

Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual *

1. LIMITACIÓN DEL TEMA

Aunque el tema que me habéis señalado está enunciado de forma suficientemente clara, es preciso sin embargo, antes de comenzar, hacer una acotación importante: mi trabajo se ceñirá exclusivamente a una reconsideración de la dogmática *cristológica*, sin abordar a la vez una reconsideración de la Trinidad. Debo conceder que, desde el punto de vista teológico, tal procedimiento es muy discutible. Más aún: hablando desde la mentalidad de los Padres Griegos deberíamos decir, con toda probabilidad, que la condición de posibilidad del actual slogan de que toda teología es antropología (slogan que este trabajo intenta reasumir) radica precisamente en que no existe Teo-logía (como *Logos tou Theou*) más que a partir de la Trinidad. Desgajado de esta condición de posibilidad, el slogan bultmaniano degenera en una reducción inaceptable, en la que el hombre muerde la fruta del "logos" (: del árbol de la ciencia) con la pretensión de "llegar a ser como Dios" (Génesis 3,5).

Pero, por discutible que sea esta precisión, es posible desde el ángulo histórico que vamos a tomar como punto de partida del trabajo. De hecho, y aunque la teología trinitaria nació en el seno de la cristología, sin embargo, cuando esta cristología cobra en Calcedonia su formulación definitiva, dicha formulación

* El presente trabajo recoge, sin ninguna modificación, la ponencia tenida en las "V Jornadas Catalanas de Teología", celebradas en Ciudadela (Menorca) los días 29 a 31 de diciembre de 1970. El texto conserva en algún momento las huellas del estilo oral.

se hará al margen de la teología trinitaria. En el dogma calcedónico no sólo no juega ningún papel la cuestión de cuál es la Persona que se ha encarnado, sino que el término *persona* (fundamental para la dogmática cristológica) no exige ser entendido de igual manera a como se le entiende en el lenguaje trinitario (es decir, como relación —o comunicación—, y en nuestro caso concreto, como relación de filiación). Cabe entenderlo, simplemente, según el significado que tiene en una filosofía teísta o en una teología natural, para la cual naturaleza y subsistencia son idénticas en Dios (que es definido como la *natura subsistens* o el *esse subsistens*). Esta precisión, por sorprendente que sea, obedece a las limitadas pretensiones del calcedonense, que sólo intenta dar respuesta a una pregunta parcial y muy concreta, a saber: el problema de la afirmación simultánea de divinidad y humanidad (o —en términos patrísticos— el problema de *unidad y dualidad en Jesús*). Calcedonia no pretende ser una cristología total, sino sólo un primer paso. Y es después —cuando la teología reduzca su misión a ser pura exégesis y repetición de lo que ha dicho el Magisterio (según un criterio que aún perdura en el Osservatore Romano)— cuando, lo que en Calcedonia había sido precisión, se convertirá en exclusión, mutilando peligrosamente la cristología y yendo a dar en una inversión de perspectivas que consagra Tomás (el *ordo doctrinae* sobre el *ordo economiae*), y que, en sí misma, no es conforme al Nuevo Testamento¹.

Es preciso ser conscientes de esta limitación del trabajo porque, de lo contrario, acabaríamos por erigirla inconscientemente en principio. Y si se la erige en principio, viene a dar en un doble inconveniente:

a) La falta de atención al significado trinitario del término *hypóstasis* (=relación) y su sustitución por un significado teísta (=afirmación ontológica) amenazará con ir a dar en una concepción también filosófica del término naturaleza cuando se hable de la naturaleza divina. Ello facilitará una concepción unívoca del término *physis*, dicho de la divinidad y de la huma-

¹ Cf. MARTELET, G.: "Theologie und Heilsökonomie in der Christologie der 'Tertia Pars'", en *Gott in Welt* (Festschrift K. Rahner), p. 3-42. No podemos entrar aquí en la polémica suscitada por este artículo. Suscribimos, no obstante, la tesis del P. Martelet y no creemos que el haberse ceñido a la Summa Theologica sea un error de método, puesto que es precisamente por medio de la Summa como Tomás influye y marca la evolución posterior.

nidad de Jesús; y amenazará con hacer de Jesús una especie de ser con un doble piso cualitativo (una naturaleza *más* otra naturaleza). Esto contradice, en mi opinión, a la intención misma del calcedonense. Pero es una consecuencia de la absolutización de sus perspectivas a que llegará la Escolástica, cayendo en la objeción de Schleiermacher de que hablaremos luego.

b) La falta de atención a aquella *hypóstasis* concreta de la Trinidad que es sujeto de la humanidad de Jesús, es decir, al Hijo, llevará a un olvido de la dimensión pneumática de la cristología. Aunque esto pueda sonar a paradoja, tengamos en cuenta que el Espíritu es factor esencial de la filiación: el Hijo en la Trinidad no es Hijo sólo en cuanto procede del Padre, sino también en cuanto “vuelve” a El, en el Espíritu, en un movimiento indisoluble con el de origen. Y en nosotros —*fili in Filio*— el Espíritu es quien nos hace llamar a Dios *Abba*, Padre².

Por quedarle obturadas estas dos perspectivas, la teología posterior reducirá las relaciones Encarnación-Trinidad a una pura conciliación conceptual de la *unicidad* de Persona encarnada con el principio de que “acciones ad extra sunt communes” (conciliación que hallará la Schola mediante la distinción entre *causaliter* y *terminative*). La Encarnación será algo que afecta principalmente a la natura divina (que puede ser identificada con el dios de teísmo), y dejará de ser vista como “Trinidad en la carne”, e. d., como auténtica exteriorización de la intimidad de Dios, en la cual se mantiene el esquema mismo de la vida intradivina: que en Dios hay un principio de mediación (*Logos*) y un principio de encuentro consigo (*Pneuma*) y que, por tanto, no tiene sentido la pregunta de si pudo encarnarse otra Persona, puesto que también el Padre y el Espíritu se nos han dado, en cuanto Padre y en cuanto Espíritu, e. d., el Padre en el hecho de que *seamos de veras* hijos suyos³ y el Espíritu en el hecho de que *llamemos* de veras Padre a Dios⁴. Se olvidará que para los Padres primeros Jesús no era sólo *Logos sarkotheis*, sino también *Sarx pneumatophora* y, de esta forma, el “llegar a Sí mismo” de Dios en la carne.

Creo que era preciso extenderse tanto en esta acotación al tema para evitar que se absoluticen sus limitaciones. Nuestro trabajo es una reconsideración de *aquello que de hecho consti-*

² Cf. Rom 8, 9-19, y Gal 4,6.

³ 1 Jn 3, 1c.

⁴ 1 Jn 3, 1b.

tuye los dogmas cristológicos. Pero no es, ni pretende ser, una reconsideración de la *pregunta cristológica*. Ello tampoco sería posible en este reducido espacio.

2. PRESUPUESTOS PARA UNA RECTA INTELECCIÓN DE CALCEDONIA

Y enfrentados ya con aquello que de hecho constituye los dogmas cristológicos, y en concreto con la fórmula de Calcedonia, se hace necesario ante todo una lectura exacta de dicha fórmula.

Ninguna verdad es comprendida rectamente si no se la comprende en su génesis y como portadora de su propia historia. Esto mismo ocurre con la dogmática cristológica. Pero toda esa génesis no puede desplegarse aquí sino tan sólo en unas conclusiones que deberán ser formuladas un poco dogmáticamente. Para ello vamos a sentar, a modo de postulados, un par de tesis de las que sólo cabe aducir una rápida demostración, pero que son indispensables para la recta intelección de Calcedonia. La primera de estas tesis afecta a la intención del dogma. La segunda, al significado de los términos en que se expresa.

A) La primera tesis se puede formular así: *la intención de la fórmula calcedónica no es metafísica, doctrinal o filosófica, sino soteriológica*⁵.

Sería interesantísimo analizar la forma de argumentar de las grandes figuras cristológicas (ya desde el principio), como Ireneo de Lyon o Tertuliano en sus tratados cristológicos. Pero tal procedimiento haría inacabable esta charla. Vamos a ceñirnos a las definiciones dogmáticas para constatar que lo que en todas ellas se ventiló no era el empeño por explicar con propiedad cómo es Dios o cómo es su Encarnación, sino la salvaguarda de la experiencia de Salud de que la Iglesia vivía (la pregunta de nuestro siglo xx de si es la Iglesia quien hace la teología, o es la teología lo que hace a la Iglesia, estaba para los Padres deci-

⁵ Es conocido el empeño de los Padres del calcedonense por no dar ninguna definición nueva. Empeño que, finalmente, se salió con la suya (contra la orden expresa del emperador) a base de elaborar una fórmula que era sólo un empedrado de frases de diversos documentos anteriores (de Cirilo, Juan de Antioquía, León Papa, etc.). En el prólogo a esta fórmula se dice, por dos veces, que se ha hecho necesario hablar "propter illos qui dispensationis (*oikonomías!*) mysterium corrumpere conantur", enmarcando así la intención soteriológica de la fórmula (Cf. DS 300).

dida en favor del primer miembro). Más aún, si recordamos las caracterizaciones que hace D. Bonhoeffer acerca de “lo que el hombre religioso espera de Dios” o acerca de “una creencia general en la omnipotencia de Dios que no es expresión de la auténtica trascendencia”⁶, podemos sin exagerar definir las luchas de los cuatro primeros concilios como luchas entre “religión” y “fe”. En ellas ha sido siempre la herejía de turno quien ha argüido desde una especie de “teísmo cualificado” o desde lo que hemos llamado, con Bonhoeffer, “una creencia general en la omnipotencia de Dios”. Siempre la “razón” y la Teodicea parecieron estar de lado de la herejía; y contra esa razón y esa teodicea trató de luchar cada uno de los cuatro primeros concilios en nombre de la salvación en que creía. Arrio arguye —y parece que correctamente— que un Absoluto sufriente no puede ser el Absoluto. Y la fe de Nicea le responde que el Jesús sufriente *es* el Absoluto (esto es lo que está en juego en la discusión sobre el *homoousios*). Apolinar afirma (y parece que con toda razón) que el perfecto Dios no puede hacer uno con un hombre acabado. Y la Iglesia sostiene, con la fórmula del Nacianzeno, que aquello de nosotros que no haya sido asumido no ha sido sanado⁷. Nestorio comprende —y parece que con razón— que no se pueden predicar contrarios de un mismo sujeto. Y Cirilo le responderá que si hemos de dividir los sujetos, según las predicaciones, no podemos creer que “nuestra realidad no es ajena a Dios”⁸. Finalmente, el monofisismo insistirá (y también de acuerdo con lo que “el hombre religioso espera de Dios”) en que la divinidad y la infinitud debe absorber a lo finito. Y Calcedonia responde que si divinidad y humanidad no son distintamente “dos”, nuestro ser perece en lugar de verse salvado. En cada uno de los casos no ha sido una ortodoxia lo que ha estado en juego (la “ortodoxia” no es, *en sí misma*, un concepto cristiano; y sólo sirve para mantener estados totalitarios), sino más exactamente una ortopistis. Y esa ortopistis ha configurado cada uno de los cuatro estadios de la dogmática, que se ven recogidos en la fórmula de Calcedonia: *perfectus Deus* (el “consustancial” de Nicea); *perfectus homo* (“*homoousios he-min*”) en San Dámaso y el 1.^{er} Constantinopolitano; una *hypós-*

⁶ *Resistencia y Sumisión*, cartas del 18-7-1944 y del 3-8-1944. En la edición alemana de Siebenstern, p. 186 y 191.

⁷ Cf. PG 37, 181 c, y 184 a.

⁸ Cf. la carta de Cirilo a Nestorio, de comienzos del 430, que Efeso definirá después como conforme a la fe de Nicea. PG 77, 48 b.

tasis (Efeso) y dos naturalezas (Calcedonia mismo). Si ahora nosotros entendiéramos cada uno de esos estadios como “doctrina recta” y no como “confesión de fe”, nos situaríamos paradójicamente del lado de la herejía de turno y a lo más terminaríamos en sutiles logomaquias frente a ella. Si, en cambio, los entendemos como “confesión de fe” y, por tanto, como respuesta que la pregunta “¿Qué creemos en realidad?” se va dando a sí misma en cada momento, frente a las afirmaciones del hombre “religioso”, se nos aparecerán los cuatro estadios como expresiones (cada vez más elaboradas) de una misma certeza: la certeza en que tomaba cuerpo la fe de los Padres: que Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios (que es una de esas “fórmulas breves” de la fe —tan del gusto de hoy—, que más aparece en la literatura de la primera Iglesia). Tomándolas como expresiones de esa fe, es fácil detectar las intuiciones que laten debajo de cada una de esas fórmulas de la dogmática cristológica, que acabamos de mencionar: *perfectus Deus, perfectus homo*, una persona, dos naturalezas. Y podemos intentar la explicación de esas intuiciones. A saber:

1. Que si Jesús no es Dios, no nos ha sido dada en él ninguna *salvación*. El enigma de la historia continúa y las opciones absolutas siguen siendo una *hybris* que el hombre deberá pagar.

2. Que si Jesús no es hombre, no *nos* ha sido dada a *nosotros* la *salvación*.

3. Que si esa humanidad no es “*de-Dios*” (en la misma medida en que mi propio ser es mío, y no por cierta acomodación del lenguaje), entonces la divinización del hombre no está plenamente realizada y Jesús no es verdaderamente Dios.

4. Que si lo que es *de-Dios* no es una humanidad *en cuanto humanidad y permaneciendo humanidad*, no es el hombre lo que ha sido salvado en Jesús, sino otro ser.

Estas intuiciones (especialmente las dos últimas, que son las típicamente calcedónicas) requieren una explicación mayor. Pero antes es preciso hacer otra aproximación también de tipo histórico. La dogmática cristológica se valió para darles expresión de dos términos que hoy nos son extraños (persona y naturaleza) y que presuponen toda una manera de conceptualizar la realidad. Por eso se hace imprescindible una aclaración de carácter terminológico.

B) Esta aclaración es tremendamente difícil. Recogiendo la primera de las objeciones que vamos a poner después a la

fórmula calcedónica, el concilio no se ha preocupado de definir qué es lo que entiende por *hypóstasis* y qué es lo que entiende por *physis*. Quizá el significado estaba muy claro para aquellos Padres que gritaban en la sala: ¡definid dos naturalezas! Pero es evidente que no lo ha estado para la teología posterior, como vamos a ver en seguida.

B.1) Como los términos no tienen, por sí mismos, un contenido nítido, hemos de intentar dárselo a base de aproximaciones desde fuera. Empezando por el término *hypóstasis*, podemos afirmar:

α) Persona, en Calcedonia, no tiene el *mismo significado moderno* que le ha dado la filosofía existencial o personalista: el hombre en cuanto decide de sí mismo y dispone libremente de sí mismo, etc. Quizá la aproximación entre el sentido antiguo y moderno del término pueda hacerse. Pero no viene necesariamente exigida por el dogma. Más aún: entendiendo persona en el sentido moderno, es legítimo afirmar que hay en Jesús una persona humana⁹.

β) Calcedonia ni siquiera se pronuncia sobre la *distinción entre hypóstasis y physis*. Ciertamente niega la identificación entre ambos conceptos, tal como parecía presuponerla el lenguaje anterior, que daba lugar a infinitos malentendidos (hablar de *mia physis*, para aludir a la hipóstasis, etc.). Pero no precisa dónde está la razón formal de la distinción entre ambos. En la escolástica posterior encontraremos dos exégesis del calcedonense que parten de una distinción real entre hypóstasis y physis (Tomistas), o de una distinción puramente de razón (Escotistas).

γ) Los dos datos anteriores son ciertos. Además cabe preguntar si el *contenido del término hypóstasis* en el dogma cristológico es exactamente el mismo que *en el dogma trinitario*. La teología posterior lo ha presupuesto así a partir de una identificación entre la única hypóstasis de Jesús y el “*Lógos sarx egéneto*” de Juan. Tal identificación parece legítima, pero eso no quiere decir que el concepto hypóstasis tenga formalmente el mismo contenido cuando se usa cristológicamente y cuando se dice del Logos trinitario (y no quizá un contenido más vago o más determinado, como insinuábamos en la introducción).

δ) El documento principal que tenemos para precisar el significado del término hypóstasis es, sin ninguna duda, la carta

⁹ Cf. RAHNER, K.: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Herder, 1961, p. 282-85 (artículo *Person*).

de Cirilo a Nestorio que Efeso definió como conforme a la fe de Nicea. En dicha carta no se habla propiamente de “una hypóstasis”, sino de “unión hypostática” (*kath'hypóstasin*). En esta carta el giro no hace más que declarar el “unum et eundem” (*héna kai autón*) que precisamente encontraremos tantas veces repetido en la fórmula de Calcedonia. “Unus et idem” es el que nació del Padre y el que nació de María: ésta es la tesis que sienta Cirilo en su carta. Y para declarar esta tesis, explica que el Logos unió lo humano *hipostáticamente* consigo; que los dos principios concurren “en una verdadera unidad”, y que el cuerpo de Jesús es verdaderamente “el propio cuerpo de Dios” y “no ajeno a El”, etc.¹⁰

Todos estos datos permiten afirmar que la hypóstasis en la fórmula cristológica significa aquel principio que hace que el que nació de Dios y el que nació de María sean “uno y el mismo” y no dos (contra los nestorianos, a quienes se acusa precisamente de que “dividen a Cristo”). Se llama hypóstasis, por tanto, al *principio de unidad del ser*, a aquello que hace que algo sea uno.

Semejante caracterización del concepto puede resultar excesivamente modesta y bien poco rica. Es, sin embargo, suficiente para que tomemos nuestras distancias respecto de un error muy frecuente en la forma como se entiende la hypóstasis. El principio de unidad de un ser no es de ninguna manera “un nuevo ser”, algo susceptible de ser caracterizado cualitativamente; es más bien aquello que ontológicamente afirma al ser como existente concreto. La falta de hypóstasis humana en Jesús no implica de ninguna manera la falta de alguna cualidad o realidad humana, sino sólo la falta de un modo humano de existir todas las realidades humanas en él. No le falta a Jesús una “cosa”, para ser perfectamente hombre; sino que la afirmación ontológica del hombre es en El más que humana. No se limitan los “contenidos” humanos de Jesús, sino que se niega la sustentación puramente contingente de esos contenidos humanos, se les da una afirmación ontológica infinita. Una buena parte, sin embargo, de la teología postescolástica ha concebido la hypóstasis no como una “afirmación ontológica del ente”, sino “como un ente”; y por eso se encontraba con que negar una hypóstasis humana a Jesús era negarle una “cosa” humana y, por tanto, re-

¹⁰ PG 77, 44-49.

cortaba su humanidad, en vez de consagrarla hasta lo absoluto. De aquí han surgido infinidad de objeciones contra la solución calcedónica, que, probablemente, se apoyaban todas en el malentendido racionalista de un Wolf, Leibnitz, etc.¹¹

La unidad de hypóstasis en la dogmática cristológica significa, por tanto, no que le falte algo humano a Jesús, sino lo siguiente: *Jesús está de tal manera unido a Dios, que en Él el ser humano recibe la misma sustentación (o afirmación) ontológica del Absoluto*¹².

B.2) ¿Qué decir ahora del término *physis*? La conclusión anterior de que la unidad, en Jesús, va por la línea del “número” nos permite sospechar que la dualidad irá por la línea de la “cualidad”. Esta sospecha concuerda con el significado espontáneo del término naturaleza (igual a esencia prácticamente), que nos sitúa en la línea de aquello por lo que un ser es *tal* ser.

Pero ¿cómo es posible afirmar esa doble *taleidad* en un único ser?, ¿cabe una dualidad en la cualidad? (entendiendo ésta no de las cualidades accidentales, sino de la esencia misma de un ser); ¿puede “uno y el mismo” ser tal y tal otro, sin convertirse en un “tertium quid”, en una fusión de ambos?

La respuesta parece que ha de ser negativa. Y si entonces preguntamos cómo es posible la dualidad de naturalezas en Jesús, es preciso que nos volvamos otra vez a la historia del término.

El hablar de dualidad en Jesús no se ha hecho nunca sino con reticencias y tras resistencias. Esto muestra no sólo la historia de la “*mia physis*”, sino las oscilaciones del mismo Magisterio en el tema de las “dos voluntades” (al principio el Magisterio no pone resistencia a que se hable de una voluntad en Jesús). Siempre ha ocurrido que sólo cuando se ha caído en la cuenta de que el no hablar “dualmente” va a dar en una absorción de lo humano por lo divino, en alguna forma de monofisismo y, en definitiva, en una periclitación de la autonomía y de la integridad de la humanidad de Jesús, sólo entonces (y entonces con enorme

¹¹ Cf. como el ejemplo más típico la crítica de PANNENBERG, W.: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1966, p. 291-361, y mi recensión del libro de PANNENBERG, *Selecciones de Libros*, 9 (1968.1), 160-178.

¹² Apuntemos que es, quizá, por aquí por donde habría que entender la Filiación de Jesús: el principio de esa capacidad de afirmación divina de lo no-divino es, en Dios, “el Unigénito del Padre”. Y en esa afirmación infinita de su ser, es Jesús *El Hijo*, en el sentido más pleno del término.

decisión) se acepta el lenguaje de *dos* naturalezas (o dos voluntades).

Este detalle histórico es muy significativo. Porque, en efecto, cuando por evitar ese absurdo de una "dualidad cualitativa" se realizaba una absorción o fusión de las naturalezas (o de las voluntades) en una sola, lo que se estaba olvidando previamente es la irreductibilidad de la divinidad a un concepto universal común. Se concebía a Dios "como un ente más" y se le situaba del lado de los entes. Pero si Dios no es "un ente" y si lo que llamamos "su naturaleza" no puede ser concebida como una "forma" que compite a un sujeto, entonces ocurre que cuando decimos que Cristo es (a la vez que *perfectus homo*) *perfectus Deus*, y expresamos eso diciendo que tiene una "naturaleza divina", dicha frase sólo tiene sentido si no olvidamos que tal "naturaleza" divina no puede pertenecer al plano de lo que en Cristo hay de "quidditativo" (o cualitativo), es decir, al plano de lo que es expresable con nuestros conceptos universales abstractos (y, por tanto, al plano de lo que es cognoscible por el entendimiento humano). No podemos concebir a la divinidad como si estuviera asumida por el único sujeto *además* o *junto con* la humanidad (eso sería ponerlas a ambas en el mismo plano, sumarlas mediante un concepto unívoco y, por tanto, no dejar a la divinidad ser divinidad). Hay que ver a la divinidad (aunque la expresemos con ese término abstracto y universal) más bien en la línea del sujeto asumente, lo cual significa: la divinidad pertenece al terreno de lo que en Jesús es singular e individual (en contraposición al terreno de lo que en Jesús es universal y abstraíble); pertenece al terreno de lo que hace irrepetible e incomparable a aquella humanidad. Lo que a cada uno de nosotros hace ser "fulano de tal" es lo que hace a Jesús ser Dios: lo individual de la humanidad de Jesús es su divinidad y, por tanto, no algo que pueda ser captado por el proceso abstractivo de nuestra mente, sino lo que "personaliza" o individualiza a aquella humanidad.

Puede preguntarse entonces que por qué se habla de *dos* naturalezas (y, por tanto, como si ambas se alineasen una junto a la otra y perteneciesen a la misma línea de ser).

Y se responde tranquilamente que hablamos así porque no podemos hablar de otra manera. Afirmar el carácter divino de Jesús implica hablar de "divinidad" porque nuestro entendimiento sólo funciona abstractivamente. Y además hablamos así por-

que la historia aludida muestra que el intento por no hablar de “dos” lleva necesariamente a escamotear su auténtica humanidad (disolviéndola en lo divino como la gota de agua en el mar). O en intentos actuales (a que aludiremos luego) lleva a escamotear a Dios en Jesús.

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”. Hay un detalle muy significativo, y es que casi la primera vez que el Magisterio acepta hablar de dos voluntades¹³ dirá que se trata de dos voluntades “secundum naturam”, indicando con ello que no se trata de una superposición de dos cosas unívocas y sumables (pues con el término “voluntad”, como con el término “naturaleza”, ocurre que cuando se predica de Dios y del hombre es mucho más aquello en que difieren que aquello en que coinciden, y, por consiguiente, no son propiamente sumables), sino que se trata de evitar una *reducción* de la dimensión divina del ser a la humana (o viceversa).

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 propiamente irreductibilidad. No subraya su homogeneidad, sino su heterogeneidad y su inasimilabilidad.

Y con esto tenemos respondida la pregunta con que hemos abierto esta consideración sobre las naturalezas, a saber: si era posible afirmar de un único ser esa dualidad en la “taleidad”. Ciertamente que no, cuando nos mantenemos en la misma dimensión ontológica (porque al entendimiento abstractivo siempre le será dado elaborar un nuevo concepto que unifique toda la cualidad de ese único ser). Sólo es posible cuando se trata de las dos dimensiones ontológicas de lo finito y lo infinito¹⁴.

¹³ En el sínodo de Letrán del 649: DS 500.

¹⁴ Cabe preguntar finalmente si en el mismo hombre no se insinúa ya una cierta “dualidad en la cualidad”, en cuanto es a la vez “el hombre y su superación” (*augmentum* con frase frecuente en Ireneo), o en cuanto —con frase de Pascal— el hombre supera infinitamente al hombre, o es una especie de “dios no hecho” que manifiesta eso que se ha llamado —parodiando esta vez a Heidegger— “la diferencia soteriológica”.

La verificación de esta dualidad, en Jesús, no será, por consiguiente, más que la *plena verificación del ser humano*. Y al mismo tiempo, la realidad de esa dualidad en el hombre ¿no puede ser vista como la huella de la llamada que, en la Encarnación, le hace Dios hasta Sí mismo? Después volveremos sobre esto.

3. LAS DOS INTUICIONES DEL CALCEDONENSE

Concluida esta aproximación, hecha desde la intención de la fórmula y desde los términos en que se expresa, creo que es posible extraer las intuiciones mismas que buscaron su expresión en la dogmática cristológica, e intentar formularlas por nuestra cuenta. Se reducen a dos intuiciones principales, que ya han sido apuntadas:

a) La divinidad del sujeto ontológico de Jesús.

Con la misma propiedad y la misma verdad con que mi humanidad es mía, la humanidad de Jesús es humanidad de Dios, naturaleza de Dios, carne de Dios. El sujeto último de quien se predica todo lo que se dice del hombre Jesús es Dios (o mejor El Hijo). En Jesús lo humano ha sido de tal manera asumido por Dios, que se ha convertido en la expresión más verdadera de Dios mismo.

b) Ello no implica ninguna destrucción de lo humano al ser asumido.

Al revés: mediante esa asunción se conserva la integridad y se verifica la afirmación de lo humano. Lo que es de-Dios (con la misma verdad que Su divinidad) es una humanidad, es "la carne", y no una especie de subproducto más o menos cárneo y más o menos humano.

* * *

Y estas dos intuiciones, que en Calcedonia tienen todavía que ser descubiertas o explicitadas, encuentran expresión mucho más elaborada y más clara en concilios subsiguientes, que son la mejor exégesis del calcedonense y la mejor prueba que podemos aducir de la lectura que hemos hecho de él. Vamos a ceñirnos al III concilio de Constantinopla, dejando el II, sobre cuyo carácter definitorio hay todavía discusiones.

Para afirmar la voluntad humana de Jesús, el Constantino-
pla III no recurrirá para nada al posterior argumento escolástico de que Jesús "tenía que merecer" para redimirnos, sino que se apoyará en las dos intuiciones dichas: "eius caro, Dei verbi dicitur et est... naturalis carnis eius voluntas, propria Dei Verbi dicitur et est". Se enuncia aquí la divinidad del sujeto ontológico. Pero porque la máxima unión con Dios supone precisa-

mente la máxima afirmación de la realidad humana, se arguye inmediatamente a continuación: “*eius caro, deificata non est perempta, sed in proprio sui statu et ratione permansit... salvata est autem magis*”¹⁵.

Eius caro est caro Dei. Caro deificata non est perempta sed magis salvata. En estas dos fórmulas, tan extremadamente sencillas, encuentran por fin expresión completa las dos intuiciones que han pugnado por convertirse en fórmula a lo largo de todas las luchas anteriores y a través de repetidos intentos, con toda la dificultad y el esfuerzo que caracterizan al lenguaje humano. Se explicita así el sentido que hemos dado a los términos del calcedonense, y se explicita la intención soteriológica que señalamos como latente en él. Jesús es más que hombre porque es más hombre que nosotros. Es más hombre que nosotros porque ha sido asumido por Dios como su propia humanidad; y esa asunción no supone absorción o destrucción, sino reafirmación de lo asumido en su intimidad irrepetible y diferenciadora.

También cabe notar la razón que aduce el concilio en el párrafo siguiente: “*ut neque quod creatum est in divinam educamus essentiam, neque quod eximum est divinae naturae ad competentem creaturis locum deiciamus*”. En esa frase resuena el eco de los cuatro adverbios del calcedonense: *indivise et inconfuse*, etc., que calificaban la dualidad en Jesús. Al indicar que ni lo humano puede elevarse hasta ser esencia divina, ni lo divino ser rebajado hasta la dimensión de lo humano, se está indicando la exégesis que acabamos de hacer de la dualidad de naturalezas, e. d.: que no se trata de dos magnitudes superpuestas o sumables y, por tanto, del mismo orden, sino que pertenecen a los dos diferentes órdenes de fundante y fundada.

Y ahora que hemos obtenido la intelección que creemos recta de la fórmula dogmática de la cristología, es cuando es el momento de acercarnos a ella críticamente.

4. OBJECIONES A CALCEDONIA

Podemos agruparlas en tres capítulos, que enunciaremos como: fórmula difusa, fórmula incompleta y fórmula imperfecta.

1. El primero de ellos ha sido aludido en las páginas ante-

¹⁵ DS 556.

riores, que en parte han tratado de subsanarlo. Por ello y para no alargarnos demasiado, vamos a prescindir aquí de comentarlo. Su importancia es preferentemente histórica: en la historia posterior a Calcedonia jugó un papel importantísimo el hecho de que el concilio había distinguido entre *hypóstasis* y *physis*, sin precisar el contenido que daba a dichos conceptos. Ello dará lugar a que las disputas puedan proseguir, aun dentro de un mantenimiento formal de la fórmula calcedónica. Ello influirá también en el hecho de que la dogmática posterior se oriente a una esgrima conceptual y pierda de vista el trasfondo soteriológico del dogma, haciendo de la cristología una especie de ontología particular y del dogma esa especie de “pastilla catequética”: “en Jesús hay una persona y dos naturalezas”, que precisamente porque ya no es “Palabra” (en el sentido de predicación de la Fe) no puede postular ya una respuesta de fe.

2. También hemos apuntado en la introducción que la dogmática cristológica no pretende ser toda la cristología. Calcedonia resuelve un problema particular proveniente de la implantación del cristianismo en una cultura particular. Pero nuestro mundo, que no es ni mucho menos el griego, echa de menos en Calcedonia los siguientes elementos:

a) En primer lugar está ausente de la dogmática cristológica el dato bíblico primordial: el de la evolución en Cristo y, consiguientemente, de la Resurrección. Es difícil precisar si Calcedonia habla del Jesús prepascual o del Resucitado. Y si habla de ambos, parece claro que en tal Jesús la Resurrección no juega ningún papel decisivo. El dato neotestamentario de que Jesús adquiere sus títulos a partir de la Resurrección (como quiera que se explique) no está presente en la dogmática calcedónica. Todo eso puede ser comprensible en un mundo como el griego, que desconoce la dimensión de la historia (por su concepción inerte y estática del ser). Pero en un mundo como el nuestro, que —con más verdad que los griegos— define al hombre precisamente por su dimensión histórica, puede resultar peligroso: la absolutización de Calcedonia amenaza con menoscabar el “perfectus homo”, y con ello la intención misma del calcedonense (y, de hecho, la cristología escolástica cayó en ese peligro). Por lo mismo, la cristología de Calcedonia tampoco es pneumatológica, y así, la presencia de Dios entre nosotros como historia, como paso, como futuro, como conquista..., queda en la penumbra. Dios sí estaba en Cristo como Palabra, pero, a la vez, el Espíritu

trabajaba y asimilaba aquella humanidad. Esto último, tan característico en Ireneo, no halla expresión en Calcedonia.

b) Un segundo rasgo capital en el Nuevo Testamento y ausente de Calcedonia es el de la *kénosis*. Precisamente por la falta de acento en el movimiento paulino “anonadamiento-exaltación”, y por la nivelación entre el Jesús prepascual y el resucitado, Calcedonia —si se exclusiviza— cierra la puerta a una *theologia crucis* y lleva a una absolutización unilateral de la *theologia gloriae*, que ha tenido repercusiones nefastas en la concepción de la Iglesia y en la teología. Una de esas repercusiones es la ya aludida concepción teísta de la naturaleza divina, que incapacita a la teología para comprender lo que hay de válido (sociologías aparte y en el plano específicamente teológico) en las llamadas teologías de la muerte de Dios.

c) Finalmente, se nota en la fórmula una ausencia de la dimensión colectiva. En el esquema de la charla lo he llamado “cristología sin logos” porque ése fue el concepto de que se valió la primera cristología para subrayar la dimensión universal de Jesús (cf. san Justino). Calcedonia parece rehuir hablar del “logos”, quizá para no hipotecar el dogma a una determinada cosmovisión. Pero a partir de cualquier otra categorización de la realidad, debe ser expresado —como medular en la cristología— lo que escribe GS: “ipse enim Filius Dei incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit”¹⁶. Es decir: que la encarnación no es algo que acontece exclusivamente entre Dios y un hombre aislado (cosa que acaba por convertir a la cristología en especulación curiosa), sino entre Dios y la creación entera. Lo que Pablo e Ireneo expresaban con la idea de recapitulación, los Padres neoplatónicos con las consideraciones sobre la “natura universalis” de Jesús y —en sentido más jurídico— el protestantismo con el concepto de “Stellvertretung” es fundamental en cualquier cristología. La continuidad que hay entre Encarnación y gracia¹⁷, o simplemente entre Encarnación y hombre¹⁸, o aun entre Encarnación y mundo¹⁹, no puede ser marginada de la cristología sin convertir a ésta en herética.

No se debe culpar a Calcedonia por estas ausencias: la dog-

¹⁶ “El Hijo de Dios, por su encarnación, se unió, en cierto modo, con todos los hombres”. GS 22, Cf. Concilio Vaticano II, ed. BAC (1966) p. 238.

¹⁷ 2 Pe 1,4.

¹⁸ Mt 25, 31 ss.

¹⁹ Col 1, 15 ss.

mática de los concilios resuelve su propio problema, que era el de la concepción simultánea de humanidad y divinidad. Pero cuando la teología posterior erige la dogmática en toda la cristología (concibiendo su tarea como una pura exégesis del Magisterio), cae en una unilateralidad peligrosa, y de la que se seguirán daños muy serios para la teología, en cuanto es confesión de fe, y para la vida misma de la Iglesia. En efecto:

a) La ausencia de la dimensión teológica de la Resurrección está relacionada con la falta de una teología de la esperanza, del futuro, y, en general, con el escaso papel que juega en nuestras teologías el Espíritu como agente de la progresiva divinización del mundo (como instrumento de la Salud —“salutare”— con la terminología de Ireneo)²⁰.

b) La pérdida de relieve de la dimensión kenótica llevará a una Iglesia que —por saberse “*le Christ repandu et communi-qué*”, según la fórmula célebre de Bossuet— se concibe a sí misma más como dominadora que como servidora, se considera más triunfante que anónima y parece creer más en la fuerza de la Majestad y de “la jurisdicción” que en la del amor y la pobreza. El triunfalismo de Vaticano I, cuando hace consistir el carácter de signo de la Iglesia en aquella “*eximiam sanctitatem, admirabilem propagationem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem*”²¹, y no en la práctica de las bienaventuranzas, en el martirio, la vida religiosa, etc., son buen ejemplo de ello.

c) Finalmente, el olvido de la dimensión colectiva de Cristo amenaza con dar en una concepción individualista del cristianismo, que será visto como algo que acontece exclusivamente “entre Dios y yo” o “entre Dios y el alma sola”, con la fórmula de nuestra doctora Teresa de Avila. Este peligro es mucho más radical en el luteranismo.

Como se ve, se trata de tres ausencias fundamentales que, prácticamente, constituyen los problemas que tiene planteados hoy la teología y la razón de nuestra incomodidad ante ella.

3. Si esta segunda objeción no se dirige tanto a Calcedonia cuanto a la teología posterior, cabe hacer una tercera, que afecta más de lleno al dogma cristológico, en cuanto respuesta al problema concreto que tuvieron planteado los concilios. Schleiermacher es quizá quien ha dado la formulación más característica a dicha objeción.

²⁰ AH, III, 10: *salutare quoniam Spiritus*, dice, hablando de Cristo.

²¹ DS 3013. En las ediciones anteriores, 1794.

Y la objeción es la siguiente: la fórmula de las dos naturalezas está viciada por un error metafísico, por cuanto pone en un mismo plano (el plano de la naturaleza) a Dios y al hombre o, mejor, a lo divino y lo humano. Y en realidad ningún concepto puede aplicarse al Infinito y al finito en el mismo sentido y de forma que el concepto conserve su unidad y se pueda decir que Dios y el hombre constituyen, bajo aquel aspecto, una dualidad. Dios y el hombre no hacen dos entes, igual que la bondad, sabiduría, vida... de Dios, y la del hombre no constituyen dos bondades, dos sabidurías, etc.²²

En cierto modo, tal objeción no tiene respuesta, y lo que cabe responder ha sido explicado ya al hablar del sentido del término *physis*. No obstante, vale la pena hacer un par de observaciones, que ayudan a comprender el sentido de la fórmula calcedónica.

a) La objeción no tiene respuesta porque afecta a la posibilidad misma del lenguaje cristológico (y no meramente a la fórmula calcedónica). La imperfección del lenguaje calcedónico deriva en gran parte de la necesidad en que está la cristología de expresar una presencia de lo Infinito en el seno de lo finito, que no es la pura presencia del Absoluto en todo lo contingente, sino una presencia categorial, presencia creada, presencia al nivel ontológico de la creatura misma. Este es el misterio mismo de eso que llamamos la Encarnación; y si se acepta la divinidad de Jesús, hay que soportar siempre el peso de la objeción de Schleiermacher. A menos que se renuncie a formular en categorías entitativas dicha divinidad, que es la opción clásica de la dogmática protestante. Opción que, naturalmente, no puede concebirse en una mente griega, para quien la armonía entre lo funcional y lo entitativo (entre el *agere* y el *esse*) constituye un postulado, de tal forma que una opción como la protestante habría supuesto, como consecuencia, la renuncia a hablar del carácter salvador de Jesús. Pero después de Kant, quizá las cosas han cambiado, y ello plantea a la Teología una problemática que hasta hace muy poco no había comenzado a abordarse con la radicalidad que merece, y que hoy constituye tal vez su problema número uno.

b) Tal objeción, no obstante, se hace mucho más seria por la forma como la postescolástica racionalista parece haber entendido el término naturaleza. En efecto, la postescolástica había ido perdiendo cada vez más el sentido metafísico de lo que es una "forma" (en el sentido que daba el tomismo a la palabra) y

²² "Wie kann göttlich und menschlich unter irgendeinem Begriff so zusammengefasst werden, als könnten beides einander koordinierte nähere Bestimmungen ein und desselben allgemeinen sein, wie z. B. selbst göttlicher Geist und menschlicher Geist nicht könnten ohne Verwirrung auf diese Weise zusammengestellt werden?" SCHLEIERMACHER: *Glaubenslehre*, párrafo 96, 1.

el sentido de lo que la Schola quería decir con este término. Fue concibiendo a las naturalezas como sustancias, como “cosas” aislables y circunscribibles, y no como aquello por lo que las cosas son tales cosas. Perdió la capacidad para distinguir entre “ens” y “principium entis”, entre “ens quod” y “ens quo”. Este error, implícito quizá ya en la filosofía de Suárez, y que toma carta de ciudadanía en la de Leibniz y Wolf, pesaba en el ambiente cuando escribe Schleiermacher. Y es claro que tal intelección consista de Calcedonia resulta mucho más vulnerable a la objeción de aquél.

Pero aun evitando el error de esta concepción, hay que reconocer que el esquema metafísico de categorización de la realidad subyacente al calcedonense (que es el esquema de “sujeto+forma” o de “hipostasis+physis”), y que presupone la distinción entre acto y potencia, no puede aplicarse —dentro de esa misma forma de pensar— a Dios, que es, en ella, el “acto puro” carente de toda potencialidad y simplicísimo, y en el que no cabe distinción entre sujeto y forma lógica, puesto que la misma “forma” es subsistente (Dios no es un sujeto que tiene existencia, que tiene vida, etcétera, sino que es la existencia misma, la vida misma, la verdad misma, etc.).

Todo ello nos conduce a una concepción de la dualidad de naturalezas que no haga a éstas sumables, sino que —como hemos explicado antes— ponga a la naturaleza divina más bien en el plano del sujeto asumente y, por tanto, en el plano de lo que es posibilitante o fundante respecto de la naturaleza humana. De modo que lo que se llama “unión de dos naturalezas en un único ser” no signifique suma o fusión de dos esencias, sino que la humanidad de Jesús posee en el mismo Jesús la plenitud de su fundamentación.

5. SUGERENCIAS PARA UNA REFORMULACIÓN

Con lo dicho podría concluir el trabajo. Hemos tratado de dar con el sentido recto de la fórmula y con los límites que —como toda fórmula— debe tener. Sin embargo, puede ser útil concluir intentando, ya que no una plena traducción del calcedonense a nuestro mundo, al menos una especie de “preparado” de aquellas intuiciones para la cultura desde la que nosotros hemos de vivir el escándalo de la fe. Al hacer esta trasposición mantenemos, evidentemente, el mismo carácter incompleto que pusimos de relieve en la fórmula calcedónica. Tampoco intentamos sustituir una ortodoxia por otra ortodoxia, ni una fórmula

imperfecta por otra perfecta. Más bien hablamos desde una situación postkantiana, radicalmente perpleja frente a la capacidad de las fórmulas metafísicas para expresar aquel “scio cui credidi”²³ en el que se encuentran tanto la fe de Pablo como la nuestra. Pero hablamos porque la fe siente la necesidad de hablar, aunque sea con la misma sencillez y la misma falta de afán dogmático con que el enamorado siente la necesidad de componer poemas.

Con estas matizaciones nos atrevemos a proponer la fórmula siguiente: *Jesús es un hombre que en su misma humanidad (y categorialmente, por tanto) está sostenido por Dios. Y por eso es la plenitud insospechada de lo humano.*

Ahora mostraremos cómo la fórmula recoge todos los elementos de la calcedónica: unidad de persona y dualidad de naturaleza. Hemos añadido “en su misma humanidad y categorialmente” porque era necesario expresar una forma de “estar sostenido” radicalmente distinta de aquella por la que Dios sostiene a todo cuanto existe.

1. Al hablar de que “está sostenido por Dios” tratamos de expresar la unidad de hypóstasis. Su sentido es que si es posible una reducción “horizontal” del cristianismo, tal reducción no se apoya en una “sustitución” de Dios por los hombres, sino en una “sustentación” del hombre por Dios.

¿Qué significa esta “sustentación”? Significa que el centro ontológico del ser de Jesús está fuera de su ser-hombre, allí mismo donde está el centro ontológico del ser de Dios y del Ser simplemente. Significa que el hombre Jesús es un ser “des-centrado”; pero que en esa des-centración se ha hecho posible por vez primera la contradicción que es, en sí mismo, el hombre.

En efecto: el movimiento inmediato de toda conciencia es una afirmación ontológica infinita de sí mismo. Cada uno de nosotros se experimenta a sí mismo como sujeto. Y esta experiencia de nuestra propia subjetividad, de nuestra propia existencia como poseída por nosotros, sólo la hacemos con nosotros mismos: a los demás nunca podemos experimentarlos así, y por eso, necesariamente tendemos a interpretarlos como objetos. Sólo por una inferencia que culmina en una opción de tipo ético podemos llegar a creerlos sujetos. Pero para cada cual el único sujeto es él mismo, y por eso, cada conciencia tiende a concebirse como el sujeto absoluto.

Es una ley del ser que cuando el ser llega al nivel ontológico

²³ 2 Tim, 1, 12.

de la persona (en sentido moderno: de la autoconciencia, de la comprensión de sí, y con ella, de la teilhardiana "centración" ontológica), tiende a experimentarse como sujeto absoluto. La tendencia es tan seria que en la historia misma de la filosofía, desde el momento en que el ser es concebido como autoconciencia (en el idealismo), aparece casi irrefrenable el movimiento que tiende a afirmar la existencia exclusiva de uno mismo y la no existencia de los demás (el solipsismo): los demás son "funciones" del mundo de mi conciencia. Por muy aberrante que sea el solipsismo, resulta, por eso mismo, un claro testimonio de esa ley de la conciencia de buscar la afirmación infinita de sí misma. En un plano más antropológico, Sartre escribe que el movimiento inmediato de toda conciencia es desear la muerte de los demás, por cuanto se experimenta a los demás como una limitación a la pretensión absoluta que constituye la propia conciencia. Y si esta frase escandalizaba a la bienpensante burguesía francesa de los años cuarenta no es por ser la *boutade* provocativa de un cínico, sino más bien porque desnudaba brutalmente ciertos fondos que la burguesía está de acuerdo en no desvelar.

Pero es evidente que ese movimiento de la conciencia hacia la afirmación ontológica infinita de sí mismo está condenado al fracaso, porque la conciencia es finita. La eliminación de las demás conciencias no hace más que poner de relieve esa terrible finitud de la propia soledad. Nace así el movimiento hacia los demás, en el que se descubre el valor de la entrega y del reconocimiento. Y el hombre ya no es concebido como centro del mundo, sino como ser ex-sistente, como ser cuyo centro está fuera de sí mismo. Y, sin embargo, si el hombre acude a los demás sólo para buscar ese centro exterior de sí mismo, sigue reduciendo al otro a una función del mundo de su conciencia. Se sigue buscando esa afirmación infinita de sí mismo y no se ha superado aún el estadio de un solipsismo ético. Mientras que si el hombre ya no busca en la entrega al otro la afirmación de sí mismo, e. d., si la entrega se realiza en el absoluto desinterés, entonces la conciencia pierde su carácter de sujeto y simplemente se degrada, convirtiéndose en "objeto" del otro²⁴: la propia dignidad pierde consistencia ontológica y se ve negada. O en otras palabras: la frase "el que quiera salvar su alma la perderá" puede equivaler a un dato que la experiencia se encarga de irnos confirmando. Pero la otra de que "el que pierda su alma la salvará" no es nada clara y parece entrañar una aporía insuperable: porque si se pierde el alma *para* salvarla, entonces no hay tal pérdida, sino —otra vez— entrega interesada. Y si se pierde de veras, entonces "ya se ha perdido".

La vida humana transcurre en un intento de equilibrio entre

²⁴ Es el dilema de un amor llevado hasta la degradación propia, tan clásico en la literatura, y del que sólo vamos a citar el último ejemplo encontrado: la penetrante y romántica novela de ROCHEFORT, Cr.: *Le repos du guerrier*.

estos dos escollos. Un equilibrio que no se obtiene positivamente por la solución del problema, sino sólo negativamente evitando sus posiciones extremas más radicales. Y la imposibilidad de esta armonía entre aquella ley de la conciencia (afirmación ontológica infinita de sí misma) y aquella ley de la persona (como renuncia total a hacer del otro una función de mí mismo) nos descubre al hombre como “la imposible posibilidad de sí mismo”, como la pasión inútil de que habla Sartre.

La hypóstasis es el centro ontológico de cada ser, aquello que convierte a cada ser en “sujeto” de su propio ser. ¿Qué significa entonces la ausencia de hypóstasis simplemente humana en Jesús, sino que el hombre Jesús tiene el centro ontológico de su ser hombre fuera de sí mismo, que Jesús es el hombre que vive la más radical entrega (y no sólo a nivel psicológico o de buena intención, sino al nivel más profundo del ser) hasta el punto de ser no sólo “ex-sistente”, sino Teo-sistente o Teo-céntrico?

Y ¿qué ocurre con esa entrega-radical del hombre Jesús que llega hasta vivir asumido en el centro ontológico del mismo Dios?, ¿qué sucede con esa descentración que llega hasta el extremo de que Jesús ya no es el centro ontológico de sí mismo, sino que ese centro es Dios? Ocurre que Jesús recibe del Centro ontológico, en el que existe y para el que existe, esa afirmación infinita de sí mismo que constituye la imposible posibilidad del ser humano. Ocurre que lo humano se encuentra, en El, hecho Absoluto. Ocurre que en El sí que se verifica aquello de que al perder su vida la ha salvado: al perder la independencia ontológica de su ser humano (hasta el punto de parecer que perdía su mismo ser humano) ha reconquistado la plenitud inaccesible del ser humano, porque su unión con Dios es tal que no constituye con El una unidad moral o una persona moral, sino un solo sujeto ontológico.

Las intuiciones bíblicas del “segundo Adán” (o Adán *kata pneuma*) hallan así en Calcedonia su traducción a la metafísica griega²⁵. La unión hipostática puede definirse como la supresión de esa ruptura de todo hombre consigo mismo (que parece constituir al hombre y su tragedia) y, consiguientemente, como la afirmación infinita del hombre. En Jesús sí que sucede —con

²⁵ Quizá quepa decir algo semejante sobre el título de Hijo del Hombre, el día en que la pavorosa atomización a que, en la actualidad, lo ha reducido la exégesis científica pueda ser superada, y quepa hacer alguna afirmación sobre dicho título que no se vea contradicha por todas las demás.

terminología muy querida a la tradición cristiana— que el “superior summo meo” se ha hecho “intimior intimo meo”²⁶.

2. Lo que está “sostenido por Dios” es simplemente un

²⁶ Cf. un intento muy semejante en RAHNER, K.: “Teología de la Encarnación”, en *Escritos de Teología*, IV, 139 ss. Vgr.:

“En definitiva, no le quedan al hombre muchas salidas: o se concibe a sí mismo como un vacío anodino al que se llega para advertir con cínica sonrisa que no hay nada detrás, o (dado que él mismo no es esa plenitud que puede descansar en sí misma) se deja encontrar por esa Plenitud y se convierte así en lo que realmente es: el que nunca llegará al vacío porque lo finito sólo puede ser trascendido para llegar a la plenitud inabarcable de Dios.

”Pero si ésta es la esencia del hombre, entonces sólo llegará a esa insuperable plenitud de su esencia (hacia cuya verificación gratuita está siempre en camino, aunque, de alguna manera, sea ya un ser acabado) cuando cree en adoración que en algún sitio hay algún ser con una tal ex-sistencia hacia Dios que es, sin más, el simple traslado de la pregunta por el Misterio a ese mismo Misterio; es la pregunta que se ha quedado sin respuesta porque ha sido asumida por el que responde como su misma respuesta.

”Entonces... ya no resulta tan raro que ocurra algo así (como la Encarnación), porque esa rareza invade el puro misterio de la comprensión primaria del hombre, y se convierte en la totalidad consumada de éste. Entonces la única pregunta difícil es cómo y dónde y cuándo se ha realizado esto y en qué hombre terreno” (o. c. 146. He corregido casi del todo la traducción castellana de Taurus).

Este texto de Rahner añade a lo que llevamos dicho un matiz importante porque formula lo mismo, no sólo (como hemos hecho nosotros) a partir de la idea del hombre y de abajo arriba, sino también considerando el movimiento inverso, el movimiento descendente: el hombre Jesús no ha “conquistado” a Dios, sino que ha sido “agraciado” por El, no ha sido “comprehensor”, sino “comprehensus” Cf. 1 Cor 13, 12). La unión hipostática aparece así no sólo como la realización más plena de la definición del hombre, sino como la manifestación mayor que puede haber del amor y la condescendencia de Dios: Jesús es el “Sí” de Dios (con la profunda frase de Pablo, 2 Cor 1,19); y el amor del Padre es el principio motor de la Cristología (como comprendió Juan). Desde aquí puede abordar Rahner el tema de la unicidad de la Encarnación, que en estas jornadas queda reservado a otro trabajo.

Recientemente, el P. GALOT (*La personne du Christ*, Duculot, Gembloux, 1969) ha presentado otra explicación de la unidad de hypóstasis de Cristo, a partir del significado del término en la teología trinitaria (hypóstasis=relación), significado que ha de estar necesariamente en continuidad con su significado filosófico, si no queremos afirmar que las personas divinas sólo son personas deficientemente. El fondo mismo del ser de Jesús no es “afirmación de sí”, sino “relación”, referencia a, comunicación, por tanto. Y la unión hipostática viene a querer decir que Jesús, gracias a ella, puede ser puro altruismo.

El ensayo de Galot es sugerente, aunque resulte imperfecto por un empleo abstracto de la noción trinitaria de persona como relación, sin abordar aquella relación específica de que se trata en la cristología (filiación). Puede verse una exposición más amplia en mi recensión de la obra, *Selecciones de Libros 14* (1970.2), 351-55.

hombre. Como ya dijimos, uno de los puntos en que más clara quedaba la intención del Magisterio es en que el término “dos” aplicado a las naturalezas no tiene tanto una intención numérica, cuanto el afán de salvar la integridad y la plenitud de la naturaleza humana en el seno de su asunción por la Divinidad. Este es precisamente, como acabamos de decir, el sentido de esa descentración del hombre Jesús en Dios: precisamente por estar ontológicamente entregada a Dios y unida a El con la máxima unión concebible, la realidad humana de Jesús no desaparece ni se ve mermada o recortada en cuanto tal realidad humana. Es más bien afirmada y consagrada en su carácter humano. Más cercanía a Dios significa, paradójicamente, más autonomía del hombre. Así, la humanidad de Jesús no se convierte en pura función del “Sujeto Absoluto”, sino que llega a estar sustentada por El como el propio Sujeto de ella. En la máxima unión se ha dado la máxima diferenciación de lo unido. Y habría que estudiar por qué la Iglesia, mientras ha luchado contra toda idea de cambio de la naturaleza humana en la Encarnación, lo ha afirmado desde el primer momento en la Eucaristía (aunque lo espontáneo habría sido hacer lo contrario). Quizá esto enseña algo decisivo sobre el universo personal, en oposición al mundo material. A saber: que el amor consiste en la afirmación del otro como otro en el seno de la unión. Y si el Dios que se revela en Jesús es “El Amor”, la unión con El afirma a la humanidad de Jesús, constituyéndola y creándola como humanidad. La famosa frase de Agustín sobre la humanidad de Cristo: “*ipsa assumptione creatur*”, significa algo más que una precisión temporal: la forma más excelsa que tiene Dios de crear (e. d., de dar vida, de dar ser, de dar consistencia a otro diverso de El) consiste en “asumir”, en unir consigo. Y el hombre está siendo creado en la medida en que su relación con Dios está aún *in fieri*.

En la medida en que la Encarnación sea algo que relaciona a toda la creación con Dios (y no sólo a la naturaleza humana de Jesús, cosa que Calcedonia ya no considera), éste puede ser el punto de partida para una teología del mundo, de la secularización, etc. Lo que el mundo recibe en la Encarnación, y hacia lo que camina mientras la Escatología no sea plena, es su carácter de mundo, su mundanidad. Esto son ideas ya conocidas²⁷,

²⁷ Cf. METZ, I. B.: *Teología del Mundo*; Sígueme, 1970, p. 11-66.

y en la conclusión volveremos sobre ellas. Antes debemos analizar el sentido de la naturaleza divina, en la fórmula de Calcedonia y en la versión que hemos propuesto.

3. El “sí” que recibe lo humano en la Encarnación no es, sin embargo, un “sí” a su ambigüedad, sino a aquello a que esa ambigüedad apunta. Hemos dicho antes que precisamente por estar sostenido por Dios, Jesús es “la plenitud insospechada de lo humano”. Y hemos dicho también que la divinidad no podía ser concebida como “algo” capaz de ser encerrado en un concepto que pueda ser emparejado con otro “algo” que encierra el concepto de humanidad. Hemos dicho igualmente que la divinidad nunca pertenece al orden de lo conceptuable, sino al orden de aquello que fundamenta y posibilita todo lo conceptuable. Que, por tanto, debíamos renunciar a expresarla como una “nueva *quidditas*”, una especie de segundo piso en Jesús. Y había que buscarla más bien en la línea de lo que es irrepetible e incomparable, de lo singular de aquella humanidad.

Lo que hemos dicho sobre la unidad de *hypóstasis* nos indica el camino para describir así la divinidad de Jesús: si la unidad de *hypóstasis* nos descubrió al hombre como la imposible posibilidad de sí mismo, la naturaleza divina de Jesús no será sino la plena realización de esa posibilidad imposible. Debemos definirla, pues, a partir de la misma humanidad de Jesús y no como un segundo piso que se le añade a esta humanidad. Como la potenciación de esa humanidad hasta extremos que son totalmente insospechados, aunque siguen siendo humanos. De esta forma evitaremos convertir a Jesús en una especie de “hombre que lleva encima una Teodicea”. Mantendremos el dato bíblico de que Jesús es, a la vez, revelación máxima de Dios y perduración del carácter escondido de Dios en su misma donación. Se verificará a la vez que “quien me ve a Mí, ve al Padre”²⁸ y que “a Dios nadie le ha visto nunca”²⁹. Dios da a conocer a los hombres Su realidad en su realidad (de ellos). Por eso nosotros no existimos frente a Cristo (como frente a un objeto), sino “en Él”.

En esta línea deben situarse fórmulas o títulos modernos que ahora no hay tiempo de explicar. Que Jesús es el hombre para

²⁸ Jn 14,8.

²⁹ Jn 1,18.

los demás (el *agape* joánico)³⁰, o que Jesús es el hombre que ha aceptado la vida hasta el fondo (la obediencia paulina)³¹, etc., pueden interpretarse como intentos no de escamotear la divinidad de Jesús, sino de definirla a partir de la humanidad misma (el sustantivo en esas definiciones es el hombre), pero como la máxima potenciación, la imposible posibilidad de esa humanidad. Tales fórmulas pueden ser malentendidas en una trivialización mundana de Cristo, que es, sin duda, la gran tentación de los intentos actuales. Pero si no se malentienden, tienen la ventaja de que permiten poner de relieve el componente del Espíritu en la divinidad de Jesús: el Espíritu es el que hace llamar a Dios Padre³², el que hace amar a los demás, el que hace aceptar la vida³³, el instrumento de nuestra libertad³⁴. La relación de ruptura-consumación entre humanidad y divinidad, en Jesús es la misma relación de continuidad que hay en el N. T. entre espíritu y Espíritu. *Pneuma* es una palabra deliberadamente ambigua, y esa ambigüedad la tenemos en el término *hombre*: dice a la vez al hombre Jesús y a Jesús Dios.

Es preciso notar, sin embargo, que al definir la divinidad de Jesús a partir de su misma humanidad, de ningún modo se la reduce a ésta o se la hace brotar de ésta. Aquí entra en juego otra vez el empeño calcedónico por afirmar las naturalezas como

³⁰ El título de BONHOEFFER se apoya en una concepción de la subjetividad como "los demás para mí" y, por tanto, en una concepción de la trascendencia en la relación personal que de ningún modo aparece por vez primera en las cartas de la cárcel, sino que estaba ya presente en la primera obra del autor, *Sanctorum Communio*.

³¹ En cuanto a este segundo título, cf. la obra de GOGARTEN, F.: *Jesús Christus Wende der Welt*, Mohr, Tübingen 1967, más el comentario en el boletín ya mencionado *Caminos para una Cristología futura*, en *Selecciones de Libros 14* (1970.2, p. 324 ss.). Un bello soporte bíblico para este título puede ser Heb 5, 7-9, que (siguiendo la exégesis de VANHOYE, A.: *Textus de Sacerdicio Christi*, Pont. Inst. Biblico, Roma 1969) creemos poder parafrasear como sigue:

"Cristo, durante su vida mortal, presentó a Aquel que tenía poder para librarlo hasta de la misma muerte, la plegaria insistente de su propio dolor y de sus lágrimas; y fue oído precisamente en cuanto que los aceptó con docilidad (*apó tes eulabeías*). Y así, aunque era El Hijo, aprendió en su propio sufrimiento que el destino del hombre sólo se alcanza en la aceptación (*hypakoé*). Y tras conseguir ese destino llegando a la consumación de su ser (*teleiotheís*), se ha convertido en causa de salvación eterna para todos los que siguen su camino. Por eso, Dios nos lo presenta como Sumo Sacerdote..."

³² Rom 8, 15-17.

³³ "Per Spiritum aeternum" dice precisamente Heb 9,14, hablando del sacrificio y de la obediencia de Cristo.

³⁴ Cf. 2 Cor 3,17.

dualidad y por mantener dicha dualidad, paradójicamente, “inconfuse et indivise” a la vez. Ese “hombre para los demás” se halla también a la vez —*indivise*, pero *inconfuse*— en relación de dualidad respecto del hombre simplemente.

CONCLUSIÓN

Tras esta última observación podemos recoger las insinuaciones sobre la secularización que dejamos pendientes al tratar de la naturaleza humana, y que ahora no han hecho más que intensificarse. Con esta concepción cabe decir que nos quedamos “con lo humano sólo”. Pero es preciso matizar esa frase añadiendo: nos quedamos con lo humano como desconocido. Y nos quedamos con lo humano como gracia.

Si definimos la divinidad como la máxima perfección de la humanidad de Jesús, es preciso insistir en que la humanidad es para nosotros precisamente lo desconocido. No partimos de una idea de la humanidad perfectamente transparente para tratar de buscar la divinidad en una especie de proezas de esa humanidad o de tipos de perfección que nosotros conocemos y dictaminamos de antemano. Con esto habríamos hecho un dios a nuestra imagen y semejanza, un dios o un héroe griego. Caeríamos de lleno en la crítica de Kierkegaard, y amenazaríamos definitivamente la unicidad de Jesús: ¿por qué Cristo y no otros “héroes”: Sócrates o Camilo Torres? Por el contrario, la revelación de Dios en Jesús es para nosotros la revelación de lo que es el hombre, y la revelación de que precisamente porque el hombre —con la frase de Ireneo ya aludida— está hecho “para ser más de lo que es” o —acomodando la frase de Pascal— supera infinitamente al hombre, precisamente por eso será siempre para nosotros el misterio nunca adecuadamente conocido y hacia el que la fe nos obliga a abrir perspectivas siempre nuevas.

Por eso también es preciso concebir lo humano como gracia. Y la diferencia entre un humanismo tal como se deduce del mensaje de la Encarnación y un humanismo ateo o agnóstico no radica en el *grado* de ese humanismo (como si la fe en Dios impidiera al creyente ser más humano que el no creyente). Al revés: el núcleo de la predicación cristiana ha sido que Dios ama al hombre más de lo que éste puede amarse y desea darle más de lo que éste puede pretender. Para el hombre cristiano

no existe —como para el griego— una *hybris* consistente en traspasar las propias fronteras: la utopía no es pecado, sino mandamiento. Basta con ver el concepto de *teleíosis* en la carta a los Hebreos, que engloba la descripción del destino humano en el destino de Cristo.

No hay, pues, una diferencia de grado entre un humanismo y otro. Pero sí que hay una diferencia cualitativa radical: la de la posibilidad imposible. Para el cristiano, el humanismo es simplemente gracia y el hombre que lo recibe no es su prometeo, sino su obstáculo: más apto para destruirlo que para crearlo. La secularización, por consiguiente, a la vez que cristiana, será siempre ambigua. Y su ambigüedad será la misma ambigüedad que hay entre una afirmación infinita de lo finito (la secularización dada por Dios) y una afirmación meramente finita de lo finito (la autonomía que quiere darse el hombre en Gén 3).

La encarnación supone efectivamente la “muerte del Dios” de la trascendencia en la realidad del hombre. Pero la afirmación calcedónica de la naturaleza divina “*indivise et inconfuse*” afirma que esa muerte de Dios en la realidad no es su auto-destrucción en ella. Aunque lo ceñido del tema y del espacio de esta charla nos ha impedido entrar en el tema de la kénosis, la afirmación de la persistencia de la natura divina de Jesús sale al paso de un tipo de kenotismo óntico que acabaría suponiendo, a la vez, la muerte del hombre. Ello tampoco significa que optemos por los calvinistas en la polémica luterano-reformada sobre la kénosis. Esta tampoco es un simple escondimiento tras el velo de la realidad. Más bien hay que evitar el expresarla en categorías, tanto ónticas como lógicas. Ninguna de las dos permite mantener la paradoja bonhoefferiana del vivir “sin Dios” desde Dios. Es en categorías personalistas como debe ser expresada la kénosis. Si “Dios es amor”, esto quiere decir que el ser de Dios es, para nosotros, “ética”³⁵. Y si el amor supone renuncia, ocurre que en la misma kénosis óntica se da la presencia

³⁵ Es preciso que nos preguntemos seriamente por qué la Biblia usa el término “santidad” como expresión de la Trascendencia de Dios, frente a las trascendencias metafísicas de la filosofía. Hasta ahora se había visto en ello una simple falta de vigor especulativo del A. T. Sin embargo, una situación de muerte del teísmo y de crisis de la metafísica puede ayudar a recuperar el profundo sentido de la afirmación bíblica, aunque con ello de ninguna manera pretendamos agotar la trascendencia de Dios y la trascendencia de Jesús, sino situarlas en las dimensiones que pide la fe: la de una trascendencia afirmada para nosotros.

óptica³⁶. Por eso la muerte de Dios en la realidad no es su auto-destrucción en ella, sino el soportarla hasta el fondo para transformarla. Con una kénosis óptica no habría resurrección. Pero con una kénosis sólo críptica, la muerte de Jesús no sería verdadera muerte de Dios.

Desde aquí cabría insinuar, ya que no una "respuesta", al menos una postura cristiana ante la crítica de la religión de Feuerbach (padre de la secularización). Una postura que acepta con Feuerbach la continuidad de lo divino y lo humano, y con ella la crítica de la religión (como pensar en dos esferas, etc.). Pero que la fundamenta de forma distinta (y con ello exceptúa a la fe de esa crítica).

Para Feuerbach, el hombre se aliena de lo mejor de sí mismo, lo proyecta en un ser ideal y constituye así la idea de Dios, a costa de empobrecerse. Lo que ha de hacer, por tanto, es darse cuenta de que todo aquello que puso en la idea de Dios es suyo; recuperarlo y realizar así la única verdad sobre Dios: que Dios es el hombre. Lo único que no explica esta postura es por qué ocurre que al cabo de dos siglos ese hombre sigue sin haber recuperado aquella divinidad que prestara a un dios supuesto...

Para el cristianismo es al revés: es Dios quien se aliena de sí mismo y constituye así el proyecto humano. Con palabras de Rahner: el hombre es lo que surge cuando Dios quiere proyectarse fuera de su ser-Dios en el vacío de la nada sin Dios: "Cuando Dios quiere ser no-Dios surge el hombre"³⁷. Por tanto, Dios no es la utopía imaginada por el ensueño humano de una humanidad absoluta, sino que el hombre es la contradicción (querida por la bondad creadora) de una divinidad-finita (ese *génetos-agénetos* cuya realización supone para san Ireneo la necesidad de la historia y del progreso³⁸, o el *álogos-lógos* de Orígenes).

Esta diferencia de puntos de vista es radical, pero mantiene, sin embargo, en pie la idea secularista de Feuerbach.

En efecto: el hombre no debe buscar *otra dimensión* junto a la humana, sino otra forma de ser de esa dimensión humana. En la Encarnación, es cierto, no se nos dio este mundo, sino el futuro. Pero no se nos dio más que en éste. Dios no se nos dio en el hombre celestial de que habla Pablo, sino en el hombre de esta tierra que lleva la carne de pecado. Pero el que se nos

³⁶ Esta es la típica paradoja de San Juan, para quien kénosis y exaltación coinciden y que, por ello, usa el verbo "exaltar" como expresión de la Cruz de Cristo y de su glorificación. Cf. 3, 13-14; 12,32, etcétera.

³⁷ *Art. cit.* 153.

³⁸ Cf. A. H. IV, 38.

dio en esa carne no era el hombre de esta tierra, sino el hombre celestial. Por eso: ay de la teología que opte por el terrenalismo y prefiera un futuro mundano a la escatología. Pero ay de la que deje de buscar la escatología en otro lugar que en el terrenalismo³⁹!

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS

Facultad de Teología. S. Cugat del Vallés (Barcelona).

³⁹ “Lo cristiano ya no se da sino en lo temporal, lo sobrenatural en lo natural, lo santo solamente en lo profano... Sin embargo, lo cristiano no es idéntico a lo temporal, lo natural no es idéntico a lo sobrenatural ni lo revelado a lo racional.” BONHOEFFER, D.: *Ética*, 212 (ed. castellana de Estela, p. 138).