

ENRIQUE BARON

## LO HUMANO DE LA PERSONA DE JESUS

Es frecuente, también en nuestros días, afirmar que la persona de Jesús es sólo divina. Según este modo de pensar, lo humano en Jesús no es formalmente personal, no aporta nada a la persona porque la persona estaba ya plenamente constituida en su preexistencia eterna como divina. Cuando W. Kasper afirma que la persona no es exclusivamente divina, sino que la persona del Logos es la persona humana, se siente obligado a apoyar su opinión citando a Santo Tomás, a Scheeben y al mismo J. Alfaro<sup>1</sup>. Aunque también hay que decir que la exclusión de la persona humana o de lo humano de la persona no ha sido el único modo de pensar que se ha dado en la historia de la teología<sup>2</sup>.

Afirmar la divinidad de la persona de tal modo que se excluya su humanidad parece que tiene sus ventajas. El contraste con la humanidad es más acusado y, por consiguiente, la divinidad queda más firmemente establecida. Se presenta como una exigencia de la trascendencia. De lo divino a lo humano va tanto como de la eternidad al tiempo, de lo infinito a lo finito. Otra ventaja es la claridad conceptual con que se puede expresar la encarnación: una persona con una naturaleza, la divi-

---

<sup>1</sup> Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 1976, p. 306.

<sup>2</sup> Cf. SUÁREZ, *De incarnatione* I, disp. 7, sec. 4; II, disp. 35, sec. 4, a. 1, n. 7 («... et hoc modo interdum appellatur Christus persona humana»); a. 12; SALMANTICENSES, *Cursus theologicus XIII*, De incarnatione III, disp. 3, dub. 3, «Utrum Christus sit persona composita et quali compositione». Algunos datos sobre la «persona humana» de Cristo en la escolástica, en J. H. NICOLAS O. P., *Les profondeurs de la grace*, 1969, p. 234-238.

na, que asume otra naturaleza que antes no tenía, la humana. La perfecta distinción conceptual entre lo humano y lo divino y entre las naturalezas y la persona ha contribuido al éxito que esta versión de la encarnación ha tenido a lo largo de la historia de la teología. Los mismos exegetas la han incorporado a su exégesis, a pesar de que procede de fuera de ella, y si alguno se aparta de estos conceptos, lo recoge como novedad extraña<sup>3</sup>. También se puede decir que la negación de la persona humana es una forma de desmitologización porque la persona humana unida a la idea de preexistencia llevaría a la representación de un hombre preexistente que parecería una figura mítica.

A pesar de estas ventajas y de este éxito, puede haber razones para rechazar la exclusión de lo humano en la constitución formal de la persona de Jesús. Habrá que preguntarse qué significa humano, si se puede tomar en varios sentidos y en cuál lo tomamos en el caso de Jesús, si lo humano se puede extender a una preexistencia suya en Dios y qué relación tiene con la persona preexistente.

Centraremos la atención en el concilio de Calcedonia, teniendo en cuenta la recepción de este concilio hasta el II de Constantinopla. En este tiempo se puede situar una inflexión importante en la sistematización de lo que se refiere a la persona de Jesús. Con la cuestión de la persona se plantea la relación entre la doctrina de la Trinidad y la cristología. Con cierta frecuencia se da una interpretación de Calcedonia que a mi juicio es excesivamente alejandrina<sup>4</sup>. Esta interpretación hace

---

<sup>3</sup> J. KNABENBAUER, entre otros, explica Jn 1,14 introduciendo los conceptos tomados del concilio de Calcedonia y entendiendo a éste de un modo cuya justificación discutiremos: la persona divina toma la naturaleza humana (*Evangelium secundum Ioannem*, 1906, p. 73 y 91). R. E. BROWN se refiere a SERAFÍN DE AUSEJO (*¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?: EstBib 15 [1956] 233-277, 381-427*), que afirma que la Palabra en el prólogo de Jn designa a Jesucristo ya desde el comienzo, lo mismo que los himnos paulinos, y comenta: «Esta manera de hablar resulta extraña al cristianismo después de Nicea, pues antes de la encarnación se habla de la segunda persona de la Trinidad y se insiste en que Jesucristo empieza a existir en el momento de la encarnación. Pero el NT no hacía distinciones tan netas en su terminología, y es posible que Ausejo tenga razón», *El evangelio según Juan*, 1979, I, p. 198. Procuraremos mostrar que el cambio no hay que ponerlo en Nicea, sino dos siglos después. Pero no se le puede hacer decir a S. de Ausejo que la Palabra ya al principio es la Palabra encarnada.

<sup>4</sup> Algunos ejemplos recientes de esta interpretación de Calcedonia: B. LONERGAN: «De hecho los dogmas hablan de una persona única en dos naturalezas. Sostienen siempre, implícitamente, que esta persona única es divina, lo cual está explícitamente afirmado en el tercer concilio de Constantinopla (DS 554), por no mencionar el segundo», *Christology Today: Methodological Reflections*, en *Le Christ hier, aujourd'hui et demain. Colloque de christologie tenu à l'Université Laval (21 et 22 mars 1975)*, 1976, p. 61. Sobre el III de Constantinopla diremos que afirma la persona

coincidir lo que Calcedonia dice de la persona con lo que dice de la divinidad, y de este modo lo contrapone a lo que dice de la humanidad. Como según la divinidad el Hijo fue engendrado antes de los siglos, la persona divina estaba ya plenamente constituida. Pero en Calcedonia hay que distinguir dos series de enunciados distintos, los que se refieren a la persona y los que se refieren a las naturalezas. No hay que confundir los unos con los otros.

Se puede dar por supuesto que en la definición conciliar la distinción conceptual que se hace en la segunda parte entre persona y naturalezas corresponde a lo que se ha dicho en la primera parte y lo explica. La persona es el «uno y el mismo» y las dos naturalezas son lo que se dice con las afirmaciones dobles, «según la divinidad» y según la humanidad». Por tanto, la disposición del concilio no justifica situar a la persona en la columna de las afirmaciones según la divinidad. Ese es el sitio de la naturaleza divina. A la única persona se la designa con palabras que pertenecen al lenguaje cristológico, no al lenguaje trinitario. Esa única persona es «nuestro Señor Jesús Cristo», confesado como «Hijo». Son los tres títulos cristológicos que unidos al nombre propio Jesús constituye en el N.T. las confesiones de fe. En la única persona está, desde su origen, no como resultado de una composición, lo humano juntamente con lo divino, lo humano de «Jesús», de «Cristo» y de «Señor», y me parece que tampoco se puede excluir de «Hijo» lo humano. Es humano el nombre que se le da en su nacimiento y la función que ejerce en la historia como «Cristo», y es plenitud humana el señoría de su resurrección, y su vinculación filial con Dios también está vivida humanamente, si algo enseñan los evangelios de donde procede el título de «Hijo».

Creo que no tiene ningún fundamento en el texto del concilio identificar la persona con los enunciados sobre la divinidad. El modo de hablar de Calcedonia es, por lo demás, el mismo que antes habían empleado los concilios de Nicea y I de Constantinopla. En estos concilios y en el de Calcedonia es desconocido un modo de hablar que después será frecuente, comenzar por enunciados de Trinidad inmanente y dar entrada al lenguaje cristológico, en que se habla de Jesús, Cristo, etc., sólo en un segundo momento.

---

poniendo por delante, lo mismo que Calcedonia, un modo cristológico y humano de designar a aquél con quien identifica esa persona. A. MILANO afirma: «Para Calcedonia, Cristo ... es el Dios Logos *habens humanitatem*, o mejor, *in deitate habens humanitatem*», *Persona in teología*, 1984, p. 184. J. GALOT: «Es una persona divina que es principio de las actividades humanas de conciencia y de voluntad», *L'única persona del Cristo*: CC (1976/I) 343.

Antes de seguir adelante conviene determinar el significado de la distinción conceptual, introducida por el concilio de Calcedonia, entre «*prósopon*»/«*hypóstasis*», por un lado, y «*physis*», por otro, y también el significado de la distinción entre las dos «*physeis*».

Algo de lo que sucede después tiende a absolutizar estos conceptos con sus distinciones. El mismo hecho de que lo único que se mencione de estas doctrinas y de estos documentos sea lo conceptual y sus distinciones es una forma de absolutización. Contra la absolutización, que puede revestirse de salvaguardia de ortodoxia, está la relativización. Esta, a nuestro propósito, se puede entender en tres sentidos. Primero, lo menos importante en comparación con lo más importante. Segundo, un factor de distanciamiento respecto a la verdad plena o absoluta. Tercero, la relación que conecta un enunciado con otro. La entendemos en los tres sentidos. Pero hay que señalar que el tercero significa un positivo enriquecimiento de significado. Por tanto, relativizando los conceptos, por una parte se limita su significado en relación a otros modos de conocimientos de fe, pero por otra parte se les aporta un significado más rico que el que tienen cuando se los absolutiza.

En lo que sigue procuraremos detectar algún momento de esta absolutización conceptual y contraponer a ella una relativización que conserva el puesto y la función que esos conceptos tienen en el conjunto de la doctrina. Veremos la relativización en el concilio de Calcedonia. La recepción de este concilio ha tendido a absolutizar los conceptos de persona y naturaleza y las distinciones entre ellos.

Los conceptos y la sistematización basada en ellos están subordinados en el concilio de Calcedonia al «misterio de la distribución» («*oikonomía*») (cf. DS 300), que ha tenido anteriormente otro modo de expresión. El que más cercanamente fundamenta la enseñanza de Calcedonia es la «*pistis*» de Nicea, su símbolo, amplificado por el de Constantinopla del 381 (ambos son vistos como uno solo). Y lo más fundamental del símbolo no son los conceptos ni el que después tendría más relieve, el de «*homooúsios*». Lo fundamental, la primera transmisión de la revelación, son los acontecimientos mencionados en el símbolo. Ellos determinan el significado de los conceptos.

Otra relativización viene de la falta de definición. El concilio no dice ni qué entiende por «*prósopon*» y «*hypóstasis*» ni qué entiende por «*physis*». Bastantes años después daría una definición de «*hipóstasis*» Leoncio de Bizancio, y Boecio, otra de «*persona*», que en la escolástica se incorporaría a la interpretación de Calcedonia. Pero ya decía alguno de los Padres del concilio que a éste había que entenderlo «*piscatorie, non aris-*

*totelice*»<sup>5</sup>; en otras palabras, que el concilio carecía de precisión conceptual porque ésta quedaba fuera de su finalidad pastoral. Aunque al texto del concilio se le llama con razón «definición», también hay que tener en cuenta que su «definición» es limitada o imperfecta, o más bien que no es conforme a sus miras ser demasiado definida.

Hay que relativizar también la distinción entre «divinidad» y «humanidad». Cada uno de estos conceptos, repetidos a lo largo de la primera parte de la definición, en un primer momento dicen un mínimo de contenido. Respecto a la humanidad se entiende fácilmente. El concilio quería salvaguardar ese mínimo de conocimiento que consiste en afirmar que Jesús es un hombre, ateniéndose al concepto más común y por ello más pobre de hombre. En este primer momento la «humanidad» dista mucho de recoger todo lo que la revelación dice del hombre concreto Jesús. La abstracción pretendida es también una pretendida pobreza de contenido. En un segundo momento la humanidad adquiere alguna concreción mayor. Dice que es «consustancial a nosotros según la humanidad», con lo cual ha añadido a ese concepto común de hombre la condición de hombres terrenos que somos nosotros. Y a continuación específica, con la cita implícita de Heb 4,15, que lo propio de esa condición humana nuestra son las «debilidades» que, participadas, llevan a «compadecer». Y es, finalmente, la humanidad individual recibida de María. De este modo, en el mismo texto conciliar, que carece de lenguaje histórico, está como transfondo el destino terreno de Jesús desde su nacimiento de María hasta su muerte en la cruz.

Pero otro tanto hay que decir de la «divinidad». También en esta «divinidad» hay que comenzar por ver un mínimo de contenido. También aquí la abstracción es una pobreza de contenido que cumple su función propedéutica y delimitadora. Primero no menciona el concilio al Padre. Esa «divinidad» inicial puede entenderse, teniendo en cuenta el ambiente griego, de un conocimiento filosófico de Dios, en el que entrará la trascendencia, pero una trascendencia que puede ser entendida como la de un Dios lejano. En un segundo momento esa «divinidad» y trascendencia es la propia del Padre y, consiguientemente, la del Hijo. Esta «divinidad» recoge el conocimiento de Dios que es propio de la revelación cristiana, acontecida en el mismo Jesús, y su versión paradójica de la trascendencia.

Si admitimos, como parece obvio, la correspondencia entre la «divinidad» y «humanidad» de la primera parte de la definición y las «dos naturalezas» de la segunda, habrá que atribuir a cada una de las dos naturalezas esos dos modos de significar que veíamos en la «divinidad»

<sup>5</sup> Cf. A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, 1975, p. 283-300.

y en la «humanidad». La interpretación más generalizada se queda con el significado más común, no específicamente cristiano. Sin embargo, si tenemos en cuenta lo antes dicho, bajo estas dos abstracciones se apunta un proceso del conocimiento que recoge lo propio del conocimiento de Dios y también del conocimiento del hombre que aporta la revelación. Lo específicamente cristiano no consistirá en la composición de dos componentes, divinidad y humanidad, que previamente serían sólo conceptos no cristianos, sino que hay ya en cada una de ellas una versión cristiana, la divinidad del Hijo del Padre y la humanidad del hijo de María.

También es relativizador el adverbio «sin separación», si la separación no se entiende meramente en sentido físico, sino también en sentido conceptual. En este caso significa que tratándose de este «uno y el mismo» lo humano no puede pensarse con perfecta abstracción de lo divino, la divinidad tiene en su mismo concepto una connotación a la humanidad, una divinidad humana, y viceversa, sabiendo que con el par de conceptos abstractos sólo se consiguen aproximaciones. Ambos «convergen» hacia la unidad de la persona, como dice el mismo concilio. La convergencia corrige la idea de una composición plenamente lograda pero también la de un paralelismo en que cada concepto no se encontrará nunca con el otro ni se aproximará a él. La convergencia se advierte en la primera parte cuando habla de Dios con palabra tan humana como es «Padre» y cuando habla del hombre como del nacido «de María la madre de Dios.

La relativización puede consistir en situar al Concilio de Calcedonia y su definición en la historia del dogma y a ésta a su vez en la historia de la Iglesia, pero también en jerarquizar los varios modos de pensar que están presentes en la definición con su proemio. Con demasiada frecuencia la lectura que de ella se ha hecho ha sido muy fragmentaria, y el fragmento que se ha tomado por el todo han sido los conceptos de persona y naturaleza.

Para completar estas consideraciones puede ayudar atender no a los conceptos aisladamente, sino a los lenguajes a los que estos conceptos pertenecen. La persona pertenece a un lenguaje y las naturalezas a otro. El lenguaje de la persona es el de la confesión de fe. El de las naturalezas es el de la enseñanza. El concilio se propone «enseñar que se ha de confesar» (DS 301). Cada uno de ellos tiene sus posibilidades y sus límites. No hay que atribuir a uno lo que es propio del otro. Confiesa al «uno y el mismo Jesús Cristo Señor nuestro» como «el Hijo». Enseña, no confiesa, que este uno y el mismo existe «en dos naturalezas». Por tanto, el lenguaje de la dualidad, el de las dos naturalezas, sitúa a la fe en el contexto más amplio de los conocimientos humanos sobre Dios

y sobre el hombre, que empiezan fuera de la revelación aunque continúen dentro de ella.

Una conclusión provisional puede ser que «divino» y «humano», según Calcedonia, tienen cada uno de ellos dos niveles de significación cuya diferencia no se puede anular, de tal modo que lo uno no diga nada de lo otro. Esto habrá que tenerlo en cuenta al hablar de «persona divina» o «persona humana», o de lo «divino» o «humano» de la persona.

De San León Magno se ha hecho notar que casi nunca habla de «persona divina» o «persona humana». Los dos adjetivos los reserva casi siempre para las naturalezas. Pero hay una excepción: «Denique officium suum cum religione disponunt (magi), et his se instruunt donis, ut adoraturi unum tria se simul credidisse demonstrent, auro honorantes personam regiam, myrra humanam, ture divinam»<sup>6</sup>. Vemos que no tiene inconveniente en hablar de «persona humana».

Estas consideraciones pretenden estar basadas en el texto mismo del concilio de Calcedonia o en lo más cercano a él. Pero la interpretación de este texto ha tenido su historia en un proceso de recepción, del cual vamos a señalar un momento destacado.

Antes aludíamos a la interpretación alejandrina del concilio de Calcedonia. Esta interpretación se entiende mejor a la luz de la historia posterior, concretamente de lo que se ha llamado el neocalcedonismo<sup>7</sup>. A esta corriente teológica de signo alejandrino se puede atribuir un influjo importante en la sistematización de la cristología. A veces se la presenta como un progreso que por lo demás sería plenamente fiel a Calcedonia. Antes de emitir tal juicio conviene hacer alguna distinción.

En el neocalcedonismo se pueden distinguir dos aspectos diferentes. Por una parte, reacciona contra una interpretación de Calcedonia en que se toman las palabras sobre la unión de las dos naturalezas y la distin-

<sup>6</sup> LEÓN MAGNO, *Sermo 33 de Epiphania*: PL 54, 242. Cf. H. ARENS, *Die christologische Sprache Leos des Grossen*, 1982, p. 339s.

<sup>7</sup> Sobre neocalcedonismo, cf. J. LEBON, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, 1909; id., *La christologie du monophysisme syrien*, en *Das Konzil von Chalkedon I*, p. 425-580; CH. MOELLER, *Le Chalcedonisme et le Néo-Chalcedonisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, ib., p. 637-720; A. GRILLMEIER, *Vorbereitung des Mittelalters. Studie über das Verhältnis von Chalcedonismus und Neu-Chalcedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Grossen*, en *Das Konzil von Chalkedon II*, p. 791-839 (= A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, p. 371-385); M. RICHARD, *Léonce de Byzance et Léonce de Jérusalem*: MelSoRel 1 (1944) 35-38. El artículo de J. M. ALONSO, *En torno al «neocalcedonismo»*, en *XV semana española de teología*, 1956, p. 329-366, da una información extensa sobre la cuestión, pero sus conclusiones me parecen poco fundadas.

ción de éstas entre sí y respecto a la persona como si fueran la descripción de una realidad que se tiene delante, como si fueran el mismo lenguaje directo con que se describe una escena de la que uno ha sido testigo. Tal es muchas veces el lenguaje de los evangelios. El «dos» de Calcedonia sería unívoco al «dos» descriptivo y directo de los evangelios. Estos dicen, por ejemplo, que Jesús envió a sus discípulos «de dos en dos». Frente a este realismo inmediateista, es un avance la reserva del neocalcedonismo que quedará recogida por el II concilio de Constantinopla cuando dice que la diferencia, lo que permite numerar dos, es «sólo mental» («*tei theoríai monei*») (DS 428), con un sentido restrictivo que tiene en cuenta las objeciones de aquellos a quienes el lenguaje de las dos naturalezas les resultaba insólito y, entendido ingenuamente, demasiado craso. Esta advertencia es un progreso y es fiel a Calcedonia, porque en este concilio había fundamento para no entender sus palabras con ese realismo que traspone a la realidad las distinciones mentales. De esta manera la unidad queda realzada.

Pero otro aspecto distinto del neocalcedonismo consiste en poner por delante de los enunciados cristológicos los trinitarios. A principios del siglo VI los neocalcedonianos hacen de la frase «*unus de Trinitate passus est*» una de sus consignas cristológicas<sup>8</sup>. Aunque se darán diversas interpretaciones de esta fórmula, en el contexto neocalcedoniano se abre paso el orden sistemático que comienza por la doctrina de la Trinidad para después pasar a lo cristológico. Este será más tarde el orden sistemático que prevalecerá en la escolástica. En este segundo aspecto del neocalcedonismo la unidad de la persona se hace coincidir con esa persona de la Trinidad, cuyo conocimiento se ha afirmado previamente. Es una interpretación de Calcedonia que deshace la unidad original de la persona en la que entraba lo humano. Lo neocalcedoniano, bajo este aspecto, no es un progreso, sino un intento de ganarse a los monofisitas por interés político, y posteriormente es algo de ese «monofisismo larvado», que se ha reconocido muchas veces a lo largo de la historia. Cuando lo exclusivamente trinitario se pone por delante, todo lo cristológico que se desarrolla en la tierra tiene menos valor. La cristología de encarnación, entendida como contraposición entre la persona divina y la naturaleza humana asumida, devalúa el proceso humano que termina en la muerte y resurrección. La cristología pascual queda subordinada a otra cristología anterior, la de encarnación. Y la doctrina de la

<sup>8</sup> Sobre «teopasquismo», cf. E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire* II, 1968, p. 228-230; E. SCHWARTZ, *ACO IV*, 2, p. VII, donde reconstruye la historia de la fórmula teopasquita, cuyo origen hay que atribuir a Proclo, obispo de Constantinopla, que la emplea en su tomo «ad armenios», impugnando a Teodoro de Mopsuestia (a. 435).

encarnación oscilará entre un presupuesto de la distancia infinita de Dios a hombre tomando en abstracto la divinidad y la humanidad, y un presupuesto de un conocimiento de la Trinidad y de la segunda persona, cuyo origen no se piensa que tenga que entrar en la misma doctrina de la encarnación; en este caso el Logos, segunda persona de la Trinidad, es un dato del que se parte.

Leoncio de Jerusalén identifica la hipóstasis de unión con la hipóstasis preexistente del Logos. «El Logos... hipostatizó la naturaleza humana en su hipóstasis»<sup>9</sup>. A. Milano ve en ello un desbloqueo del conflicto entre los secuaces de Cirilo y los de Calcedonia y el reconocimiento de una continuidad doctrinal entre Cirilo y Calcedonia<sup>10</sup>.

En este momento histórico las distinciones han llegado a ser netas. Pero se puede pensar que también en este tiempo tardío de la era de los Padres se fue acentuando lo conceptual y llegó a adquirir en la sistematización la primacía sobre lo experiencial de la fe.

En vez de la simple continuidad entre Calcedonia y el neocalcedonismo, me parece más acertado ver un momento de discontinuidad en el paso del uno al otro. En Calcedonia, «Jesús Cristo nuestro Señor» está al comienzo como uno y, por tanto, como persona. En el neocalcedonismo, al comienzo está la Trinidad y sólo en un momento posterior la encarnación. En la Trinidad se mencionará todavía a «Jesús Cristo», como en Calcedonia, pero irá prevaleciendo «el Dios Logos» y se entenderá la persona de Cristo como la persona divina del Logos. Véase el modo de hablar del Constantinopolitano II (DS 421-438).

Es verdad que Calcedonia también menciona al Logos («sino uno y el mismo Hijo unigénito, Dios Logos, Señor Jesús Cristo»). Pero este Logos no está al principio como punto de partida de la doctrina sobre Cristo sino al final, como término de un proceso del conocimiento, y no solo, sino junto con las palabras que designan también lo humano. En Calcedonia, el Logos es una explicación secundaria del Hijo, y el Hijo es título cristológico.

En resumen, Calcedonia habla en términos humanos de la persona de Jesús. No se le puede atribuir una afirmación exclusiva de la persona divina, como en la doctrina de la «*anhypostasia*». Con este modo de hablar expresa que de la Trinidad y de la preexistencia de Cristo sólo podemos saber algo por revelación y que el mediador de esa revelación es el hombre Jesús o, en otras palabras, que lo humano de Jesús pertenece intrínsecamente a la revelación, no fue un mero instrumento extrínseco de ella. Por ello está justificado y es necesario proyectar lo humano so-

<sup>9</sup> LEONCIO DE JERUSALÉN, *Adv. Nest.* 5,28: PG 86, 1748D.

<sup>10</sup> Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, 1984, p. 196.

bre su origen en Dios. Lo humano está en Calcedonia de dos modos distintos: como contrapuesto a lo divino y como uno con lo divino. En cuanto contrapuesto a lo divino señala el límite que separa al hombre de Dios; es lo humano categorial. En cuanto uno con lo divino dice que lo humano no está encerrado en los límites de la creaturalidad, y correlativamente que lo divino tampoco se puede definir como no humano; es lo humano trascendental.

Hay que señalar algunas diferencias entre esta trascendentalidad que está apuntada en Calcedonia y la cristología trascendental que se ha desarrollado en tiempos modernos<sup>11</sup>. La primera consiste en que, según Calcedonia, donde lo humano traspasa los límites de lo categorial es en el hombre Jesús, no en el hombre abstracto. La abstracción se queda para la dualidad categorial de las naturalezas, «según la divinidad» y «según la humanidad». La segunda, que la trascendencia no es, según Calcedonia, una meta que hay que alcanzar, sino antes un origen en Dios de donde procede lo humano y que está ya presente a lo largo de la existencia. La tercera, que lo trascendental es la persona como unidad de todo el hombre, y no el espíritu como parcialidad opuesta a la materia.

Se puede mencionar otra diferencia, tomando pie de algo que está implícito en Calcedonia. Desde el principio está constituida la persona y es designada como hombre y como Hijo. Lo que el Hijo dice de diálogo con el Padre no hay que limitarlo a lo intratrinitario, sino que se debe extender al diálogo filial humano de toda la vida de Jesús. Lo que Calcedonia dice de la convergencia de las naturalezas como constitución interna de Jesús tiene un fundamento en esta otra convergencia o encuentro o diálogo que significa el nombre de Hijo. El personalismo dialógico completa la acentuación del dinamismo humano hacia la trascendencia con la disposición a recibir al otro que viene al encuentro.

Finalmente, hemos señalado ya la necesidad de atender al lenguaje o a los lenguajes utilizados, con la doble finalidad de entender mejor lo que se dice y de tomar conciencia de los límites del texto. De los conceptos y sus distinciones se puede decir que son un «lenguaje auxiliar»<sup>12</sup>. También el dogma utiliza un lenguaje auxiliar, que traduce la

---

<sup>11</sup> Cf. B. WELTE, *Homoousios hemin*. Gedanken zum Verständnis und zur Problematik der Kategorien von Chalkedon, en *Das Konzil von Chalkedon III*, p. 51-80; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 1976, p. 37-46; 61-82; 206-211.

<sup>12</sup> Sobre los lenguajes en general y sobre el de Calcedonia en particular dice la COMISIÓN BÍBLICA: «Examinando críticamente el contexto cultural y el lenguaje de las formulaciones adoptadas, por ejemplo, en el concilio de Calcedonia (451), se distingue mejor el objeto de la definición de las fórmulas empleadas para expresarlo correctamente. Si el contexto cultural cambia, las fórmulas pueden perder fácilmente su eficacia en un marco lingüístico en el que las mismas palabras no se emplearían

revelación a una determinada cultura y con el que afronta una determinada situación doctrinal. Por tanto, no se puede equiparar al lenguaje referencial al que auxilia. «Persona» es un modo auxiliar y deficiente de decir lo que antes se ha dicho con el nombre propio, aunque aquello deficiente era necesario. «Dos» no es un dos como otro cualquiera, no porque se elabore un concepto de «dos», sino porque pertenece a otro lenguaje que el de otros doses. «Unión» en otros lenguajes significará que los que se unen son parte del todo unido; en Calcedonia no se puede entender así ni se podrá contraponer a la «unidad». Lo humano no será una parte, aunque es un modo parcial de entender la persona. Lo humano no se queda en Calcedonia en esta abstracción, sino que se concreta en uno, y de este modo esto parcial tiene una capacidad significativa mayor.

Facultad de Teología.  
Granada.

---

en el mismo sentido», *Bible et christologie*, 1984, 1.1.2.2. «Los lenguajes 'auxiliares' utilizados en el curso de la historia de la Iglesia no tienen para la fe un valor idéntico al del *lenguaje referencial*, utilizado por los autores inspirados... Para captar 'lo Absoluto de la revelación' en la *relatividad del lenguaje*, respetando la continuidad entre la *experiencia fundante* de la Iglesia apostólica y la *experiencia eclesial* subsiguiente, las distinciones y análisis necesarios no pueden sacrificar las afirmaciones formales de la Escritura». *Ib.*, 1.2.2.1.

