, pero no su *trópos* (modo de existir). “Por consiguiente, lo humano en Cristo difiere de lo humano en nosotros, no por el *logos* de la naturaleza sino por el nuevo *trópos* de su venida a ser: según la substancia ello es idéntico, pero según la concepción virginal ello no es idéntico, porque no es lo de un puro y simple hombre sino que pertenece a aquel que por nosotros se hizo hombre en verdad. Igualmente su querer, siendo por un lado precisamente natural, como en nosotros, por otro lado está marcado (*tupoúmenon*) divinamente, en forma superior a nosotros” (*Op theol pol*, PG 91, 60C; cf. *Amb 2*, PG 91, 1344Ds). “El no ha disminuido en nada lo que naturalmente pertenece a lo asumido, excepto el pecado, cuyo carácter propio (*lógos*) no ha sido jamás insertado en ninguno de los seres” (*Op theol pol*, PG 91, 29D–32B).

Pero lo reprehensible no lo asume directamente, sino por apropiación no esencial y para destruirlo. En la apropiación no esencial o relacional, se toma partido por los intereses de otro y nos los apropiamos sin implicarnos por el sufrimiento y la actividad. “Solamente por compasión, en cuanto cabeza de todo el cuerpo (como también al médico se le atribuyen las dolencias del enfermo), hasta que nos libere de ellas a nosotros, Dios que por nosotros se hizo hombre” (*Op theol pol*, PG 91, 237AB). “Pero, en cuanto amigo de los hombres, él se apropió, según la economía, el segundo *lógos* (el de lo deshonoroso), que se revela insumiso en nosotros y en nuestro *trópos*, para destruirlo totalmente en nosotros como el fuego a la cera, o como el sol respecto a la bruma de la tierra” (*Op theol pol*, PG 91, 237BC).

(88) *Adv Prax* 27 (11), 62s, CChL 2, p. 1199.

(89) Quizás porque persona, para ellos, tenía una connotación de rol demasiado fuerte, y en Cristo había dos roles: el divino y el humano. El impulso decisivo lo recibe Agustín de la exégesis gramatical de la persona: ¿qué persona es la que está hablando, p. e. en tal pasaje bíblico, etc. Más de dos tercios del uso que Agustín hace de esta palabra (1.407 veces en total) corresponden a este sentido. La solución no le vino del teatro o del lenguaje jurídico. La fórmula *una persona* dicha de Cristo recién aparece en la *Ep* 137 (11, CSEL 44, p. 109, 16) del año 411: “uniendo (*copulans*) a ambas naturalezas en la unidad de la persona” (*Ib.* 137, 9, CSEL 44, p. 108, 14s). Con esta fórmula hace culminar la tradición y resuelve los problemas. Cf. H. R. Drobner, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel “una persona”* (Philosophia Patrum, 8), Leiden 1986, pp. 271-274.

Respecto al uso de *una persona* por Agustín, B. Studer (“*Una persona in Christo*”. *Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen*, Augustinianum 25(1985)453-487, p. 476s) insinúa tres etapas. Antes del 400, Agustín habla de *gerere personam, portare personam*. Cristo representa la

fórmula: una persona que consta de dos substancias; una persona en ambas naturalezas (90). El persona latino (91) equivalía al *prósopon* griego (92). Pero al *prósopon*, quizás por una menor influencia de lo jurídico, le era más difícil connotar el individuo racional concreto. Por eso que cuando los antioqueños hablaban de un *prósopon* no convencían de la unidad del Cristo a los alejandrinos, quienes sospechaban, en el lenguaje antioqueño, una unidad más bien externa, en la apariencia exterior o en algunas denominaciones comunes, pero no en la realidad que estaba detrás.

Entonces los griegos buscarán expresar esa unidad más interna con la palabra hypóstasis, y en Calcedonia aparecerán las dos como equivalidas. Pero con esto han distinguido entre *fúsís* (dos) e hypóstasis (una), que hasta ese momento ambas escuelas habían tendido a equivaler. Dieron ciertamente con la fórmula. ¿Pero sabían explicar la diferencia entre *fúsís* e hypóstasis? Más bien, no (93). Y de aquí, en buena parte, surgió el problema del monofisismo histórico. A esto añadían un problema adicional, porque habían recorrido un camino similar res-

Sabiduría divina, es uno con ella. Entre 400 y 411 desarrolla el concepto de *unitas personae*. Así distingue la encarnación de las otras teofanías. Finalmente, en torno al 411 aparece propiamente la fórmula *una persona*. Quiere expresar que es un solo ser concreto.

- (90) *Persona una ex duabus substantiis constans; una in utraque natura persona* (cf. *In Joh* 99, 1, 42s, CChL 36, p. 582; *De Trin* XIII, 17 (22), 5s, CChL 50A, p. 412; *C. serm Ar* 7s, PL 42, 688; *Serm* 294, 9, PL 38, 1340). *Una persona geminae substantiae*: "Finalmente Cristo es una persona de doble substancia, porque es Dios y es hombre. Y no se puede llamar Dios a una parte de esta persona, porque, de ser así, el Hijo de Dios, antes que recibiera la forma de siervo, no sería completo (*totus*) y crecería cuando el hombre se adjunta a su divinidad" (*C. Max* II, 10, 2; PL 42, 765). Cf. *In Joh* 99, 1, CChL 36, 582, 38-49; *De Trin* XIII, 17 (22), 3-16, CChL 50A, p. 412; *Pecmer* I, 31, 60, CSEL 60, p. 61, 6s; *Ench* 11 (36), 28-30, CChL 46, p. 70; *Ib.*, 12 (40), 52-59, CChL 46, p. 72; *Ib.*, 13 (41), 3-5, CChL 46, p. 72; *Sermo* 130, 3, PL 38, 727; *Ep* 137, 3, 9, CSEL 44, p. 108, 13-15.
- (91) Según M. Fuhrmann (*Person. Von der Antike bis zum Mittelalter*, col. 269ss, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VII, col. 269-283), la etimología de *persona* no es del todo clara. Su significado básico en latín es el de máscara de teatro. De aquí pasa a significar el rol del actor y el rol que el hombre actúa en la sociedad. También puede significar la imagen que alguien proyecta de sí mismo a través de su vida. Es usado en la gramática, retórica, y en el derecho, en que puede ser un simple individuo, pero conectado siempre con el rol social. Pero el principal impulso lo recibe Tertuliano de la gramática, que ya había entrado en la exégesis. Respecto al origen de la palabra *persona*, Drobner (*op. cit.*, 7) destaca el consenso de que *persona*, a través de los etruscos, proviene en última instancia del *prósopon* griego y como este, en su significado fundamental, designa la máscara del rostro que el actor lleva en la escena. Y entre los sentidos de persona, anota Drobner (*Ib.*, 105s), la equivalencia al de 'hombre'.
- (92) *Prósopon*, según E. Lohse (*Prósopon*, en *TWNT* VI, col. 769-781), significa fundamentalmente rostro, semblante. Porque la faz determina la manifestación de todo el hombre, puede *prósopon* a menudo relacionarse a la figura del hombre. La máscara de los actores es llamada *prósopon*. En sentido figurado puede significar el rol dramático que representa un actor. En los tiempos helénísticos también toma el sentido de persona para designar al hombre en relación a su posición en la sociedad humana que lo rodea. Los gramáticos lo usan para designar la persona gramatical. Pero en los primeros siglos después de Cristo no se ha encontrado que signifique persona en sentido técnico jurídico. Posteriormente, probablemente bajo la influencia del 'persona' latino, tomará este sentido.
- (93) Según A. Grillmeier (*Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, en *Das Konzil von Chalkedon ...I*, 5-202, p. 124), la síntesis de Calcedonia se realiza, en realidad, más en la fórmula que en la comprensión. Pero buscaban, con todo, la unidad en el plano del sujeto o portador de la verdadera divinidad y humanidad; la diferencia, en cambio, en el plano de esta doble manera de ser (cf. Grillmeier, *Jesus...* II, 2, 159).

pecto a la Trinidad, distinguiendo *fúsis* y *ousía* (una) de hypóstasis (tres), equívale esta también a *prósopon* (94). Esto lo pudieron realizar porque los capadocios, apartándose del Concilio de Nicea (DS 126), lograron definir hypóstasis en Dios por la propiedad de cada uno de los tres (95), por la que se distinguían de la esencia común. Pero esta definición no era aplicable a Cristo, donde la hypóstasis, contrariamente, unía y las naturalezas distinguían, porque la naturaleza humana de Cristo tiene propiedades individuales (no es sólo una naturaleza específica), luego, según la definición capadocia, sería una hypóstasis aparte de la del Verbo y en Cristo habría dos personas. Por eso, en este tiempo, no relacionaban la fórmula trinitaria con la cristológica.

Los latinos, hasta las luchas trinitarias, solían traducir *prósopon* por persona e hypóstasis por substancia. Ahora, para no decir barbaridades al traducir las fórmulas griegas, transliterarán hypóstasis o emplearán 'subsistencia' para ella. Y el Papa León, en su carta a Flaviano, pondría naturaleza en vez de la substancia de la fórmula de Tertuliano, para ser mejor entendido por los griegos, y porque doble naturaleza consonaba con el doble nacimiento de Cristo (96).

14. EN BUSCA DE UNA DEFINICION CONVENIENTE DE HYPOSTASIS

Este será el trabajo de los neocalcedonenses, especialmente de Leoncio de Jerusalén, quien llega a una paráfrasis, aunque no logra redefinir. Todo lo que existe es hypostático. Pero la particular naturaleza humana de Cristo es hypostática no en sí misma (97), porque nunca ha existido (subsistido) aparte, sino en la hypóstasis del Logos. Nosotros diríamos está enhypostasiada en el Logos, pasa a subsistir y ser persona en El. "Nosotros confesamos que hay una hypóstasis para ambas [naturalezas] y que ella es común, que preexistía respecto a la substancia humana y que antes era propia del Logos en la común substancia de la divinidad, que creó para sí la naturaleza del hombre *kuriakós* y la envolvió y la unió a su propia naturaleza, comenzando entonces a ser hypóstasis también de naturaleza de carne; y de propia pasó a ser común y se constituyó compleja (*poikilotéra*). Porque ahora la hypóstasis del Logos no se distingue, como antes, del Padre y del Espíritu, sólo por la propiedad de ser

(94) Cf. S. Zañartu, *Algunos desafíos del misterio del Dios cristiano a las categorías del pensar filosófico en la antigüedad, y viceversa. 'Logos' e 'hypóstasis' (persona) hasta fines del siglo IV*, Teología y Vida 33(1992)35-58, esp. 52-56.

(95) Cf. p. e. Gregorio de Nacianzo, *Or* 20, 6, Sch 270, 68s. Siglos después el neocalcedonense Justiniano ya podrá explicar la única persona en Cristo, pero, cuando se trate de la definición, volverá a repetir la fórmula de los capadocios diciendo: "Una cosa es la *fúsis* o *ousía* y *morfé*, y otra cosa es la hypóstasis o el *prósopon*. La *fúsis*, la *ousía* y la *morfé*, significa lo común; la hypóstasis o el *prósopon*, en cambio, lo propio (*idikón*)" (*Conf Fid*, PG 86, 1009C; cf. *Ep adv Theod*, PG 86, 1055B).

(96) Cf. P. Smulders, *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie*, en *Mys Sal* III, 1, pp. 389-476, p. 464 n. 47.

(97) En sí misma sería *aprósoπον* (Cf. *Adv Nest* II, 35, PG 86, 1593B).

engendrado sino también por constar de varias naturalezas y abundar evidentemente en propiedades naturales y personales” (98).

Esto gracias al poder creador de Dios que puede transferir una naturaleza a otra hypóstasis (99). Esto es lo que Cirilo expresaba al decir que lo humano de Cristo no existía en sí sino era propio del Logos (100). Recordemos el *ipsa assumptione creatur* de Agustín. Entonces ahora podemos definir la hypóstasis como el existente aparte, distinto de otros, como lo que existe por sí mismo (*kath' heautò eínai*) (101). Dirá Máximo: “Hypóstasis es, según los filósofos, la esencia con propiedades, pero según los Padres, un hombre en particular, separado personalmente de los otros hombres” (102). “La hypóstasis es lo separado que existe por sí mismo (*tò kath' hautò*)” (103).

Por lo tanto, la naturaleza humana de Cristo no es en sí sino sólo existe en el Verbo como propia de él. Y esto es coherente con el antiguo sentido del término

-
- (98) *Adv Nest II*, 14, PG 86, 1568AB. Cf. *Adv Nest I*, 28, PG 86, 1493CD. “Pues no os hemos dicho que preexistió a la hypóstasis la naturaleza humana particular (*idikè*) del Señor, sino, por el contrario, que ella llega a existir al mismo tiempo que subsistió; pero no en alguna subsistencia (*hypostásei*) particular que fuese propia de ella sola, como se lo reconocemos a un simple hombre, sino en la hypóstasis del Logos que presubsiste antes de ella. En ella (el Logos) abraza lo propio y las propiedades de la naturaleza humana. En el concurrir de ambas naturalezas se muestra asimismo un *prósopon*, que es de ambas naturalezas y amontonándose las características de ambas substancias, y es igualmente uno de la santa Trinidad. El cual es verdaderamente una hypóstasis, y esta no humana. Pues tiene la naturaleza y las propiedades divinas. Pero no sólo existe en las propiedades divinas. Abunda, junto con lo divino, en aquellas características que le fueron reunidas con la ascensión de la naturaleza más reciente” (*Adv Nest II*, 7, PG 86, 1552Ds). Cf. *Adv Nest IV*, 17, PG 86, 1684B; *Ib.* V, 28, PG 86, 1748D.
- (99) “Si sólo Dios es causa de la naturaleza y de la hypóstasis, ¿qué le impide transferir una naturaleza a otra hypóstasis; y una hypóstasis ajena a otra naturaleza? Porque para El todo, en verdad, es posible” (*Adv Nest II*, 35, PG 86, 1593C). Cf. *Adv Nest I*, 1, PG 86, 1413AB. Según Grillmeier (*Jesus...I*, 770ss), para entender correctamente la ‘en-hypostasía’ hay que considerar a la vez el poder creador de Dios que se manifiesta en la encarnación, que crea una ‘imagen’ consistente. En Calcedonia esto último se daba por supuesto. Dice Grillmeier en *Das östliche...* (p. 91s): “En este acto divino de hacer para sí un cuerpo humano, en cuanto este es entregado al Logos, está propiamente la ‘acción unitiva’, que se apropia de la existencia humana en Cristo. Por sobre este disponer que tiene el poder creador respecto a lo creado, no existe ninguna posibilidad más profunda de apropiación... Sólo el poder que tiene Dios de disponer del ser, puede hacer algo como la unidad divino-humana... Puesto que mientras más pensamos en el poder de Dios de disponer de nosotros, tanto mejor reconocemos que este tiene ‘un otro’ como término de su actuación. La perfecta alteridad es la meta del crear, y esto sin vuelta”. Crear, pues, es una expresión paralela del sin mezcla calcedonense. Cf. Casiodoro, *Expos Psal* 2, 374-378, CChL 97, 49.
- (100) Según Lebon (*op. cit.*, 533), “el elemento doctrinal positivo expresado [en época posterior] por el término *enupóstatos*, la existencia en y por el Verbo, tiene como lo correspondiente en Cirilo la teoría de la apropiación de la humanidad por el Verbo (*idiopothesis*): la carne, el cuerpo son *idía sárx*, *ídion sôma* del Verbo y no un *hetérou tinòs*” (DS 262, Dz 123; *Ep* 50, ACO I, 1, 3, p. 91, 22-24; *Ep* 55, ACO I, 1, 4, p. 54, 22-24; *Apol c. Orient*, ACO I, 1, 7, p. 58, 35-59, 3).
- (101) Este aspecto de subsistencia, de ser para sí, acababa de ser destacado por el neoplatónico Proclo. Dice G. Bausenhardt (*Einheit als Freiheitsgeschehen. Die christologie des 7. Jahrhunderts an der Grenze substanzmetaphysischen Denkens*, p. 44, en D. Hattrup y H. Hoping, *Christologie und Metaphysikkritik. Peter Hünemann zum 60. Geburtstag*, Münster 1989, pp. 35-57), apoyándose en St. Otto: “Lo nuevo de este concepto de hypóstasis se expresa así: la hypóstasis hace que sea un otro y no algo otro (de otra manera), muestra un sujeto separado e impartible, un *átomon*, un *tóde ti*, es decir un ser para sí, una substancia distinguible que es contable como un *prósopon*”.
- (102) *Op theol pol*, PG 91, 276B.
- (103) *Ep* 15, PG 91, 557Ds.

griego hypóstasis (104). En el estoicismo siempre tuvo el doble sentido de lo que se manifestaba y de lo que se concretaba. Los capadocios desarrollaron la manifestación a través de las propiedades; los neocalcedonenses la concreción del ser en sí. De lo cognoscitivo se profundizó a lo óntico: la realización del ser concreto. Ahora un Máximo el Confesor podía relacionar, en lenguaje y en conceptos, el misterio trinitario con el de la encarnación. Y, en esa purificación del concepto de hypóstasis, podía responder a la pregunta si la hypóstasis es un algo (en el plano de la esencia) fuera de sus naturalezas. Responderá que no: que la hypóstasis sólo es (105) sus naturalezas, y, por lo tanto, no habrá una voluntad propia de la hypóstasis que no sea de sus naturalezas, que esté al margen de ellas (106). Por eso la triple fórmula de Máximo, antes aludida: Las naturalezas de las cuales, en las cuales y *las cuales* es el Cristo (107). Respecto a la definición de Boecio (108) *Persona est naturae rationalis individua substantia*, Grillmeier (109) opina que los escolásticos fueron gentiles al no rechazarla como nestoriana, destacando que en *individua* está la absoluta inmediatez, el estar en sí.

15. EL PROBLEMA DEL CONCEPTO DE NATURALEZA

Calcedonia dijo una hypóstasis coincidiendo con el vocabulario alejandrino, pero en dos *fúseis* no coincidía. Revisemos, pues, el concepto de *fúsis*. Si volvemos

(104) Cf. S. Zañartu, *Algunos desafíos...*, 53s.

(105) Se usa el verbo 'es' en su connotación esencialista.

(106) "Luego, como Cristo es por naturaleza Dios y hombre, ¿quería como Dios y hombre o solamente como Cristo? Pero, si quería en principio como Dios y hombre, siendo El uno quería evidentemente de una manera doble y no única. Porque si Cristo no es ninguna otra cosa (*oudèn heterón...parà*) sino sus naturalezas, de las que y en las que existe, está claro que es de una manera correspondiente a sus naturalezas, es decir según lo que era cada una de ellas, que siendo uno y el mismo, El quería y obraba, puesto que ninguna de sus naturalezas carece de voluntad y operación" (*Disp Pyr*, PG 91, 289AB). "Piensan [los monoteletas], en efecto, que el todo es otra cosa que sus propias partes, de las cuales y en las cuales El consiste. Estos pretenden, en forma perentoria, pero no demostrando sino declarando, ligar al todo, en cuanto todo, otra cosa que lo que, según la naturaleza, existe en sus partes: yo quiero decir la única operación" (*Op theol pol*, PG 91, 117C; cf. *Ib.*, 121A).

(107) Bausenhardt (*op. cit.*, 52s) afirma lo siguiente: "Máximo, ante todo, determina la hypóstasis de manera puramente negativa y formal, como *nada*, en el sentido de *no algo*. Ella está libre de toda connotación de contenido positivo. Nada de intermediario; tampoco un tercero respecto a las naturalezas. Y así, en una nueva manera (es decir, sobre la base de una consecuente diferencia entre 'naturaleza' e 'hypóstasis', que ya no aparecen como magnitudes concurrentes), idéntica con ellas: "no otra cosa que las naturalezas"; "no sólo de ellas sino también en ellas, y todavía más precisamente: ellas es Cristo". Según este autor (*op. cit.*, esp. pp. 52-55), Máximo habría superado definitivamente la definición de hypóstasis de los capadocios: las naturalezas es la hypóstasis. La hypóstasis no tiene una propiedad, un algo, en el orden de la substancia, que la diferencie de las naturalezas. La hypóstasis es el *trópos* (la eterna relación filial al Padre), en el que subsiste la naturaleza humana de Cristo. Según Balthasar (*op. cit.*, 207ss), no hay solución para el caso de Cristo mientras no se conozca otra dimensión del ser que no sea la naturaleza o substancialidad, propia de la antigua filosofía griega. Se necesitaba encontrar una categoría que diera un colorido, un grado de existencia, sin agregar a la vez una diferencia cualitativa, a la esencia existente.

(108) *C. Eutyche* 3, PL 64, 1343C.

(109) *Vorbereitung*, 794-796,

a Apolinar, veremos que en él el monofisismo era más bien consecuencia de su monoenergetismo. “Si la actividad (*enérgeia*) es una, también la naturaleza (*ousía*) es una” (110). Apolinar tenía una concepción dinámica de la *fúsis*, con automovimiento (111). Luego en Cristo no podía haber dos naturalezas porque serían dos sujetos y estas naturalezas chocarían entre sí, lo que sería contrario a la impecabilidad de Cristo. “Es precisamente imposible que dos [seres] dotados de razón y voluntad cohabiten en él mismo, porque, de lo contrario, pelearía el uno contra el otro mediante su propia voluntad y actividad” (112). Por eso concibe lo humano como un simple instrumento pasivo.

Es obvio que entre las dos naturalezas antioqueñas y la una alejandrina, había una diferencia en la concepción de naturalezas (113). Las antioqueñas eran más abstractas en el sentido de que se trataba de un acto segundo, sólo en el pensamiento. León en su carta a Flaviano habla de dos naturalezas, atribuyendo las pasividades, como el sufrimiento y la muerte a la humana. Y tiene la famosa frase, que tuvo que ser explicada en Calcedonia y que será fuertemente resistida por los monofisitas: “Una y otra forma, en efecto, obra lo que le es propio, con comunión de la otra: es decir, el Verbo obra lo que pertenece al Verbo, la carne cumple lo que atañe a la carne. Uno (*Unum*) de ellos resplandece por los milagros, lo otro sucumbe por las injurias” (DS 294) (114). Las dos naturalezas que Calcedonia define, están tomadas más bien en el sentido antioqueño y pretenden afirmar la realidad e integridad de lo divino y de lo humano (115).

(110) *Fragm* 117, Lietzmann 236.

(111) “Sólo puede ser llamada *fúsis* lo que es *autokínton*, lo que tiene en sí fuerza vital por la que se automueve...” (Grillmeier, *Jesus...*, 487). La carne, el cuerpo, es el *órganon* de la *enérgeia* del Logos para la *kíngsis* (cf. *Ib.*, 489). “Pues así se forma un viviente de lo movido y de lo que se mueve; y no dos ni de dos perfectos y automovidos, por lo que el hombre no es un otro viviente cabe Dios...” (Apolinar, *fragm* 107, Lietzmann, 232).

(112) *Fragm* 2, Lietzmann, 204.

(113) Kelly (*op. cit.*, 318) se expresa así: “En los círculos antioqueños, la palabra clave *fúsis* o ‘naturaleza’ connotaba la humanidad o la divinidad concebida como una concreta unión de características o atributos. El mismo Cirilo acepta este sentido de la palabra, especialmente cuando se adapta al lenguaje de sus oponentes. Con todo, en su uso normal, él prefiere atribuir a *fúsis* el sentido utilizado en Alejandría, por lo menos desde el tiempo del obispo Alejandro, es decir, el existente concreto individual. En este sentido *fúsis* se aproxima, sin llegar en realidad a ser sinónimo, a *hypóstasis*. Para lo que los antioquenos llamaban naturaleza, él prefería circumloquios como ‘propiedad natural’ (*hē idiōtes hē katà fúsin*) [p. ej. *Ep 2Succ* (46) 3, ACO I, 1, 6, p. 159, 21], ‘manera de ser’ (*hō toū pās einai lōgos*), ‘cualidad natural’ (*hē poiōtes fusikē*)”.

(114) Fuera de contexto, la leían como nestoriana. Tertuliano había dicho: “Ambas substancias obraban, cada una distintamente en su estado (*status*)” (*Adv Prax* 27, 13, 75s, CChL 2, 1200; cf. *Ib.*, 29, 2,6-12, CChL 2, 1202). “Vemos un doble estado no confundido sino unido (*conjunctum*) en una persona, Jesús Dios y hombre...; salvada la propiedad de cada una de las substancias, de tal forma que el espíritu hace en él lo suyo, esto es milagros (*virtutes*) y obras y signos, y la carne desempeña (sufre) sus pasiones teniendo hambre con el demonio, sed con la samaritana, llorando a Lázaro, teniendo angustias mortales, y finalmente muriendo” (*Adv Prax* 27, 11, 62-68, CChL 2, 1199s).

(115) Según Grillmeier (*Die Theologische...*, 201s), en vez de la concepción dinámica de Apolinar, en que *fúsis* es un *autokínton*, un principio vital que se automueve, Calcedonia usa ese concepto en forma más estática. Significa, ante todo, la ‘verdad’ y ‘plenitud’, acentuando así la autenticidad y totalidad de la naturaleza humana (y divina) de Jesucristo.

El patriarca Sergio en el s. VII propondrá una lectura monoenergeta de las dos naturalezas de Calcedonia: la operación es una, teándrica, porque el que opera es la persona del Logos. La naturaleza humana no tiene operación propia ni voluntad propia. La repugnancia a la pasión proviene de una especie de instinto, pero la única voluntad, la divina, se entrega a cumplir la voluntad del Padre. A esto replicará Máximo, apoyándose en Aristóteles, que lo que no opera no es naturaleza (116). Que en el huerto es la voluntad humana la que siente la repugnancia natural y a la vez acepta voluntariamente la voluntad del Padre (117). Y la voluntad del Verbo es la misma que la del Padre, porque en Dios la voluntad es una.

El concilio lateranense afirmará las dos voluntades y operaciones (DS 500; 510ss), e interpretará la acción teándrica del Pseudo-Dionisio (118) como operación doble: divina y humana (DS 515). El concilio de Constantinopla III proclamará las dos voluntades y operaciones, que no pueden ser contrarias porque la humana está sometida (es movida) a la divina (DS 556-558). Igual que en Calcedonia, la unión no suprime la voluntad humana sino que la salvaguarda (deifica). En su dedicatoria al emperador, el concilio dice que ha tratado de lo más digno del hombre, de su libertad (119). E inserta la frase de León, que había necesitado de explicación en Calcedonia. Ha ido más allá de León en cuanto que atribuye explícitamente a la humanidad de Cristo, más allá de las pasividades (sufrimientos), un querer libre

-
- (116) "Pues todos en términos precisos comúnmente dijeron y enseñaron que lo que es de la misma substancia es de la misma operación y que lo que es de la misma operación es de la misma substancia. Y que lo que difiere en la substancia, también difiere en la operación; y lo que difiere en la operación también difiere en la substancia" (*Disp Pyr*, PG 91, 348C; cf. *Amb 1*, PG 91, 1049C-1052B). "Pero que la operación según la naturaleza no se dé afuera, es evidente, por el hecho de que la naturaleza puede existir (*eínai*) sin su obras (*érgon*), pero ni puede existir ni ser conocida sin la operación (*energeías*) según la naturaleza" (*Disp Pyr*, PG 91, 341C). Además, como ya dijimos, la una hypóstasis no tiene una facultad aparte de sus dos naturalezas, a la que correspondiera la única operación.
- (117) "Que tenía voluntad naturalmente humana, como en realidad también por esencia la divina, el mismo Logos lo demuestra claramente con la súplica, que corresponde al hombre, respecto a la economía de muerte realizada por nosotros, diciendo: Padre, si es posible apártese de mí el caliz. Así mostraba la debilidad de su propia carne... Verdaderamente era hombre en sentido propio, atestiguando esto la voluntad natural, de quien era la súplica correspondiente a la economía. Porque, a su vez, estaba deificada del todo, convergiendo hacia la divina voluntad, siempre movida por ésta misma y según ella, y modelada por ella: está claro que hacía perfectamente sólo la decisión de la voluntad paterna. Según ella decía como hombre: hágase no mi voluntad sino la tuya" (*Op theol pol*, PG 91, 80CD; cf. *Ib.*, PG 91, 48AD. 65A-68D. 196C-197A). Según González Faus (*La humanidad...*, 472), el concilio de Constantinopla III no pretende establecer un diálogo entre las dos voluntades, "sino al revés: salvaguardar la relación de la voluntad humana de Jesús con el Padre. Si en Jesús hubiere un diálogo entre Jesús y el Logos, ¿no sería el Logos el sujeto ontológico de Jesús! Mientras que la relación de Jesús con Dios, como ya dijimos, es relación con el Padre precisamente porque Jesús está subsistiendo en la Relación de Filiación".
- (118) Cf. *Ep 4*, PG 3, 1072C.
- (119) "En efecto, no hay nada que constituya la perfección de la substancia humana sino la voluntad esencial, mediante la cual la fuerza del libre albedrío (*autexousiôtetos*) está grabada (*jaraktérizetai*) en nosotros" (ACO, Ser II, 2, 2, p. 814, 9-11).
- (120) Bausenhardt (*op. cit.*, 56) declara lo siguiente: "W. Elert, comparando el Tomus Leonis con el Tomo del Papa Agatón dirigido al tercer concilio de Constantinopla, mostró en forma convincente que la imagen de Cristo se interioriza y ahora la libertad está en primer plano. Si mira León la humanidad de Jesús fijándose en fenómenos externos como hambre, sed, fatiga, dormir, colgar en

(120). En cierta forma se ha retomado la visión dinámica de naturaleza de Apolinar, pero ambas naturalezas están en profunda armonía, porque lo humano está divinizado. La Escolástica llamará a la naturaleza humana de Cristo instrumento unido (*conjunctum*), lo que ya no negará la operación propia (121), como en Apolinar.

La frase de León, insertada en Constantinopla III, dice que ambas formas actúan en mutua comunión. ¿Qué significa esto? Máximo dirá que hace lo divino humanamente y lo humano divinamente (122). Nos podemos preguntar si toda acción de Cristo es teándrica o sólo con propiedad los milagros, y las demás en el sentido lato de que el operante es uno, de que siempre está la aquiescencia mutua (123). Creemos que sólo los milagros son propiamente teándricos, que las naturalezas unidas sin mezcla excluyen toda especie de animación de lo humano por lo divino que se acercara a una visión apolinarista (124). Dice a este respecto Sofronio,

la cruz y ser traspasado por los clavos, morir y ser enterrado, Agatón ve expresado el verdadero ser hombre en la plegaria del huerto, en la angustia de la muerte y en la donación al Padre. Si connota León la humildad del niño por el pesebre, Agatón remite a la obediencia a sus padres. León cita en el himno de Flp las frases sobre *forma Dei* y *forma servi* (2, 6-7), Agatón la sobre la obediencia hasta la muerte (2, 8)".

- (121) Es traducido por "intrínseco", por González Faus. No es un instrumento como otros, sino que es un instrumento intrínseco, libre, y movido por el Dios que es amor. Así lo humano de Jesús puede producir lo que es propio de Dios (cf. Tomás, *In III Sent.*, d. 19, 1, 1 ad 1); Jesús perdonaba los pecados como hombre, aunque los perdona por ser Dios. La naturaleza humana de Jesús de tal manera era instrumento de la divinidad, que se movía por su propia voluntad (*Sum Theol* III, 18, 1; cf. III, 19, 1).
- (122) "Obraba, pues, carnalmente lo divino, porque no carecía de la operación natural de la carne; y divinamente lo humano, porque según su voluntad con autoridad, y no llevado por las circunstancias, permitía la prueba de los padecimientos humanos. Ni lo divino divinamente, porque no era sólo Dios; ni lo humano carnalmente, porque no era un puro hombre. Por esto, los milagros no iban sin pasión, y los padecimientos no eran sin milagro. Aquellos, si me atrevo a decirlo, no eran impasibles; éstos eran claramente maravillosos. Y ambos eran paradójales. Porque lo divino [y lo humano], como que provenían del uno y mismo Logos Dios encarnado (quien era testimonio de hecho por ambos), confirmaban la verdad desde ellos y de ellos" (*Ep* 19, PG 91, 593A). "Y del mismo, nosotros decimos los milagros y las pasiones, evidentemente como de uno solo, operando Cristo lo divino y lo humano: carnalmente lo divino porque, mediante la operación natural de la carne que participaba ahí, él producía la fuerza de los milagros; divinamente lo humano, porque, dejando a un lado la fuerza natural, él aceptaba queriéndolo y con dominio, la prueba de las pasiones humanas" (*Ep* 15, PG 91, 573B; cf. *Amb* 1, PG 91, 1056A-1060C; *Op theol pol*, PG 91, 101A).
- (123) Dice M. J. Nicolas (*La doctrine christologique de saint Léon le Grand*, RT 51(1951)609-660, p. 645): "Dicho de otra forma, ¿la naturaleza humana obra siempre como instrumento de la naturaleza divina? Es lo que ningún concilio ha resuelto ni resolverá. Sería la culminación suprema del cirilianismo. Pero tal como Cirilo lo exponía, ¿podía seguirlo San León? Para comprender sanamente que la naturaleza humana es instrumento de la divina, hay que comprender primero que la operación humana tiene como sujeto directo e inmediato, independientemente de todo influjo causal de la naturaleza divina (exista éste o no), la persona divina en cuanto hace subsistir la persona humana como hombre".
- (124) K. Rahner (*Curso Fundamental*, 336s) expresa: "En correspondencia con la 'no mezcla' de las naturalezas, el influjo físico activo del *Lógos* en la 'naturaleza' humana de Jesús en principio no ha de pensarse en forma diferente que la intervención de Dios en una criatura, lo cual se olvida con frecuencia en una piedad y teología con color monofisita, por cuanto la humanidad de Jesús se piensa en manera demasiado cosificada como 'instrumento' que es movido por la subjetividad del *Lógos*. Por la 'no mezcla' de las naturalezas y la totalidad intacta de la naturaleza humana se mantiene ('contra los monoteletas') o se logra siempre de nuevo (contra una devoción y teología con sabor monofisita, donde se olvida una y otra vez la auténtica subjetividad del hombre Jesús también frente a Dios) la idea de que la naturaleza humana de Jesús es una realidad creada,

quien resistió al monoteletismo: “Y del mismo único Hijo certificamos todo; y creemos todas las locuciones y todas las operaciones. Si las unas convienen a la divinidad, así las otras a la humanidad; otras tienen una cierta posición intermedia como teniendo, en lo mismo, lo digno de Dios y lo humano. Respecto a este último tipo de fuerza (*dunámeos*), llamada actividad (*enérgeian*) nueva y teándrica, decimos que no es una sola [operación] sino que existe según ambos géneros diferentes. El inspirado Dionisio, aquel que el divino Pablo ha divinamente cautivado en el Areópago, utilizó esta expresión, porque ella contiene a la vez lo que conviene a la divinidad y lo que conviene a la humanidad, y mediante una denominación muy agraciada y compuesta, manifiesta del todo la operación de cada una de las esencias y naturalezas” (125).

16. LA IMAGEN GLORIOSA DE CRISTO COMO LECTURA DE CALCEDONIA

Calcedonia no habló de kénosis y la poca historicidad de su fórmula se presta para no distinguir entre el Cristo glorioso y el prepascual (126). Así durante siglos la imagen de Cristo del pueblo cristiano ha sido la de un Cristo de la gloria, en que el Verbo opaca a su naturaleza humana. Así se ha practicado una lectura de Calcedonia de tipo alejandrina, de tendencia monofisita. En este sentido, Grillmeier ha hablado de la “hegemonía” del Logos. Dice O. González de Cardedal: “De esta forma [silenciamiento de la historia] la cristología calcedonense deja a Jesús permanentemente del lado de Dios, y está en peligro de vaciar de contenido la vida, la libertad, la realidad plena del hombre Jesús, y con ella de toda la soteriología” (127). Y añade: “la raíz última del rechazo, que la sensibilidad contemporánea

consciente y libre, a la que (por lo menos bajo el concepto de una voluntad creada, de una *enérgeia* creada) se concede una ‘subjetividad’ creada, la cual es distinta de la subjetividad del *Lógos* y se contrapone a Dios con una distancia de creatura (obediencia, adoración, limitación del saber)”. Y antes había dicho (*Ib.*, 240): “La unión hypostática tiene consecuencias internas para la humanidad asumida por el Logos como tal en aquello y sólo en aquello que se atribuye a todos los hombres como fin y consumación, a saber, en la visión inmediata de Dios, de la que goza el alma humana creada de Cristo”. La visión inmediata de Jesús terreno, según Rahner, no es beatífica y tampoco excluye un desarrollo espiritual de Jesús (Cf. K. Rahner, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, pp. 221-243).

- (125) *Syn*, PG 87, 3, 3177BC (cf. Anastasio Sinaíta, *Viae Dux*, PG 89, 221D). Opone una doble operación contra Eutiques y Dióscoro, pero cada una en comunión con la otra, contra los nestorianos (cf. *Ib.*, 3169BC): “y (cada naturaleza) conduce consigo la cooperación (*sunérgeian*) de la otra esencia, a la vez indivisa y sin confusión” (*Ib.*, 3169D). Ya en la primera mitad del s. VI había dicho Juan de Escitópolis (*Scholia* in Ep. IV, PG 4, 536A): “Ahora, sólo llamó teándrica a esa operación mixta. Puesto que, por una parte, operó sólo como Dios cuando ausente sanó al servidor del centurión. Por otra parte, operó sólo como hombre, aunque también era Dios, en el comer y estar apenado. Obró, en cambio, en forma mixta los milagros, restituyendo la vista a los ciegos mediante la unción, y conteniendo el flujo de la hemorroísa por el contacto”.

- (126) Se apoyan sobre todo en Jn.

- (127) *Calcedonia y los problemas fundamentales de la Cristología actual*, Communio [Madrid], I, 4[1979] 29-44, p. 34.

presenta ante Calcedonia, es la sospecha de que el Concilio opera con una imagen degradada e inhumana del hombre. La imagen que el Concilio ha propiciado durante los siglos inmediatamente posteriores fue la de un Dios que anda por la tierra, sin estar inserto en los conflictos y durezas de la existencia, en las ambigüedades propias de toda vida humana, sin aquel riesgo último que la incertidumbre y la inseguridad proporcionan a los humanos" (128). ¿Influye esta imagen en que cierto humanismo ateo rechace a Dios para poder afirmar al hombre?

La imagen de un Cristo glorioso se ve en algunos autores neocalcedonenses (129), con la notable excepción, al menos, de un Leoncio de Bizancio. Contra los agnoetas se rechaza la ignorancia en Cristo (130). La escolástica, aplicando, entre otras cosas, el principio de perfección, postulará para Jesús una ciencia beatífica, además de la infusa. Según Tomás (131) en la pasión perduraba la felicidad en el alma de Cristo, la que por expresa voluntad divina no derivaba al cuerpo. En el siglo XX asistimos a una fuerte reacción contra esta imagen gloriosa del Jesús prepascual. Se escriben cristologías desde abajo, en sintonía con la escuela antioqueña. No se concibe actualmente un tratado de cristología que no trate con cierta extensión de los problemas relacionados con el Jesús histórico. Pero la mayor confrontación entre ambas escuelas, en cuanto podemos seguir hablando de ellas, estaría a nivel exégetico. Hoy ha triunfado la exégesis histórico-crítica, más afín a la escuela de Antioquía. Es curioso, a este respecto, que en el reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, al tratar de la exégesis patrística, el único Padre nominalmente alabado por su interpretación es

-
- (128) *Op. cit.*, 38. El olvido de la dimensión histórica, según Sesboué (*Le procès...*, 66s), produce que, inconscientemente, la visión del resucitado sea aplicada al momento del nacimiento. "Es aquí donde la problemática esencialista del mundo griego provoca una contracción, aplanando la condición temporal de Jesús... Se da una especie de cortocircuito cuyas consecuencias se manifestarán rápidamente: la comunicación de idiomas se va a comportar en forma intemporal y unilateral en detrimento de la perspectiva kenótica de la encarnación y en provecho de una lectura prematuramente gloriosa de la vida de Jesús. Piénsese, en particular, en la teología de la ciencia y de la conciencia de Cristo. Esta laguna hace que el Concilio sea responsable, en parte, del hecho de que su fórmula haya funcionado históricamente en contradicción con una de sus intenciones primeras: poner de relieve la consubstancialidad de la humanidad de Jesús y de la nuestra, y mostrar que la proximidad única de Dios y del hombre en Jesús no llevaba a la destrucción del hombre" (*Ib.*, 67).
- (129) El siguiente texto de Máximo se podría prestar a una mala interpretación: "Pues lo natural no se adelanta a la voluntad en el Señor como en nosotros. Sino que tenía hambre verdaderamente y sed, pero no de la manera como nosotros tenemos hambre y sed, sino de una manera superior a nosotros, porque voluntaria. Así también tenía temor verdadero, pero no como nosotros sino por sobre nosotros. Y para decirlo en general: todo lo que es natural respecto a Cristo, lo tiene ligado a su propio *lógos* y de una manera (*trópon*) por sobre la naturaleza, a fin de que la naturaleza sea acreditada por el *lógos* y la economía por el modo (*trópou*)" (*Disp Pyr*, PG 91, 297Ds). Dejamos a un lado el problema de los que tienden a decir que la naturaleza humana del Cristo prepascual ya era de suyo incorruptible e impasible. No sólo para Juliano de Halicarnaso sino también para el monofisita Severo de Antioquía, que lo combate, y para otros, Cristo podía sufrir y morir sólo en cuanto el *Logos* lo quería.
- (130) DS 474-476. Para una visión de conjunto sobre esta reacción contra los agnoetas, cf. Grillmeier II, 2, 379-400). Según este autor (*Ib.*, 400), la posición y respectiva solución del problema fue insuficiente. El *asúgutos* calcedonense casi se olvidó, lo que no aseguraba bien un lugar a la *kénosis*. Los angustiaba el temor al nestorianismo
- (131) *Sum Theol* III, 14, 1, ad 2.

Teodoro de Mopsuestia, aquel justamente a quien el concilio de Constantinopla II, contra la costumbre eclesiástica respecto a los difuntos, trató de condenar en persona (132). ¿Pero el hambre por una lectura más “espiritual” llevará, en un futuro, a un mejor equilibrio entre las escuelas?

17. CALCEDONIA, ¿TERMINO O COMIENZO? (133)

Hemos reflexionado sobre un solo y mismo Cristo, perfecto en divinidad y perfecto en humanidad, pero en un lenguaje adaptado a la época analizada. ¿Cómo deberíamos pastoralmente decir ahora el misterio de Cristo? Calcedonia nos da una fórmula definitiva, pero que hay que interpretarla históricamente (porque la cultura ha cambiado) y saberla expresar en el lenguaje actual. La celebración de los mil quinientos años de Calcedonia, con la edición de A. Grillmeier y H. Bacht (134) de los tres notables volúmenes de estudios respectivos, impulsó fuertemente la renovación de la cristología.

Si la palabra hypóstasis costó mucho, a los orientales, elaborarla en la antigüedad, ahora es la palabra ‘persona’ la que provoca problemas. Porque la ‘persona’, en el vocabulario corriente, ha integrado la subjetividad (135). Esto es propio del desarrollo de la modernidad. Persona ya no es solamente el sujeto óntico que tiene la naturaleza (136), sino un centro consciente y libre. Esto, que en Trinidad llevaría al triteísmo, en cristología tiende al monofisismo al haber declarado Calcedonia que en Cristo hay una sola persona, por lo tanto, recepcionado por un moderno, un solo centro consciente y libre, el divino. Esto no sucede con el vocablo hypóstasis, porque hypóstasis también se dice de la mesa y del perro, que no tienen subjetividad humana. Rahner (137) propone pasar de una cristología óntica (cosificada) a una onto-lógica, que integre la subjetividad (138): en cuanto se es más autoconciencia

(132) No sólo en sus escritos (cf. DS 434s). El documento de la Comisión dice textualmente: “Salvo algunos exégetas de la Escuela Antioquena (Teodoro de Mopsuestia en particular), los Padres se sienten autorizados a tomar una frase fuera de su contexto para reconocer allí una verdad revelada por Dios” (Santiago 1994, ed. San Pablo, p. 91).

(133) Este título está tomado de K. Rahner, quien dice: “Nosotros, por lo tanto, no sólo tenemos el derecho sino también el deber de considerarlo como final y como comienzo” (*Chalkedon -Ende oder Anfang*, p. 4, en A. Grillmeier y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. III: *Chalkedon heute*, 2a ed., Würzburg 1962, pp. 3-49).

(134) *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 2a ed., Würzburg 1962.

(135) Según González Faus (*La humanidad...*, 462), “buena parte de lo que en lenguaje moderno pertenece al mundo de la *personalidad* no es transportable sin más al campo de la *hypóstasis* antigua (...), sino que pertenece al campo de la antigua *physis*”. “Persona (*actualmente*) suele designar, entre nosotros, al ser humano, en cuanto capaz de labrar su propio ser en la libertad, la responsabilidad y el amor” (*Ib.*, 455 n. 18).

(136) Típico de una época en que predominaba la objetividad.

(137) Remito a un artículo mío, titulado *Aspectos de la cristología de K. Rahner en “Introducción al concepto de cristianismo”*, Teología y Vida, 38(1997)228-244.

(138) Lo que evita también el peligro de monofisismo, que siempre acecha a la cristología clásica descendente. La comunicación de idiomas también puede llevar a una concepción monofisita. Jesús es aquél cuya ‘disposición fundamental’ (como unidad originaria de ser y conciencia) es la procedencia de Dios y la entrega a Dios radicalmente consumadas, etc.

(*intelligens et intellectum actu*), se es más ser. En una cristología trascendental, el hombre está en búsqueda del revelador y salvador absoluto, punto culminante de la evolución del mundo. Y salvador absoluto implica la encarnación de Dios (cristología clásica, descendente). Una cristología onto-lógica del salvador absoluto resuelve mucho mejor toda la problemática de la subjetividad histórica de Jesús e integra en la misma persona la salvación (139). Rahner explica que el Verbo de Dios, inmutable en sí, puede devenir mutable en lo otro de sí, dada la libertad infinita de Dios. Y en Cristo se nos revela la esencia del hombre como potencia obediencial de poder ser gratuitamente asumido por Dios, pasando a ser la encarnación el caso supremo de la actualización esencial de la naturaleza humana.

En la teología de la liberación latinoamericana creo que lo que ha determinado la cristología ha sido el tipo de liberación que se quiere, así como en la antigüedad la búsqueda de salvación también postuló la unidad en Cristo, y a la vez su divinidad y la integridad de su naturaleza humana, que conforman la fórmula de Calcedonia. El punto de partida en América Latina fue el escándalo de la injusticia respecto al pobre en un continente cristiano. Se buscaba dinamizar a los cristianos para la lucha de la liberación, que a su vez parecía posible en esos años siguiendo el camino de las izquierdas. Jesús de Nazaret era el liberador y su anuncio del reino volvió a resonar con fuerza. Este anuncio conflictivo llevó a que lo mataran. En primera etapa de la teología de la liberación, el reino había que construirlo en forma revolucionaria, un poco pelagiana. Herencia, para la Iglesia, de esta teología fue el reavivamiento del amor preferencial por los pobres. Pero la liberación hay que iluminarla con los adverbios de Calcedonia: salvación trascendente y liberación humana (en sus aspectos sociopolítico económicos) van indisolublemente unidas (a Dios se lo encuentra en el hombre; el hombre se salva en el amor al prójimo), pero nunca confundidas (140). Según González Faus (141), "esta relación nos obliga a decir que no hay acceso a la salvación escatológica más que *a través* del esfuerzo por la liberación humana (no además o al margen de ella); que en esta alcanzo verdaderamente a aquella (142). Pero que ambas, aunque indivisas e inseparables, quedan, *inconfuse e immutabiliter* distantes. La liberación humana –por ejemplo– puede morir por el pecado de la historia; pero no la salvación escatológica: esta sólo podría "morir" en su rechazo por parte del individuo" (143).

(139) En la visión anselmiana, etc., era una obra aparte, satisfactoria, que realizaba la persona.

(140) La Iglesia y el cristiano están comprometidos con las liberaciones humanas, que son provisorias y signos del reino. Deben anunciar en ellas la liberación de Jesucristo. Deben abrir las liberaciones temporales hacia la plenitud escatológica y hacia su sentido pascual. El cristiano sigue a Cristo por la cruz a la resurrección. GS (39) nos dice que la caridad y sus obras permanecerán en el siglo futuro.

(141) *La humanidad...*, 467.

(142) Y este autor había dicho (*Ib.*, 465): "Lo divino sólo se nos da en lo no divino, pero no además o al margen o por encima de ello. Dios se nos da El mismo en lo otro de sí. Conserva aun en su Encarnación, su carácter de Fundamento Inaccesible, pero real y totalmente comunicado".

(143) Según Sesboué (*Jésus-Christ...*, 202-205), las liberaciones humanas y la salvación en Jesucristo son distintas, pero unidas. La salvación no puede venir de la historia, porque el reino tiene una transcendencia absoluta. Pero la salvación se realiza dentro de la historia. No hay acto humano que sea neutro para la salvación. Todo lo bueno prepara la 'materia del Reino' y, mediante el don de Dios, contribuye a hacerlo venir. La fe lee en la historia humana los signos de la historia de salvación, que la habita y la trasciende. La fe es una instancia crítica respecto a las liberaciones humanas. El sentido último de los combates humanos es la venida de la justicia de Dios.

En nuestro continente no se ha producido la liberación buscada (144). Según el Documento de Santo Domingo (núm. 179) las cosas estarían peor. En este momento una ola economicista liberal barre buena parte de nuestros países (145). ¿Cuál es nuestra actual responsabilidad de Iglesia y cuál debe ser nuestro quehacer teológico? Creo que es crecer hacia la mayoría de edad. El polo de la Iglesia católica universal se ha desplazado más hacia América Latina y debemos tomar nuestras responsabilidades ante nosotros y ante toda la Iglesia, devolviendo la gran ayuda que se nos ha dado. Y esto en cristología significa conocer muy bien la Palabra de Dios y el sentido de Calcedonia, y desde una profunda vivencia, junto con nuestros pueblos, del misterio de Cristo tratar de hacer una nueva evangelización presentando un Cristo válido e interpelante para nuestra cultura (146). Ya pasó el tiempo de la rápida adaptación, y a veces demasiado superficial, de lo que nos venía de Europa. Es el momento de conocer más a fondo las raíces de nuestra fe y de pensar. Este trabajo quisiera ser una modesta contribución en este sentido.

RESUMEN

A lo largo de esta documentada reflexión sobre la fórmula de Calcedonia, que es mirada desde 17 puntos de vista diferentes, van emergiendo la disputa entre las escuelas de Antioquía y Alejandría, el trabajo de los Padres frente a las herejías, la imagen que se

-
- (144) Pero sí, cierta democratización. Los movimientos de liberación tenían demasiada influencia de las utopías modernas. La utopía de la realización plena del reino de Dios en este mundo (otra versión del milenarismo) no parece consonar del todo con la revelación; puede implicar un fuerte pelagianismo y amenaza al hombre, al igual que la utopía liberal y la marxista.
- (145) Curiosamente, al menos en algunas capas de la sociedad chilena, pareciera que esta revolución estuviera en cierto camino de 'aculturación'
- (146) La sociedad chilena parece caminar hacia una sociedad fragmentada en sectores modernos, intermedios y antiguos. Quizás sea conveniente, sobre todo para los sectores modernos, la presentación de Cristo como único camino al Padre, único sentido de la vida, Cristo solidario y presente en los marginados, en vistas a promover una sociedad solidaria nacional e internacionalmente. El Cristo pascual es el que puede acompañar en el sufrimiento y en la esperanza a tantos hombres afectados por el cambio brusco de la sociedad. Es importante para todos un Cristo amigo del hombre y la mujer, de los jóvenes y niños, un Cristo de la vida y de la familia, un Cristo que no los deprime sino los potencia y los hace felices. Igualmente oportuno es presentar a Cristo como Hijo del Padre y dador del Espíritu; como hijo de nuestra Señora. Pero no se debe separar de la cristología la creación, en la que nos inmergen los grandiosos paisajes de nuestras tierras, no domesticados pero a veces ocultados por el ajetreo de la vida de las grandes ciudades. Otro hecho capital de la sociedad chilena es que se encamina a dejar de ser masivamente católica. Si el indeferentismo y ateísmo avanzan en las capas medias y altas (junto con la modernidad y su civilización), el pentecostalismo y las sectas crecen en las capas populares introduciendo un buen cambio cultural, también en el modo cómo éstas se insertan en la sociedad. A medida de que, por diversas circunstancias, decrece el número de católicos, deberíamos aumentar en calidad como discípulos de Cristo y en cohesión, siempre con una mayor participación y protagonismo de los laicos. Tenemos que seguir dando el sentido global a la sociedad, fundamentalmente católica, y a la vez construir una Iglesia con fuertes vínculos comunitarios (incluyendo las pequeñas comunidades), más convertida al Jesús de los evangelios y con un mayor uso de los carismas del Espíritu. Cuando confronto estas reflexiones actuales sobre la sociedad e Iglesia chilenas, con lo que escribí en *Teología y Vida* 32(1991)221-232, pp. 229-231 y n. 172, tomo conciencia de que el momento de Puebla está pasando.

proyecta de Jesús, las dificultades actuales, la nueva evangelización de América Latina. Queda claro el incalculable valor histórico-dogmático de la fórmula, dentro del misterio sin límites que es la Encarnación de Dios.

ABSTRACT

Throughout this documented reflection regarding the formula of Chalcedon, which is studied from seventeen different perspectives, the following aspects emerge: the dispute between Alexandria and Antioch, the efforts of the Church Fathers regarding the heresies, the image of Jesus that is projected, the current difficulties, the new evangelization of Latin America. The immense historical-dogmatic value of this formula becomes clear, within the eternal mystery of the Incarnation of God.

Beltrán Villegas M., ss.cc.

Introducción crítica a los Evangelios Sinópticos

SEMINARIO PONTIFICIO MAYOR
DE LOS SANTOS ANGELES CUSTODIOS
SANTIAGO DE CHILE