

# “LAS NATURALEZAS DE LAS CUALES, EN LAS CUALES Y LAS CUALES ES EL CRISTO”, MAXIMO EL CONFESOR COMO CULMINACION DE UN PROCESO DE INCULTURACION CRISTOLOGICA EN TORNO A LOS CONCEPTOS DE ΦΥΣΙΣ e ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ

## Introducción

Este trabajo es como la continuación de otro artículo anterior, que investigaba el aspecto trinitario bajo λόγος θ' ὑπόστασις<sup>1</sup>. Ambos trabajos enfocan el problema de la inculturación en el helenismo, camino que fue costoso y lento. Aquí doy por supuesto el trabajo anterior y no volveré a repetir lo que ya está fundamentado ahí.

El nacido *de la simiente de David según la carne ha sido constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por la resurrección de los muertos, Jesucristo Nuestro Señor*<sup>2</sup>. En el desarrollo neotestamentario asistimos a una progresiva explicitación de la divinidad de Jesús de Nazaret. Ignacio de Antioquía expresa así el misterio al cierre del N.T.:

Hay un solo médico,  
carnal y espiritual,  
creado (γεννητός) e increado (αγέννητος),  
Dios hecho carne (ένσαρκί γενόμενος θεός),  
en muerte vida verdadera,  
y de María y de Dios,  
primero pasible y luego impasible,  
Jesucristo Nuestro Señor<sup>3</sup>.

Para que esta verdad de la encarnación se inculturice en el pensamiento helenístico, ¿cómo traducirla con categorías más ontológicas, propias del pensamiento de la época? Este fue un gran esfuerzo de los Padres movidos por un fuerte interés soteriológico. Enumeraré

<sup>1</sup> S. ZANARTU, *Algunos desafíos del misterio del Dios cristiano a las categorías del pensar filosófico en la antigüedad, y viceversa, Λόγος e ὑπόστασις (persona) hasta fines del S. IV.*

<sup>2</sup> P.m. 1,3 s.

<sup>3</sup> Ef 7,2.

rápidamente algunos de los pasos de este camino para así poder apreciar más plenamente la respuesta de Máximo el Confesor.

## A. ALGUNOS TROZOS DEL RECORRIDO

### 1. El desafío de Apolinar de Laodicea

Herejías respecto a la encarnación se habían dado desde antiguo, y ellas seguían, en lo que a nosotros nos interesa, dos carriles. Unos veían en Jesús de Nazaret un hombre, el verdadero profeta, el mesías, el elegido de Dios, p. e. los ebionitas en el s. I<sup>4</sup>, de vertiente judaica<sup>5</sup>. Por el lado contrario, hacia fines del s. I aparecen los docetas, combatidos por Juan e Ignacio. Los medios platónicos y los medios gnósticos<sup>6</sup>, si menospreciaban la carne, no podían aceptar una verdadera encarnación (menos una verdadera pasión). Lo humano que se había visto era una apariencia, o el eón Cristo, Salvador, había descendido sobre Jesús de Nazaret en el bautismo para ascender antes de la pasión, etc. Contra los gnósticos grande va a ser la insistencia de Ireneo en *uno y el mismo* Cristo, que nos recapitula asumiendo el plasma por El modelado, muriendo y resucitando con su propia carne.

En el s. III el obispo de Antioquía Pablo de Samosata, condenado el 268, era de la primera tendencia, llamada adopcionista. Quizás en reacción a él y buscando una unión íntima entre el Logos y la carne, el arrianismo va a negar la perfecta humanidad de Cristo. Pero ahora no se trata de negar la verdadera carne de Cristo sino sólo su alma. El Logos se hizo carne, uniéndose íntimamente con ella. Así hizo de alma, de principio vital, desplazando al alma humana<sup>7</sup>. De ahí que el Logos sea mudable y tenga diversos estados de ánimo: se siente turbado,

<sup>4</sup> Según A. GRILLMEIER (*Jesus der Christus im Glauben der Kirche. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, 2a. ed., Herder 1979, en adelante *op. cit.*, p. 186), los ebionitas también piensan que Cristo es una creatura superior a los ángeles. Cuando el Espíritu desciende sobre él en el bautismo sería más bien en el sentido gnóstico de la unión de un ser celestial con Jesús de Nazaret para constituir el Cristo, Hijo de Dios.

<sup>5</sup> La trascendencia del Dios judío (y su monopersonalismo) hacía que la encarnación pareciera inaceptable para ellos.

<sup>6</sup> Cf. GRILLMEIER, *op. cit.*, 187-189.

<sup>7</sup> Según GRILLMEIER (*op. cit.*, 297 s), es probable que ésta haya sido la posición de Malquión, quien enfrentó a Pablo de Samosata. Este último habría tenido una cristología adopcionista en que el Logos inhabitaba en un hombre.

ignora, crece en sabiduría, etc.<sup>8</sup>. Esto concuerda plenamente con que el Logos no es el Dios inmutable, no es consubstancial con el Padre<sup>9</sup>.

¿De dónde vendría esta concepción? En primer lugar, la comparación más obvia que se ofrece al pensamiento para ilustrar la unión de lo humano y lo divino en Cristo, es la imagen del hombre conformado por el alma y el cuerpo. Esta imagen estuvo en la mente de muchos Padres. p. e. de S. Agustín. Y así quedó, al menos, en algún credo<sup>10</sup>. Pero, como en toda comparación, hay que advertir en ella una mayor disimilitud. Dice Grillmeier<sup>11</sup> hablando de Atanasio, quien será influido por la concepción alejandrina estoica del Logos: "Si la relación Logos-mundo se aplica primeramente al alma y cuerpo, como imagen de la primera relación, y después a Cristo, entonces el Logos debe ser principio motor y vivificador del cuerpo de Cristo, él debe pasar a ser el ἡγεμονικόν". Habría, pues, una influencia estoica en esta cristología λόγος-σάρξ<sup>12</sup>. A lo anterior se agrega la reacción ya dicha contra el adopcionismo que se achaca a Pablo de Samosata<sup>13</sup>. Además,

<sup>8</sup> ATANASIO *Orat c. Arian III*, 26, PG 26,377A-380B.

<sup>9</sup> Dice GRILLMEIER (*op. cit.* 383): "Así como la disputa en torno al monoteísmo cristiano, así también el significado de la encarnación presionaba en la dirección de una solución intermedia: disminución de la divinidad del Hijo y la interposición de un alma mediadora entre este Logos y su carne, como en Orígenes —o aun la negación de la divinidad y la exclusión de un alma humana en Cristo, como entre los arrianos. En el sistema arriano se podía ver una ventaja doble en esta solución: por un lado se sortea el aparentemente infranqueable abismo entre la absoluta divinidad y la asunción de la carne, por otro lado se asegura una cierta trascendencia de la persona de Jesús al reconocer el lugar especial del Logos 'primo[génito]' de todas las censuras". Cf. GRILLMEIER *op. cit.*, 382-385; 481s.; Id., *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, pp. 74-77, en A. GRILLMEIER, H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. I: *Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg 1962, pp. 5-202.

<sup>10</sup> DS 76.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, 465.

<sup>12</sup> Cf. *Ib.*, pp. 463-469. Más tarde dirá Apolinar: *La carne y el ἡγεμονικόν de la carne (son) un πρόσωπον (Logoi)*, Lietzmann 248,16, en GRILLMEIER, *op. cit.*, 491, n. 41). En el estoicismo, según A. A. LONG (*Hellenistic Philosophy Stoics, Epicureans. Sceptics* [Classical Life and Letters], London 1974, p. 124; 171 s), todo viviente tiene su 'hegemonikon', su principio que lo gobierna. Y en el hombre, cuando éste adquiere cierta madurez, el 'hegemonikon' es racional. El 'hegemonikon' es la cualidad o facultad directiva del alma (el alma es el 'pneuma' de los animales y hombres). Es como una araña, siendo los hilos de la tela las otras partes del alma. Es la sede de la conciencia y a él pertenece todo lo que nosotros asociamos con el cerebro. Dice M. L. COLISH (*The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I. Stoicism in Classical Latin Literature*. Leiden 1985, p. 27): "Así como el logos divino penetra y ordena el universo entero, así el logos o pneuma humano penetra todo el ser del hombre y da cuenta de todas sus actividades". El hegemonikon es el logos directivo del hombre (cf. *Ib.*, p. 27 s).

<sup>13</sup> Cf. GRILLMEIER, *op. cit.*, 482.

en todo un ambiente, probablemente como reacción antiorigenista a la preexistencia del alma de Jesús desde la creación, se había abandonado la insistencia de Orígenes en esa alma que, según él, mediaba entre el Logos divino y el cuerpo material<sup>14</sup>. Podríamos objetarle al arrianismo que, al no tener alma humana, Cristo no es hombre. El arrianismo no vería problema, porque según el mismo Grillmeier<sup>15</sup>, en una concepción neoplatónica todo espíritu unido a materia es hombre<sup>16</sup>. Nosotros responderíamos que lo no asumido no es salvado, y que al no asumir nuestra razón y libertad, éstas no están salvadas.

El concilio de Nicea, obnubilado por la negación arriana de la divinidad de Cristo<sup>17</sup>, no tomó en cuenta este error sobre la encarnación<sup>18</sup>. Pero el hecho de declarar la plena divinidad del Logos parece haber exacerbado la polémica sobre el cómo de la encarnación. Apolinar de Laodicea (+ aprox. 390), niceno convencido<sup>19</sup>, sostendrá, en el aspecto encarnatorio, algo coincidente con Arrio: el Logos desplazó el alma racional de Cristo, el *voũς*<sup>20</sup>. *Es precisamente imposible que dos [seres] dotados de espíritu y voluntad cohabiten en el mismo, porque, de lo contrario, pelearía el uno contra el otro mediante su propia voluntad y actividad*<sup>21</sup>. Así Cristo, al carecer de libertad, no pudo tener pecado; definitivamente no podía perecer. Como vemos, estas razones son

<sup>14</sup> Cf. *Ib.*, 296-299; M. SPANNEUT y J. LIEBAERT, *Logos. III: La tradition patristique. II: La doctrine patristique du Christ Logos*, col. 992, en *Catholicisme VII*, col. 987-994. Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, 5a. ed., London, 1980, pp. 158-162.

<sup>15</sup> *Die theologische...*, 77.

<sup>16</sup> Según KELLY (*op. cit.*, 281), los platónicos concebían al hombre como un cuerpo animado por un alma o espíritu que era esencialmente ajeno a él.

<sup>17</sup> Además, la cristología logos-sarx parece haber estado extendida también en otros ambientes, p. e., en el alejandrino. El centro de esta tendencia, al que pertenece Atanasio, calla sobre el alma de Jesús o, si la supone, no le atribuye ninguna relevancia en nuestra salvación. La contribución positiva de esta cristología va en la línea de dar al Logos el lugar decisivo en la imagen de Cristo y de hacerlo portador de la naturaleza humana. Así se llegará a la auténtica exégesis de Juan, 1,14.

<sup>18</sup> Aunque en el canon, defendiendo el *ὁμοούσιος* del Hijo, va a anatematizar el que el Hijo de Dios sea cambiante o transformable, y aunque en el símbolo a *σπρωκέντα* agregue *ἐνανθρωπήσαντα*. Según KELLY (*op. cit.*, 280), lo más probable es que pretendía afirmar la realidad de la encarnación contra el gnosticismo y docetismo.

<sup>19</sup> *No es la muerte de un hombre lo que puede destruir la muerte: es, por tanto, evidente que es Dios mismo quien murió* (Fragm. 14 y 95 [Lietz. 208; 229], en T. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine* [Histoire des Conciles Oecuméniques, 2], Paris, 1962, p. 20).

<sup>20</sup> Anota KELLY (*op. cit.*, 292): "Lo importante, con todo, en la interpretación de Apolinar es que el Verbo es ambos principios, el directivo, inteligente en Jesucristo, y también el vivificante de su carne".

<sup>21</sup> *Fragm. 2* (Lietz, 204), en J. LIEBAERT, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) mit einer biblisch-christologischen Einleitung von F. Lamarche SJ* (Handbuch der Dogmengeschichte, III, 1a.), 1965, Herder, p. 80.

diferentes o contrarias a las del arrianismo, pero el problema de la cristología del Logos respecto a la encarnación es del mismo tipo. Además, Apolinar explicitaba el problema de cómo unir —y no una simple yuxtaposición— dos seres perfectos, siendo inmutable el del Logos, porque divino. *Si un hombre se une con Dios, lo perfecto con lo perfecto, entonces serían dos*<sup>22</sup>. La solución era que el Logos animara la carne de Cristo, desplazando la razón de su naturaleza humana, que ya no sería completa<sup>23</sup>. *Nosotros profesamos que Cristo es uno y, porque él es uno, nosotros adoramos en él una naturaleza, una voluntad y una operación*<sup>24</sup>. Si la actividad (ἐνέργεια) es única, también la naturaleza es única<sup>25</sup>. *El único Hijo no consta de dos naturalezas, una adorable y la otra no, sino de una única naturaleza, es decir, la del Dios Logos, que se hizo carne y con la carne es digno de una sola adoración*<sup>26</sup>. Apolinar lo llama hombre celestial. *Por lo tanto, se ha llegado a una única naturaleza del Logos y del instrumento*<sup>27</sup>. *Única naturaleza que corresponde a la composición (σύνθεσις) de Dios con su cuerpo humano*<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> *Fragm.* 81 (Lietz, 224), en LIEBAERT, *op. cit.*, 80.

<sup>23</sup> *El es una naturaleza (φύσις), puesto que es una persona (πρόσωπον), simple, no dividida. Porque su cuerpo no es una naturaleza por sí mismo, tampoco lo es la divinidad en virtud de la encarnación: sino que, justamente, como un hombre es una naturaleza, así lo es Cristo quien vino en semejanza de hombre* (Apolinar, *Ep ad Dion* 1,2, [Lietz, 257], en KELLY, *op. cit.*, 293). Según APOLINAR, en Cristo hay una sola φύσις, porque hay un solo αὐτοκίνητον. “El automovimiento, cuya sede está en el ἡγεμονικόν, es el elemento decisivo de la φύσις” (GRILLMEIER, *op. cit.*, 488). La carne, el cuerpo, es el ὄργανον de la ἐνέργεια del Logos para la κίνησις (cf. *Ib.*, p. 489). *Pues así se forma un viviente de lo movido y de lo que se mueve: y no dos ni de dos perfectos y automovidos, por lo que el hombre no es un otro viviente cabe Dios...* (Apolinar, *fragm.* 107 [Lietz, 232], en GRILLMEIER, *op. cit.*, 486 n. 19). *La carne, siendo dependiente para sus mociones de otro principio de movimiento y acción (cualquiera sea este principio), no es por sí misma una entidad viviente completa, sino que, para llegar a ser una, entra en fusión con otra cosa* (*Fragm.* 107 [Lietz, 232], en KELLY, *op. cit.*, 291 s).

<sup>24</sup> En H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers. Faith. Trinity. Incarnation*, 3a. ed., Cambridge, Mass., 1976, p. 469.

<sup>25</sup> Cf. *Fragm.* 117 [Lietz, 232], en LIEBAERT, *op. cit.*, 82.

<sup>26</sup> *Ep ad Jov* [Lietz, 250 s] en LIEBAERT, *op. cit.*, 82.

<sup>27</sup> *Fragm.* 117 [Lietz, 235 s], en LIEBAERT, *op. cit.*, 81.

<sup>28</sup> *Fragm.* 119 [Lietz, 236], en LIEBAERT, *op. cit.*, 81. *Ningún mediador posee perfectamente los dos lados que debe unir, sino parcialmente mezclados. Ahora se trata de la mediación entre Dios y el hombre en Cristo. El es, por lo tanto, ni intacto hombre ni Dios, sino una mezcla de Dios y hombre* (*Fragm.* 113 [Lietz, 234], en LIEBAERT, *op. cit.*, 82).

Así también se comunican los idiomas: *Si el Logos es llamado carne por la unión, enseguida también la carne será llamada Logos por la unión* (Apolinar, *Ep ad Diod*, *fragm.*, 145 [Lietz, 242], en GRILLMEIER, *op. cit.*, 493 n. 46); cf. *Ib.* 484 n. 15; 491 n. 42). *La carne del Señor, permaneciendo carne aun en la unión (su naturaleza no es ni cambiada ni perdida) participa en los nombres y propiedades del Verbo; y el Verbo, permaneciendo Verbo y Dios, participa en la encarnación de los nombres y propiedades de la carne* (Tímoreo de Beritus, *Ep ad Hom* [Lietz, 278], en KELLY, *op. cit.*, 295).

Según Grillmeier<sup>29</sup>, “el sistema apolinarista es más bien (más que monofisita) una construcción monoenergeta o monoteleta, y en esta forma ha ejercido su gran influjo. Decisivo para esto es su concepto vital dinámico de *fysis*”. La lucha antiapolinarista convertirá la φύσις en una naturaleza abstracta o esencia. Apolinar de Laodicea fue condenado en el canon del concilio Constantinopolitano I, el mismo que terminó con el problema trinitario. La condenación de Apolinar equivale a la afirmación de que Jesucristo es perfectamente hombre. Pero, si la gran polémica trinitaria está cerrada con la fórmula μία οὐσία y τρεῖς ὑποστάσεις, la de la encarnación va recién a comenzar. Precisamente, si, según Nicea, Cristo es consubstancial al Padre, ¿cómo se encarnó? Según Grillmeier<sup>30</sup>, “ambas formas heréticas de la cristología del Logos-sarx, el arrianismo y el apolinarismo, significarían la más seria y peligrosa irrupción de ideas helenísticas en la concepción de la tradición respecto a Cristo”. En los próximos siglos se realizará el respectivo proceso de des-helenización. Mérito de Apolinar, según Grillmeier<sup>31</sup>, sería haber introducido o reforzado en el debate cristológico los términos: φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον. Apolinar será nuestro punto de partida. Reaccionando contra él se formará la escuela cristológica de Antioquía (en ella observaremos a Teodoro de Mopsuestia), contra la cual y contra su exageración entrará a lidiar Cirilo de Alejandría. Ni uno ni otro distinguirán entre φύσις θ̄ ὑπόστασις en Cristo. Entonces, ¿dónde buscarán la unión? Pero antes de ver a Teodoro (Λόγος-ἄνθρωπος), veamos a Cirilo, quien es mucho más cercano a Apolinar (Λογος-σάρξ). La pregunta de Apolinar seguirá pesando hasta el fin de la controversia (monoenergetas y monoteletas).

## ***2. Cirilo de Alejandría y Teodoro de Mopsuestia en búsqueda de una respuesta***

Cirilo (+444), aunque sea un poco posterior a Teodoro, está en gran continuidad con Atanasio<sup>32</sup>. El joven Cirilo no ha descubierto el peligro apolinarista. También su visión es menos interesada en lo escatológico que la de Teodoro. Central es: el Logos se hizo carne. La

<sup>29</sup> *Op. cit.*, 494.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, 496. Según cree GRILLMEIER (*op. cit.*, 481 s), las herejías de Apolinar y Arrio vendrían de un tronco común: la reacción contra la cristología de separación (Jesús un simple hombre agraciado externamente), que se ve o se cree representada por Pablo de Samosata, por los paulinianos y, finalmente, por Flaviano y Diodoro.

<sup>31</sup> *Die theologische...* 123.

<sup>32</sup> Antes de Efeso rara vez hablará del alma de Cristo, y no en forma teológica significativa.

encarnación va a culminar en la muerte y resurrección. Su visión está influida por la mediación sacerdotal de Cristo. Fundamental para él es la divinización del hombre por el Logos mediante el Espíritu. La carne de Cristo es ciertamente una carne animada por alma racional<sup>33</sup>. Y esta alma es el principio vital de la carne, y no el Logos como en Apolinar. Más aún, esta alma tiene función salvífica<sup>34</sup>.

Contra Nestorio insiste en la unidad. Gran palabra llegará a ser ἕνωσις<sup>35</sup>. Unidad real, que él expresa como καθ' ὑπόστασιν οὐ κατὰ φύ-

<sup>33</sup> Cf. p. e., *Quod unus*, PG75,1289D, SCh97,372, donde habla de una naturaleza, pero con alma racional. Pues, como es perfecto en la divinidad el Logos de Dios Padre, así también perfecto en la humanidad, según la palabra (λόγον) humanidad, no recibiendo un cuerpo sin alma sino más bien animado de alma racional (*Ad Reg*, PG76,1221B, ACO I,1,5, p. 70, 12-14; cf. *Ep 2 Nest 3*, PG 77,45B, ACO I,1,1, p. 26,27).

<sup>34</sup> Porque la mención de la muerte, que se ha deslizado, turba a Jesús, pero la fuerza (δύναμις) de la divinidad, puesta en movimiento, inmediatamente domina la pasión y la transforma en coraje (*Com. Lc.* PG 72,921C). Pues la naturaleza del hombre es encontrada débil, aun en el mismo Cristo en cuanto se refiere a sí misma, pero es transportada al buen ánimo, digno de Dios, por el Logos unido a ella (*Ib.*, 924BC). Cf. ATANASIO, *C. Arr.* III,57, PG 26,441BC. Dentro del significado teológico del alma de Cristo está la obediencia humana y su sacrificio. Cf. *Ad Theod* 21, PG 76,1164AB, ACO I,1,1, p. 55, 14-33 (*haciendo del alma rescate*); *Schol Incarn* 8, PG75,1377AB, ACO I,5, p. 220, 33-221,6. Considera cómo es sacerdote humanamente y está establecido como mediador entre Dios y el hombre... Pero que a sí mismo se entregue y por y en él mismo al Padre... Por lo tanto, si se dice que hace de sacerdote humanamente, pero recibe el sacrificio él mismo divinamente, siendo el mismo a la vez Dios y hombre (*2 Ad Reg* 23, PG 76,1369AB, ACO I,1,5, p. 40,4-12).

<sup>35</sup> La controversia lo ha llevado a desplazarse en su vocabulario. Así, antes de la controversia nestoriana, usó las fórmulas de inhabitación sin mayor preocupación; después del 429 éstas fueron o rechazadas o complementadas. Cf. *De recta Fide ad Th* 25, PG 76,1169A; *Schol Incarn* 17, PG 75,1391Ds. ACO I,5, p. 198,2-13; *Anatem* 11, DS 262. Cf. *Schol Incarn* 25, PG 75, 1397B-1398B. ACO II.1.2, p. 82 [278] 32 s, núm. 26. Dice G. M. de DURAND (*Introduction*, p. 128, en *Cyrille d'Alexandrie. Deux Dialogues Christologiques* (Sources Chrétiennes, 97), Paris, 1964, pp. 7-171), refiriéndose a *Quod Unus*, "las palabras que connotan una mezcla son repudiadas en un instante (PG 75,1292D, SCh 97,378); una sola y única palabra es propuesta como tradicional (PG 75,1285BC, SCh 97,362), ἕνωσις...". Le repugna el término συνάφεια (*Ib.*, p. 129). CAMELOT (*op. cit.*, 37) se expresa así: "Cirilo rehúsa, pues, toda explicación que le parezca comprometer en cierta manera esta unidad: no quiere hablar de una simple 'habitación', o 'conjunción' o 'relación' (cf. *Ep* 17,5, PG77,112BC, ACO I,1,1, p. 36, 13-20), ni de la asunción de un hombre: *El Logos se hizo hombre: él no ha asumido un hombre como piensa Nestorio* (*Ep* 45 1 *Succ.* 9, PG 77,236A; ACO I,1,6, p. 155,19)". Si verdaderamente se hizo hombre y llegó a ser carne, entonces es creído que se entiende como hombre y no como unido a un hombre, según la sola inhabitación o por una relación externa o conjunción, como tú dices (*Adv Nest* I, 3, PG 76,33A, ACO I,1,6, p. 21,40-22,2). Cf. *Quod Unus*, PG 75,1329B, SCh 97,450. Según L. I. SCIPIONI (*Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica* (Studia Patristica Mediolanensia, 1), Milano, 1974, p. 372), "Cirilo usa también, para caracterizar el acto de la encarnación, otros términos como σύνδρομή, σύνοδος, συμβασίς; con todo, al lado de ἕνωσις, sólo uno parece haber adquirido igual valor técnico y éste es el término σύνθεσις, 'composición'."

συν<sup>36</sup>. Sólo así Cristo nos diviniza. Le agrada comunicar las propiedades<sup>37</sup>. Y de tal forma el Logos restaura y transforma la carne, que ésta pasa a ser vivificante (ζωοποιήσις)<sup>38</sup>.

Para Cirilo tanto el vocablo φύσις como ὑπόστασις connotan a la substancia individual existente<sup>39</sup>. Además recibe como de Atanasio, y no la abandonará, la fórmula μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (συν)<sup>40</sup>. Cristo es un solo existente, por lo tanto es una sola φύσις, una sola ὑπόστασις. Por supuesto que cuando tiene que explicarse va a reconocer las dos naturalezas íntegras, de las que viene

<sup>36</sup> Cf. *Adv Nest* I,8, PG 76,56A, ACO I,1,6, p. 30,37s; *Apol c. Theod* 2, PG 76,401A, ACO I,1,6, p. 115. 12-16. *Unión natural* (φυσική) para expeler la no verdadera y la relacional (σχετικήν), que nosotros hemos tenido por la fe y la santificación (*Apol c. Theod* 3, PG 76,408BC, ACO I,1,6, p. 120,2 s). Cf. *Adv Nest* II,1, PG 76,65A, ACO I,1,6, p. 34,39, Cf. DS 250; 251; 253; 254.

<sup>37</sup> Cf. *Ep* 17,8, PG 77,116A-C, ACO I,1,1, p. 38,4-23; *Ep* 4,3-5, PG 77,45C-48B, ACO I,1,1, p. 27,1-28,2; *Anat* 4 y 12, DS 255; 263; *Ep* 40 Ac 13, PG 77,193AB, ACO I,1,4, p. 26,16-21; *Ibid.*, PG 77,196Ass. ACO I,1,4, p. 27,17 ss. *El Logos reúne dos en uno y mezcla, por así decirlo, las propiedades de las naturalezas como constatamos en innumerables dichos* (*De Incarn.* PG 75,1244B, SCh 97,282; cf. *Ib.* 1241BC, SCh 97,278; *Schol Incarn* 9, PG 75,1380AB, ACO I,5, p. 221, 23-32; *Adv Nest* 3,3, PG 76,137C, ACO I,1,6, p. 63, 38-43). *Pues como se hizo propio de la humanidad en Cristo el ser unigénito, por estar unida (ἡνωῖσθαι) al Logos según la conjunción (σύμβασις) económica, así fue propio del Logos el ser primogénito y entre muchos hermanos, por estar unido a la carne* (*De recta fide ad Th* 30, PG 76,1177A). Respecto el título Θεοτόκος, cf. *Ep* 1,4s, PG 77,13B-16B, ACO I,1,1, p. 11,27-12,31; *Ep* 2Nest DS 251; *Anat* 1, DS 252; *Hom div* 15, PG 77,1093A-C.

<sup>38</sup> *Porque era consentáneo y necesario que el cuerpo fuera vivificante de [aquél que era] la vida por naturaleza* (*Ad Reg* 147, PG 76,1289B, ACO I,1,5, p. 98,30 s; cf. *Anat* 11, DS 262). Cf. *Ad Reg* 192, PG 76,1320B, ACO I,1,5, p. 111,35s. *Para mostrar que su cuerpo era vivificante (ζωοποιον), pues es cuerpo de vida* (*Ad Reg* 145, PG 76,1288D, ACO I,1,5, p. 98,10-14). *El Hijo del hombre nos ha dado un alimento que permanece para la vida eterna, es decir, su carne, porque ella es vivificante. ¿Cómo, pues, entonces no es Dios, semejante en todo al Dios y Padre, el que puede vivificar y mediante su propia carne?* (*Ib.*, 146, 1289A, ACO I,1,5, p. 98,18-21; cf. *Ep* 17,7, PG 77,113C-115A, ACO I,1,1, p. 37,22-38,3). *Vivifican el cuerpo de Cristo y su preciosa sangre, conviniendo sólo a Dios el poder vivificar lo que carece de vida. Por lo tanto, entonces Cristo es Dios. Pues así su cuerpo será vivificante* (*Ad Reg* 133, PG 76,1281B, ACO, I,1,5, p. 95,8-10). Cf. *2 Ad Reg* 55-57, PG 76,1413D-1417A, ACO I,1,5, p. 59s. Nestorio priva la Eucaristía de la fuerza que de vida (cf. *Adv Nest* IV,5, PG 76,189 ss; *Ep* 3Nest 7, PG 77,113C-116A, ACO I,1,1, p. 37,22-38,3). Cf. *Quod Unus*, PG 75,1269AB; SCh 97,330; *Ib.*, PG 75,1360A, SCh 97,506s.

<sup>39</sup> La ὑπόστασις viene a ser como la φύσις terminada, completa (cf. GRILLMEIER, *op. cit.*, 683; KELLY, *op. cit.*, 318; CAMELOT, *op. cit.*, 37 s).

<sup>40</sup> Corresponde a la otra de μία ὑπόστασις... Para una breve visión de conjunto respecto a su uso, cf. GRILLMEIER, *op. cit.*, 674 n. 2. Respecto a la variación σεσαρκωμένη-σεσαρκωμένου, cf. SCIPIONI, *op. cit.*, 374 n. 26.



Cristo, y que permanecen sin mezcla<sup>41</sup>. Considerando, pues, como dije, la forma de hacerse hombre, vemos que concurrieron dos naturalezas a la mutua unión inseparable, sin confusión y sin cambio (ἀσπγγυτως καὶ ἀτρέπτως)<sup>42</sup>. Pero no le agrada hablar de dos naturalezas después de la unión. Pues ya se entiende una naturaleza, después de la unión, la encarnada del mismo Logos<sup>43</sup>. Acepta el acta de unión del 433 y distingue entre los antioquenos y los

<sup>41</sup> En la segunda carta a Succensus (*Ep* 46) Cirilo responde cuatro objeciones contra la fórmula *una naturaleza*. Según la última objeción no se puede decir que Cristo sufrió sólo en su carne sino también en su alma racional, voluntariamente; luego hay dos naturalezas en el encarnado. Cirilo responde que sufrir en la naturaleza humana, si se lo entiende bien, también es correcto. *¿Qué otra cosa es la naturaleza humana sino la carne racionalmente animada (σὰρξ ἐφύχωμένη νοερωδῶς)?* (núm. 5, PG 77,245B, ACO I,1,6, p. 162,14). Antes (núm. 3, PG 77,241BC, ACO I,1,6, p. 159,21-160,9) había dicho: *Cada uno (la naturaleza del Logos y la de la carne) permaneciendo en su propiedad según naturaleza (ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν)* (cf. *Hom Pasch XVII,2*, PG 77,776C (véase *Ib.*, 777B); *Quod Unus*, PG 75,1332AB, Sch 97,454; *Ep 39 ad Joh Ant* 8, PG 77,180BC, ACO I,1,4, p. 18,24-19,12)... *Uno se aplica propiamente no a los solos elementos simples según la naturaleza, sino también al compuesto de los reunidos (κατὰ συνθεσιν συνηγμένων)* (Cf. *Ep* 45,7, PG 77,233A, ACO I,1,6, p. 154,2-11; *Ep* 46,2, PG 77,241B, ACO I,1,6, p. 159,18-160,4), como es el caso del hombre, que es de alma y cuerpo (Cf. *De Incarn*, PG 75,1224AB, Sch 97,244 s; *Quod Unus*, PG 75,1292A-C, Sch 97,375 s). No hay mezcla (φυρμιόν, σύγκρασιν) (Cf. *Adv Nest* I,3, PG 76,33BC; *Quod Unus*, PG 75,1285BC, Sch 97, p. 362; PG 75, 1292D, Sch 97,378), como disminuyendo o siendo sustraída la naturaleza del hombre. Y en el núm. 4 dice: *Puesto que la perfección en la humanidad y la demostración de nuestra substancia es introducida diciendo encarnada* (PG 77,244A, ACO I,1,6, p. 160,22 s). Cf. DS250.

<sup>42</sup> *Ep* 45, 1 *Succ*, PG 77,232C, ACO I,1,7, p. 153,16-18. Cf. *Ap c. Theod* 1, PG76,396C, ACO I,1,6, p. 112-14-19. Según P. GALTIER (*Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcedoine*, p. 366, en A. GRILLMEIER y H. BACHT, *Das Konzil... I*, pp. 345-387), "en toda ocasión y de todas las formas él [Cirilo] lo repite: en la unión la naturaleza divina permanece inmutable y la naturaleza humana es ahí lo que es en cada uno de nosotros. Nada de mezcla ni de confusión: los adverbios de Calcedonia ἀσπγγυτως y ἀτρέπτως son de él". *Para que comprendas al celestial hombre y a la vez también Dios, conforme a las dos naturalezas, en cuanto vino distinguido como convenía a cada naturaleza. Pues era el Logos, resplandeciente por Dios Padre, en carne de mujer, sin embargo no dividido. Cristo uno de ambas (Glaphyra in Lev, PG69,576B). Porque han permanecido las naturalezas o hypóstasis no mezcladas (ἀσπγγυτοι) (Schol Incarn 11, PG75,1381A, ACO I,5, p. 227,11 s). Sino que decimos que es uno y el mismo Jesucristo, sabiendo la diferencia de las naturalezas y manteniéndolas sin mezcla entre ellas (Schol Incarn 13, PG75,1385C, ACO I,5, p. 222,32 s).*

<sup>43</sup> *Adv Nest* II, proem, PG 76,60D, ACO I,1,6, p. 33,6 s. *Pero confesando uno y el mismo Hijo, producido un uno de dos entidades, en forma indecible, por una unión evidentemente altísima y no por alteración de naturaleza (De recta fide ad Theod 44, PG 76, 1200C).*

nestorianos<sup>44</sup>. Teme la división en Cristo. En la realidad del Cristo existente hay dos naturalezas solo en θεωρία, mediante una operación de la mente<sup>45</sup>. Por eso habla de ἕκ δύο φύσεων<sup>46</sup>. Lo que aporta Cirilo es la insistencia en la unidad y el partir de un Logos ὕσαρκος que pasa a ser σεσαρκωμένος. *Uno, pues, es y también era Dios verdadero antes de la humanización, y en la humanidad permaneció lo que era y es y será. No hay, por tanto, que separar el único Señor Jesucristo en un hombre aparte y en un Dios aparte, sino que decimos que existe uno y el mismo Jesucristo, reconociendo la diferencia de naturalezas y que entre ellas se conservan sin mezcla*<sup>47</sup>. Lo que rechaza es que el Logos vino a un hombre<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Otra del todo diferente a ésta es la falsa opinión de Nestorio. Pues responde confesar que el Logos siendo Dios, se encarnó y se hizo hombre y, no entendiendo la calidad (δύναμιν) de estar encarnado, nombra dos naturalezas pero las separa, poniendo a Dios aparte e igualmente al hombre, a su vez, unido a Dios por relación sólo según el mismo honor o soberanía. Pues dice así: Dios es inseparable de la manifestación: por eso no separo el honor del no separado: separo las naturalezas, pero uno la adoración. Los hermanos de Antioquía, por otro lado, recibiendo [los elementos] con los que se piensa a Cristo en simples y solos conceptos han hablado de una diferencia de naturalezas (porque como dije, la divinidad y la humanidad no son lo mismo en la cualidad natural [ἐν ποιότητι φυσικῆ], pero ellos dicen ciertamente un Hijo y Cristo y Señor, y que es una su persona (πρόσωπον), como es uno verdaderamente. De ninguna manera dividen lo unido ni aceptan una división natural (φυσικῆ), como tuvo a bien el introductor de estas invenciones penosas (Ep 40 ad Acac 15, PG 77,193C-196A, ACO I,1,4, p. 27,4-17; cf. Ep 44 ad Eulog 44, PG 77,224D-225A, ACO I,1,4, p. 35,4-12).

<sup>45</sup> Por lo tanto, en lo que atañe a la consideración (ἐννοίαν) y al solo mirar con los ojos del alma cómo el Unigénito se hizo hombre, decimos que hay dos naturalezas unidas, pero un Cristo e Hijo y Señor, el Logos del Dios Padre, hecho hombre y encarnado (Ep 45, 1 Succ 7, PG 77,232Ds, ACO I,1,6, p. 153,23-154,3). Cf Ep 46, 2 Succ 5, PG 77,245A, ACO I,1,6, p. 162,6 s.

<sup>46</sup> De esta manera respecto a aquellas cosas de las que (ἐξ ὧν) es uno y único Hijo y Señor Jesucristo, en cuanto comprendidas conceptualmente, decimos que se unen dos naturalezas; pero después de la unión, como ya quitada la separación en dos, creemos que es una naturaleza del Hijo, en cuanto es de uno, ahora (πλήν) hecho hombre y encarnado (Ep 40 Acac 12, PG 77,192Ds, ACO I,1,4, p. 26,6-9). Cf. Ib., 12-14, PG 77,192D-193C, ACO I,1,4, p. 26,6-27,4; Ep 45, 1 ad Succ 6s, PG 77,232C-233B, ACO I,1,6, p. 153,16-154,11; De recta fide ad Th 44, PG 76,1200C. Véase DS 428; 543; 548.

<sup>47</sup> Schol Incarn 13, PG 75,1385BC, ACO I,5, p. 222,30-33.

<sup>48</sup> Cf. ATANASIO, C. Arr III,30, PG 26,388A; Cirilo, Dial Trin 1, Sch 231, p. 166 (398,24): οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ, γέγωνε. *El Logos de Dios no vino a un hombre sino que se hizo verdaderamente hombre, a la vez que permanecía Dios* (Ad Reg 31, PG 76,1228C, ACO I,1,5, p. 72,41-73,2. Apol c. Theod 5, PG 76,420B-421C, ACO I,1,6, p. 126,24-127,31). Cf. DS 251. La humanidad de Cristo nunca existió ἰδικῶς. Según J. Lebon (*La christologie du monophysisme syrien*, p. 533, en A. GRILLMEIER y H. BACHT, *Das Konzil... I*, pp. 425-580), "el elemento doctrinal positivo expresado por el término ἐνυπόστατος, la existencia en y por el Verbo, tiene como lo correspondiente en Cirilo la teoría de la apropiación de la humanidad por el Verbo (ἰδιοποίησις): la carne, el cuerpo, son - ἰδίᾳ σάρξ, ἰδιον σῶμα del Verbo y no de un ἑτέρουηνός (p. e. DS 262; Ep 50,1, PG 77,257A, ACO I,1,3, p. 91,22-24; Ep 55,14, PG 77,301D, ACO I,1,4, p. 54,22-24; Apol c. Orient 11, PG 76,372Ds, ACO I,1,7, p. 58,35-59,3).

A Cirilo de Alejandría se contraponen la escuela de Antioquía, que reacciona contra el apolinarismo. Apolinarismo es lo que los antioqueños temen en las expresiones cirilianas. Los antioqueños atienden a las dos naturalezas, pero de dos naturalezas se puede concluir en dos πρόσωπα, como Nestorio. Nos fijaremos en Teodoro de Mopsuestia (+428). Teodoro defiende, quizás ante todo, la inmutabilidad del Logos. Pero también la integralidad de la naturaleza humana de Cristo, porque lo no asumido de nuestra naturaleza no es curable. Para no mezclar, va separando los dichos divinos de los dichos humanos respecto a Cristo.

La unión de las naturalezas es por una conjunción (συνάφεια) exacta, perfecta, inefable, que se consuma en la resurrección, cuando se comunica al cuerpo de Cristo la incorruptibilidad gloriosa y la inmutabilidad<sup>49</sup>. La resurrección es el gran paso de una situación a otra<sup>50</sup>. Rechaza una unión física, porque le parece de connaturales y que iría en contra de la graciosa elección de Dios (εὐδοκία). *La palabra unión según la substancia (οὐσίαν) sólo es válida para los consubstanciales; en los que son de otra substancia es falsa, porque no puede ser libre de confusión (συχχύσεως). La forma de unión según la benevolencia (εὐδοκία), conservando las naturalezas (φύσεις) sin confusión (ἀσυχχύτους) y sin división (ἀδιαπέτους), muestra de ambos el un solo πρόσωπον, y una sola voluntad y una sola operación, con una sola autoridad y dominación, que le corresponden*<sup>51</sup>.

Comunica los idiomas, pero tiene dificultad en aplicar lo humano al Dios inmutable. Habla de un solo πρόσωπον en Cristo<sup>52</sup>. *Así ni se hace confusión de las naturalezas ni una mala división de la persona. Permanezca, pues, sin la confusión la doctrina (ratio) de las natura-*

<sup>49</sup> III,9, en J. M. LERA ("...y se hizo hombre". *La economía trinitaria en las Catequesis de Teodoro de Mopsuestia* [Teología-Deusto], Bilbao 1977) p. 180; *Hom Cat* V,5, en LERA 242; *Hom* V, 19, en LERA 187; VI,12, en LERA 173; VII,1, en GRILLMEIER 623; VII,6, en LERA 218; VII,7 en LERA 218; *Hom Cat* VIII,7, en STUDER (B. Studer y B. Daley, *Soteriologie in der Schrift und Patristik* [Handbuch der Dogmengeschichte, III, 2a.], Herder 1978) p. 189; XV,10, en LERA 233; XVI,2, en GRILLMEIER 623.

<sup>50</sup> Cf. *Hom Cat* VII,4, en Studer, op. cit., 186.

<sup>51</sup> *Fr Dogm*, PG 66,1013A. Lo divino y humano son dichos como de uno (cf. *Hom Cat* VIII,10, en GRILLMEIER 624; VII,11, en GRILLMEIER 624s). Cf. F. A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Analecta Gregoriana, 82), Roma, 1956, p. 262 s.

<sup>52</sup> El significado original de πρόσωπον es rostro (también se aplicaba al rol). Es la forma en que una φύσις οὐχ ὑπόστασις aparece o se da. Toda φύσις οὐχ ὑπόστασις tiene su propio πρόσωπον. Expresa la realidad de la naturaleza con sus fuerzas y propiedades. Si se acentúa cada φύσις, cada una de ellas tendría su propio πρόσωπον. Pero respecto a Cristo se habla de un solo πρόσωπον. El Logos que inhabita le daría su πρόσωπον al hombre asumido. GRILLMEIER (op. cit., 624 s) anota que dice demasiado como de uno.

lezas, y sea reconocida la persona como indivisa<sup>53</sup>. ¿Pero es éste el resultado de la unión, un sujeto común y no la persona del Logos?<sup>54</sup>. Si miramos a la unión (ἔνωσιν), entonces proclamamos que las dos naturalezas son un solo πρόσωπον, recibiendo la humana el honor correspondiente a la divina por parte de la creación, y realizando la divinidad en ella todo lo conveniente<sup>55</sup>. A veces habla de un otro<sup>56</sup> refiriéndose al hombre. La unión es la del Dios que asume y del hombre que es asumido<sup>57</sup>, la del Dios que inhabita en su templo. Esta inhabitación es diferente de la de Dios en el alma del justo, porque es desde el seno materno, para siempre y como hijo<sup>58</sup>. La naturaleza humana de Cristo, por gracia, participa de la filiación. ¿Es filiación adoptiva?<sup>59</sup>. Ese hombre agraciado, conducido por el Espíritu, nos merece (libremente) la salvación, restaura lo de Adán<sup>60</sup>, es prototipo del cristiano. En El, nosotros recibimos la salvación, la filiación adoptiva. Por esto, entre nosotros permanecerá también el don que esperamos recibir por nuestra asociación con él... Cuando me vean llegado a ser inmortal y ascendido al cielo, por esto que se operará en mí, creeréis que vosotros también recibiréis, por vuestra asociación conmigo, lo que haya sucedido en mí o causa de la naturaleza divina que habita en mí. Esta, que desde el comienzo está en el cielo, da a ése la inmortalidad y le hace ascender al cielo; a vosotros os dará la asociación con él<sup>61</sup>.

Mérito de Teodoro es la insistencia en las dos de las naturalezas, y la integralidad de la naturaleza humana de Cristo. La fórmula cristológica un πρόσωπον se debe en la teología griega, en gran parte, a Teodoro, aunque no tenga en su teología un rol tan central como las

<sup>53</sup> *De Incarn*, PG 66,970B. Cf. *Ib*, PG 66,985B.

<sup>54</sup> Cf. *De Incarn*, PG 66,981A.

<sup>55</sup> *De Incarn*, VIII, PG 66,981C. El asumente trabajó en el hombre asumido y a través de él (cf. SULLIVAN, *op. cit.*, 249-251).

<sup>56</sup> Cf. SULLIVAN, *op. cit.*, 219 ss; *In Joh* 4,16, CSCO 116,51, etc.

<sup>57</sup> *Hom Cat* VIII,1, en P. Smulders (*Dogmengeschichtliche und lehrantliche Entfaltung der Christologie, en Mys Sal* III, 1, pp. 389-476) 443; *Hom* VI,6 en LERA, 158.

<sup>58</sup> *De Incarn*, PG 66,976D; *In Joh* 10,15,17 s, CSCO 116, 145.147.

<sup>59</sup> Al ser asumido, participa del honor divino, del señorío, de la omnipotencia (*Hom* VI,4, en GRILLMEIER 624; *In Psal* 8,5-8, 194-196, CCL 88A, 42; *Hom* VIII,14, en SULLIVAN 257; *De Incarn*, PG 66,976BC; *In Joh* 5,26s, CSCO 116,84; *In Joh* 16,15, CSCO 116,213; *Hom* VIII,13, en LERA 234; *Hom* VI,6, en LERA 234 s; *Hom* V,5-7, en SULLIVAN 238; *Hom* VI,6, en LERA 232. *Fr Dogm*, PG 66,1012Cs; *In Joh* 10,18, CSCO 116,148; *In Joh* 11,42, CSCO 116,163.

<sup>60</sup> Cf. *Hom* V,17, en SULLIVAN 239.

<sup>61</sup> *Hom Cat* VII,10 s en STUDER, *op. cit.*, 188.

dos naturalezas. Rechaza que se hable de dos hijos<sup>62</sup>. Debilidad es no saber explicitar mejor la unión. Para él las ὑπόστασις son dos. Porque, como Cirilo, no distingue entre φύσις e ὑπόστασις.

Hasta ahora ambas tendencias han tratado de expresar la unidad de Cristo en el plano de la unión de la naturaleza, y por eso no la han podido expresar con éxito. Al alejandrino esquema λόγος-σάρξ se contraponen el antioqueno esquema λόγος-ἄνθρωπος. En el fondo, hay una diferencia en el concepto de φύσις. En el monofisismo alejandrino se mira al existente concreto y aparte. En el duofisismo antioqueno, la φύσις es más abstracta, es decir: hay un proceso de la mente para separar las naturalezas. Ambas posiciones identifican φύσις e ὑπόστασις en cristología<sup>63</sup>. La dificultad de ambas escuelas corresponde lejanamente a la disyuntiva de Apolinar: si la naturaleza humana es completa (ἀυτόκίνητον), la unión no será verdadera sino simple yuxtaposición; y si la unión es verdadera, es porque el Logos ha desplazado parte de la naturaleza humana.

¿Cómo expresar los dos polos del misterio? El secreto estará en que la unión es en la persona y no en la naturaleza. Pero para eso habrá que distinguir entre φύσις e ὑπόστασις. Es verdad que esto ya se ha distinguido en la Trinidad y, en torno al 381 se tiene la fórmula μία οὐσία y τρεῖς ὑποστάσεις. Pero no se puede aplicar sin más a la cristología, porque los capadocios habían reconocido las ὑποστάσεις divinas por las propiedades frente a la οὐσία común. Pero la naturaleza humana de Cristo era particular, tenía propiedades individualizantes. ¿Por qué entonces no era ὑπόστασις en sí misma, además y junto con la ὑπόστασις del Logos? Expresado en forma general, lo que unía en Dios era la una naturaleza y lo que se distinguía eran las personas, contrariamente al caso de Cristo<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Cf. *Hom Cat VIII,14*, en T. CAMELOT (*De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies* en A. GRILLMEIER y H. BACHT, *Das Konzil... I*, pp. 213-242) p. 216; *De Incarn*, PG 66,985B.

<sup>63</sup> Todavía en el s. VI un severiano dice en Leoncio de Bizancio: *Hay acuerdo en que la hypóstasis y οὐσία o φύσις en la teología no son lo mismo; en la economía, en cambio, ellas son idénticas* (*Epil*, PG 86,1921B).

<sup>64</sup> GREGORIO de NACIANZO, relacionando y contraponiendo ambos misterios, había dicho: *Y para decirlo brevemente son lo uno y lo otro, de lo que está [formado] el Salvador... y no el uno y el otro. ¡Lejos de mí! Ambas cosas son uno por la unión íntima (συγκράσει), Dios que se hace hombre y el hombre que se hace Dios, o con cualquier nombre con el que se lo quiera llamar. Digo lo uno y lo otro, contrariamente a lo que existe en la Trinidad. En ésta [decimos] el uno y el otro para que no confundamos las hypóstasis; y no lo uno y lo otro, porque los tres son uno y lo mismo en la divinidad* (*Ep 101 ad Cled 1,20 s*, PG 37,180AB, SCh 208,44 s). Nestorio llegará a decir de paso: *como en la Trinidad se da una sola οὐσα de tres πρόσωπα; tres πρόσωπα de una οὐσία, aquí se da un solo πρόσωπον de dos οὐσία y dos οὐσία de un solo πρόσωπον* (*LHer 342 (219)*, en SCIPIONI, *op. cit.*, 389).

### 3. La terminología calcedonense

Proclo<sup>65</sup> y Flaviano<sup>66</sup>, patriarcas de Constantinopla, se dan cuenta de que la unidad hay que buscarla en el *quien* y no en el *que*, de que hay una sola ὑπόστασις en Cristo. El Papa León, heredero de la teología occidental<sup>67</sup>, interviene el 449 contra Eutiques con su *Tomus ad Flavianum*<sup>68</sup>. *Quedando, pues, a salvo la propiedad de una y otra naturaleza y uniéndose ambas en una sola persona (salva igitur proprietate utriusque naturae<sup>69</sup> et in unam coeunte personam)... “uno solo y el mismo mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús” (1 Tm 2,5)... Una y otra forma, en efecto, obra lo que le es propio, con comunión con la otra (agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est) es decir, el Verbo obra lo que pertenece al Verbo, la carne cumple lo que atañe a la*

<sup>65</sup> Solo hay un Hijo. Porque las naturalezas no están separadas en dos hypóstasis. La veneranda economía une ambas naturalezas en una sola hypóstasis (Serm de Dogm Incarn en GRILLMEIER 728; cf. *Ib*, 729 n. 7).

<sup>66</sup> La fórmula propuesta por Flaviano y su sínodo, y rechazada por Eutiques, era: *Porque confesamos que Cristo, después de la encarnación es de dos naturalezas (ἕκ δύο φύσεων), confesando un Cristo, un Hijo, un Señor, en una hypóstasis y en una persona (προσώπων)* (ACO II,1,1 p. 114,8-10). Respecto a otros que habían insinuado esta línea, cf. GRILLMEIER, *op. cit.*, 700 ss.

<sup>67</sup> Agustín, pese a las buenas fórmulas, parece moverse más bien en torno a la unión de naturalezas. Detrás de esto hay un presupuesto neoplatónico. Existe una mayor ‘connaturalidad’ entre lo divino y el alma humana (cf. *De Civ Dei* X,29,43-55, CCL 47,305). Se pueden juntar sin mezclarse ni yuxtaponerse. Algunos dicen que no tenía una solución acabada para la crisis que explota en Oriente con Nestorio. Pero, en el similar caso de Leporio (cf. GRILLMEIER, *op. cit.*, 661-665). Agustín mostró que entendía la encarnación como la unión de la naturaleza humana con la *Persona* del Verbo (cf. PL 31,1224Ds; 1229B). Entre las buenas fórmulas agustinianas tenemos, por ejemplo: *Persona una ex duabus substantiis constans; una in utraque natura persona* (cf. *In Joh Ev* tr 99,1 CCL 36,582,42-43; *Serm* 294,9, PL 38,1340; *C. serm* Ar 7s, PL 42,688). *Una persona geminae substantiae* (cf. *C. Max* II,10,2; PL 42,765). Cf. CCL 9,343; Agustín, *Ep* 137,9, 14s PL 33,519, CSEL 44,108; *Sermo* 186,1, PL 38,1,999. Véanse otras expresiones sobre la unidad de la persona en LIEBAERT, *op. cit.*, 97, Cristo jamás existió como hombre aparte de Dios (*Trin* 13,17,15 s, CCL 50A,412). *No fue asumido de forma que primeramente creado después fuera asumido, sino de forma que por la misma ascensión fuera creado* (*C. serm* Ar 8, PL 42,688).

<sup>68</sup> DS 290 ss. LEON habla de doble nacimiento; insiste en la doble consubstancialidad; comunica las propiedades.

<sup>69</sup> Anota SMULDERS (*op. cit.*, 464 n. 47): usa aquí un texto de Tertuliano, pero cambia ‘substantia’ por ‘natura’, probablemente porque substancia podía ser mal entendido en Oriente y porque relaciona las dos naturalezas con los dos nacimientos (natura-nativitas).

*carne*<sup>70</sup>. Uno (unum) de ellos resplandece por los milagros, lo otro sucumbe a las injurias. Es de notar que a la carne se tiende a atribuir las pasividades. La persona una no es como un tercero que resultara de la unión de las naturalezas, como han creído algunos y vieron los monofisitas, sino que por el contexto general y por otros documentos de León, es el Hijo preexistente del Padre, que se hace hombre<sup>71</sup>.

Así se llega al concilio de Calcedonia (451). Ahí se define<sup>72</sup>: *Uno y el mismo... [es] consubstancial al Padre según la divinidad y él mismo consubstancial (ὁμοούσιον) a nosotros según la humanidad... uno solo y mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas (ἐν δύο φύσεσιν), sin confusión (ἀσυγχύτως)*<sup>73</sup>, *sin cambio, sin división, sin separación. De ninguna manera suprimida la diferencia de las naturalezas por la unión, sino más bien salvada (σωζομένης) la propiedad de ambas naturalezas, y concurriendo a una sola persona (πρόσωπον) y una sola subsistencia (ὑπόστασις).* El punto focal de discusión fue o "de dos naturalezas" (que después de la unión serían una, según Eutiques, inspirado en la no muy agraciada fórmula de Cirilo), o "en

<sup>70</sup> Cf. TERTULIANO, *Adv Prax*, 27,11,62-68, CCL 2, 1999 s; 27,13,75-77, CCL 2, 1200; 29,2,6-12, CCL 2, 1202. Esta frase será vista por algunos como de corte nestoriano. Tampoco caerá bien: *Uno y el mismo mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (I Tm 2,5) et mori posset ex uno, et mori no ex altero* (DS 293). Y más abajo dice: *Aunque, pues, en el Señor Jesucristo hay una sola persona divina y humana, una cosa (aliud) existe, sin embargo, por lo que en ambas (in utroque) es común la contumelia y otra cosa (aliud) por la que es común la gloria* (DS 295).

<sup>71</sup> *Por lo tanto, el que permaneciendo en la forma de Dios hizo al hombre, en la forma de siervo se hizo hombre (Ad Flav, 3, ACO II,2,1, p. 27,14s). Concurriendo lo divino y lo humano a lo mismo, de manera que en ellos ni la propiedad sea suprimida ni la persona sea duplicada (Serm 65,1, CCL 138A, p. 396,20 s; Ep 124,6, PL 54,1065D). En la deidad de la Trinidad es con el Padre y el Espíritu Santo de una y misma naturaleza, pero en la asunción del hombre no es de una substancia, sino una y misma persona (Ep 35,2, PL 54,805C). Por lo tanto, en ambas naturalezas es el mismo Hijo de Dios, recibiendo lo nuestro y no perdiendo lo propio (Serm 27,1, CCL 138, p. 132,18 s). La divinidad del Verbo asume en la unidad (in unitatem) de su persona la naturaleza humana; de lo contrario, no habría regeneración en el agua del bautismo ni redención en la sangre de la pasión (Sermo 69,5, CCL 138A, p. 424,134-6). En esta inefable unidad de la Trinidad, en la que, en todo, siempre son comunes las obras y los juicios, la reparación del género humano la asumió propiamente la persona del Hijo (Sermo 64,2, CCL 138A, p. 390,31-33).*

<sup>72</sup> DS 301 s.

<sup>73</sup> Varios Padres, por falta de vocabulario, habían hablado de mezcla. WOLFSON (*op. cit.*, 372-386) reduce a cinco las antiguas categorías aristotélicas y estoicas de unión física.

dos naturalezas" (después de la unión). El concilio adoptó esta última posición, que era la de León<sup>74</sup>.

#### 4. La profundización neocalcedonense y el desafío monoenergeta y monoteleta

El concilio de Calcedonia ha llegado a cierto equilibrio<sup>75</sup> en la formulación cristológica del misterio, habiendo excluido el extremo herético de Nestorio, afín a la escuela de Antioquía, y el de Eutiques, afín a la escuela de Alejandría. Los nestorianos no estuvieron presentes, porque no aceptaban Efeso. Pero muchos alejandrinos no quedaron contentos. A simple vista les parecía que Calcedonia introducía un tercer término, la *persona* (como resultado), cuando ellos sólo veían el Logos y la carne<sup>76</sup>. Igualmente se aferran a la fórmula ciriliana: la única naturaleza encarnada del Logos Dios. De esta manera se plantea la oposición entre los monofisitas y los calcedonenses duofisitas. También les molestaba, como nestorianizante, la fórmula de León sobre las dos operaciones<sup>77</sup>. Calcedonia había llegado a una fórmula que distingue entre ὑπόστασις y φύσις en Cristo, pero todavía no sabe explicar con mayor claridad esta distinción<sup>78</sup>. Esta profundización será el trabajo del neocalcedonismo en el s. VI, que aflorará en el

<sup>74</sup> La confesión de BASILIO de SELEUCIA en el sínodo del 448 contra Eutiques, que fue leída en Calcedonia, decía: *Adoramos a un Señor Nuestro Jesucristo, conocido en dos naturalezas. Pues una la tenía en sí mismo antes de los siglos, como siendo esplendor de la gloria del Padre; la otra, empero, en cuanto nació de la madre por causa nuestra, tomándola de ella se la unió a sí mismo según la hypóstasis. Y perfecto Dios e Hijo de Dios, también fue llamado perfecto hombre e hijo de hombre. Quería salvarnos a todos haciéndose próximo (παρπαλήσιος) a nosotros en todo, menos en el pecado (ACO II,1,1, p. 117,22-27), GRILLMEIER (pp. 756-759; 761 s; cf. A. M. RITTER, *Dogma und Lehre in der Alten Kirchen*, pp. 265-268 en C. ANDRESSEN, *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität* [Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, 1] Göttingen 1989, pp. 99-283) destaca el influjo de Cirilo.*

<sup>75</sup> Según GRILLMEIER (*Die theologische*, 124), la síntesis de Calcedonia se realiza, en realidad, más en la fórmula que en la comprensión.

<sup>76</sup> Según GRILLMEIER (*op. cit.*, 769), Calcedonia no duda de que el único Logos es sujeto de los predicados tanto humanos como divinos, fundamentalmente dentro del esquema λόος-σάρξ, joánico niceno. Una mala lectura de Calcedonia podría llevar a concebir las naturalezas en cierta simetría respecto a la única persona. También se podría concebir a la persona como un 'algo' diferente de sus naturalezas.

<sup>77</sup> Según SEVERO de ANTIOQUIA, si hay una hypóstasis o φύσις en Cristo, igualmente hay una sola ἐνείρεια, una voluntad, un saber, que fluyen desde arriba (cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II,2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Herder, 1989, p. 532).

<sup>78</sup> Los cuatro adverbios de Calcedonia servirán de pauta.



concilio II de Constantinopla (553) bajo Justiniano<sup>79</sup>, buscando un acercamiento entre Calcedonia y el Cirilo de los anatematismos<sup>80</sup>. Diversos autores se preguntan si la discusión con monofisitas, como Severo de Antioquía, sobre las naturalezas de Cristo es una discusión sólo de palabras<sup>81</sup> o también de realidades<sup>82</sup>.

El neocalcedonismo<sup>83</sup> va a profundizar el concepto de ὑπόστασις. Desde el estoico Posidonio, quien sería el primero en introducir el término en lenguaje técnico filosófico, ὑπόστασις mantendría el sen-

<sup>79</sup> Según GRILLMEIER (*Jesus der Christus... II,2*, 524), en la época de Justiniano los ojos del creyente veían a Jesucristo como Logos eterno e Hijo del Padre que asume el proceso histórico de la encarnación y en su realidad divino humana es, por así decirlo, el producto final.

<sup>80</sup> En el canon 8 del Constantinopolitano II (DS 429) se dirá que también tienen un sentido ortodoxo las expresiones cirilianas: μία φύσις... y "de dos naturalezas se hizo la unión". En este canon se supone que la φύσις de la fórmula ciriliana tiene un sentido distinto (cf. DS 505). El equivalente a ἕκ δύο y ἐν ἐνδύο son usados en canon 7 (DS 428). En el canon 10 (DS 432) se dice que uno de la Santa Trinidad fue crucificado en carne. Cierra la puerta a todo nestorianismo (p. e. en el canon 3 y 6, DS 423; 427). En el canon 7 (DS 428) usa la fórmula: εἰς γὰρ ἕξ ἀμοιβῶν καὶ δι' ἑνὸς ἀμφοτέρω (cf. GREGORIO NACIANZENO, *Or* 2,23). La diferencia de naturalezas es sólo en θεωρία (cf. DS 543; 548). El canon 4 (DS 424; cf. 425; 428; 429; 430; 436) dice que la unión de Dios Logos con la carne animada por un alma racional e intelectual se realizó según composición (κατὰ σύνθεσιν) o según hypóstasis. En este concilio hay una gran insistencia en el Logos que se encarna.

<sup>81</sup> Entre una formulación más anticuada y otra más moderna.

<sup>82</sup> Así dice P. SMULDERS (p. 459), respecto al nestorianismo y monofisismo: "Y si la herejía de ambos era más que una disputa por palabras y más que una porfía, hasta ahora no se ha podido establecer". Pero los monofisitas rechazan la terminología y Calcedonia.

<sup>83</sup> Según F. HEINZER (*Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26), Friburgo 1980, p. 59), es pensable que Juan el Gramático (entre el 514 y 518) sea el primero en unir la terminología οὐσία/ὑπόστασις de la enseñanza trinitaria con el problema cristológico. Y no sólo la terminología. Según GRILLMEIER (*Jesus der Christus... II,2*, p. 529 ss), Leoncio de Bizancio quiso distinguir la hypóstasis de la naturaleza, pero no llegó a resultado convincente. Permaneció en la metafísica capadocia, que sólo había descubierto al 'individuo'. ¿Había que sacarle la individualidad para no hacer de la naturaleza humana de Cristo una segunda hypóstasis? Leoncio de Jerusalén progresó más. La encarnación es un acontecimiento de la omnipotencia divina que transfiere una naturaleza a otra hypóstasis. Eso es enhypostasear. Con esta explicación del acto creador que hace la naturaleza y la unión, la naturaleza humana particular puede permanecer sin mezcla, siendo existencia y ser del divino sujeto Logos. Ahora hypóstasis es formalmente el último sujeto. Así ha roto la intelección apolinarista de hypóstasis, que era una unidad en la naturaleza, como el alma y cuerpo. Así se asegura la kénosis en la encarnación. Según este mismo autor (*Ib.*, 532), Leoncio de Bizancio sería el que mejor comprendió, entre los griegos del s. VI, la consubstancialidad de Cristo con nosotros y la no mezcla. Con todo, la cristología bizantina no logró desarrollar una verdadera valoración del conocer y querer libre de la naturaleza humana de Cristo. En parte esto se debería a la reacción contra los agnoetas.

tido tanto de concreción como de manifestación. En la Trinidad de los capadocios se había destacado el aspecto de manifestación que diferencia. El reciente filósofo neoplatónico Proclo (+485) ha dado también relieve al aspecto de realización, de subsistir por sí mismo. Para la mayoría de los autores del s. VI ὑπόστασις era un ser determinado, el portador, como προσωπον, de las propiedades caracterizantes. El neocalcedonismo adhiere a la afirmación fundamental que toda naturaleza es hypostática, pero define la ὑπόστασις a nivel ya no cognoscitivo sino ontológico, al decir que es lo que subsiste por sí mismo (καθ' ἑαυτόν). Usada esta definición respecto a la naturaleza humana particular de Cristo, ésta sólo existe y llega a ser hypóstasis, en la hypóstasis del Logos. Está enhypostaseada en el Logos<sup>84</sup>. Es decir se ha destacado el otro aspecto de la palabra ὑπόστασις: la realización del ser concreto. Por lo tanto, el Logos es una ὑπόστασις compuesta<sup>85</sup>. El mismo hypostático "ser por sí mismo" del Logos aparecería como el último principio tanto de la unidad como de la individualidad del compuesto cristológico (distingue al encarnado tanto del Padre y del Espíritu como de nosotros)<sup>86</sup>. Podríamos también decir que los distintivos humanos del Logos encarnado no son propiedades de la hypóstasis del Logos en sentido estricto, es decir propiedades que definen la hypóstasis como tal. Eso lo hace su específico ser intratrinitario, τρόπος τῆς ὑπάρξεως<sup>87</sup>. Por otro lado, problema de la φύσις, para los alejandrinos, había sido que ésta no sólo significaba la esencia común, sino que también podía aludir a la individualidad diversificante, porque al *generar* siempre producía un individuo.

Esta profundización cristológica va a ser puesta en jaque, en el s. VII, por la teoría de Sergio sobre la única operación y la única voluntad en Cristo. Este será el momento de Máximo el Confesor,

<sup>84</sup> LEONCIO de JERUSALEN se expresa así: *Pues no os hemos dicho que preexistió a la hypóstasis la naturaleza humana individual (ἰδική) del Señor, sino, por el contrario, que ella llega a existir al mismo tiempo que a subsistir; pero no en alguna subsistencia (ὑποστάσει) particular que fuese propia de ella sola, como se lo reconocemos a un simple hombre, sino en la hypóstasis del Logos que pre-subsiste antes de ella (Adv Nest II,7, PG 86/1552D).*

<sup>85</sup> Se habla también de un συνθέτερον ἰδίωμα. Su ἰδίωμα, con la encarnación, en cierto sentido es ampliado: ya no sólo es conocido por ser engendrado sino también por la humanidad asumida. Cf. MAXIMO, *Ep* 15, PG 91,557AD.

<sup>86</sup> Por eso podemos atribuirles distintivos individuantes a la naturaleza humana de Cristo, sin postular una hypóstasis individual. El status de una naturaleza en cuanto tal (su λόγος τῆς φύσεως) no es comprometido por la actuación hypostática. Los ἰδιώματα, en cierto sentido, aparecen como el aspecto material y la subsistencia como el aspecto formal de la individualidad hypostática. Así convergen el empeño capadocio con el neocalcedonense para determinar la persona.

<sup>87</sup> Cf. TOMAS, *Sum theol*, III,3,1, ad 3; III,2,4.

quien aprovechará la profundización neocalcedonense. El patriarca Sergio buscaba, a través del monoenergismo, la unión con los monofisitas. ¿Cuál era el fondo teológico del problema? El texto de León sobre la operación de cada una de las dos naturalezas<sup>88</sup> no había quedado en la definición dogmática de Calcedonia. El Constantinopolitano II había destacado la teología ciriliana insistiendo en la unidad. Ahora se planteaba: ¿la operación libre provenía directa, inmediatamente, de la persona o de la naturaleza?<sup>89</sup> Si se decía de la persona, la naturaleza humana como tal no tenía una operación libre. ¿Es esto lo que quería decir el Pseudo Dionisio (fines del s. V) al hablar de una nueva operación teándrica?<sup>90</sup> A algunos les costaba distinguir entre el agente y la operación (ἐνέργεια). Además, ¿no es más conforme con el tenor de los evangelios ver en Cristo una sola operación? Así, si en Cristo no había actividad voluntaria humana, se extirpaba de raíz el problema de la pecabilidad, de tener dos voluntades opuestas, que ya había sido planteado por Apolinar. Pero no quedaba redimida la sede del pecado del hombre, su libertad humana, que no había sido asumida. Por otra parte, ¿qué sentido tenía confesar dos naturalezas perfectas con Calcedonia, si la naturaleza humana no tenía operación correspondiente?

## B. ALGUN ESBOZO DE LA SINTESIS DE MAXIMO

### Introducción

Máximo el Confesor (+662) recoge diversas corrientes de la tradición de la Iglesia y las sintetiza en forma novedosa y destacada.

<sup>88</sup> En comunión con la otra.

<sup>89</sup> Indirectamente siempre proviene de la persona, quien es el sujeto responsable, aunque es mediante la naturaleza. Por eso se dice que inmediatamente procede de la naturaleza y mediadamente de la persona. Según Máximo, "obrar y realizar es cosa de la naturaleza; recién en el cómo de la realización aparece lo hypostático" (cf. H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner*, 2a. ed., Einsiedeln 1961, p. 224). Según B. SESBOÛE (*Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine* (Jésus et Jésus-Christ), Desclée 1982, p. 168 s), habría que distinguir entre la voluntad querida (θέλημα), que es única en un ser único, y la voluntad que quería (βουλήσις) (principio de acción racional, que especifica un cierto modo de obrar), que son dos. Según J. I. GONZALEZ FAUS (*La humanidad nueva. Ensayo de Cristología* (Presencia Teológica, 16), Santander 1984, 7a. ed., p. 462), "buena parte de lo que en lenguaje moderno pertenece al mundo de la *personalidad* no es transportable sin más al campo de la *hypóstasis* antigua O, sino que pertenece al campo de la antigua *physis*".

<sup>90</sup> Cf. *Ep* 4, PG 3,1072C.

Nos ofrece una gran síntesis cósmica, en que Dios y el mundo, por intermedio de Cristo mediador (quien es fin y centro del cosmos), terminan unidos y sin mezcla, en una vuelta histórica ascensional, que restaura y supera lo perdido en Adán. Todo vuelve a reposar en el seno del Padre. Cristo es el gran recapitulador de los contrarios en la unidad final.

El cristiano es divinizado en Cristo, participa por su gracia en la filiación que Cristo vive en el modo de su subsistir divino. En la medida en que Dios se humaniza, el hombre se diviniza. En la humanización de Dios se destaca el análisis existencial de la oración del huerto. La total compenetración de las dos naturalezas en la persona del Logos, sería el punto neurálgico del plan de salvación, según Máximo. De ahí la capital importancia del ὁσυχυτως calcedonense en todo su sistema.

Gran contribución de Máximo va a ser solucionar los problemas cristológicos a la luz de lo trinitario. A esto se oponía Pyrro: a la aplicación de la teología a la economía<sup>91</sup>. *Así como no se significa con las mismas expresiones la diferencia y la unión en la Santa Trinidad, sino que diciendo tres ὑποστάσεις se dice la diferencia, y confesando una οὐσίαν se confiesa la unión; así respecto al uno de la Santa Trinidad, porque reconociendo las dos φύσεις se reconoce la diferencia y proclamando una ὑπόστασιν compuesta (σύνθετον) se confiesa la unión*<sup>92</sup>.

### 1. La fórmula y una primera explicación

Así llegamos a la fórmula en que Máximo, refiriéndose a las naturalezas, dice: “a partir de las cuales (ἐξ ὧν), en las cuales (ἐν οἷς) y las cuales es (ὑπὲρ ἑστίν) el Cristo”<sup>93</sup>. El ἐκ δύο φύσεων, fórmula ci-

<sup>91</sup> Según P. PIRET (*Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* (Théologie Historique, 69), Paris, 1983, p. 364 s.; cf. *Ib.* 105 s). Severo de Antioquía hace una cristología distante de la Trinidad, porque φύσις y οὐσία en Dios es concreto e idéntico a cada hypóstasis; en cambio, en Cristo las dos ουσΙΑΙ son conocidas por abstracción del contenido concreto, que es la única naturaleza. “Por eso la conclusión de los discípulos de Severo: la hypóstasis de Cristo, tal como la menciona el concilio de Calcedonia, no puede ser la hypóstasis del Hijo, puesta que ésta es idéntica a la οὐσία divina y ésa se diferencia de ella” (*Ib.*, 106). En cambio, para Máximo, “la individualidad de la οὐσία humana de Cristo subsiste por su identidad con la hypóstasis del Hijo” (*Ib.*, p. 366 s).

<sup>92</sup> *Op theol pol*, PG 91,148A. Cf. *Ib.*, 145A-149A.

<sup>93</sup> Cf. p. e. *Amb I*, PG 91,1052D. Cf. *Op theol pol*, PG 91,121AB; *Ep* 15, PG 91,573A; PIRET, *op. cit.*, 205. Aquí seguiremos su presentación (*Ib.*, esp. pp. 236-239).

riana<sup>94</sup>, expresa la diferencia de las naturalezas, que es mantenida y salvaguardada. Porque las naturalezas son diferentes entre ellas, su unión no es natural (en la naturaleza) sino que la hypóstasis es la unión. A partir de las dos naturalezas, nosotros confesamos la única hypóstasis de Cristo. El *ἐν δύο φύσεσιν* indica la interioridad de la hypóstasis del Cristo respecto a sus dos naturalezas. Por esto mismo, indica también la interioridad de las dos naturalezas entre ellas (según la hypóstasis de unión). Hay una mutua compenetración. Máximo habla de pericóresis de las naturalezas. La expresión “las cuales es el Cristo” está inspirada en la doctrina trinitaria en que la οὐσία es las hypóstasis y las hypóstasis son la οὐσία<sup>96</sup>. Según Piret<sup>96</sup>, “en teología trinitaria, Gregorio de Nacianzo considera las hypóstasis en la ousía y la ousía en las hypóstasis... Las Hypóstasis en la divinidad son la divinidad”. La fórmula de Máximo es una prolongación de la teología neocalcedonense que sólo usaba los dos primeros miembros de ella. Máximo se cuida de afirmar que las dos naturalezas son la hypóstasis. Lo que afirma es que las dos es la hypóstasis. Usa el verbo en singular, porque la hypóstasis divina es el primer principio de la identidad de la naturaleza humana con la hypóstasis. Es la hypóstasis divina la que asume, identificando consigo la naturaleza humana.

Así, por la encarnación, la hypóstasis del Logos ha pasado a ser compuesta (σύνθετος)<sup>97</sup>. Y el Logos llegó a ser compuesto según la hypóstasis, el que, según la naturaleza es simple y no compuesto<sup>98</sup>. Por tanto, Cristo no es una naturaleza compuesta sino una hypóstasis compuesta<sup>99</sup>. En palabras de Urs von Balthasar<sup>100</sup>, “no nos queda sino reconocer la paradoja de que la hypóstasis de Cristo es a la vez ‘thesis’ y ‘synthesis’, a la vez causa simple y resultado compuesto”.

Dicho de otra forma, la naturaleza humana de Cristo se enhypostasea en la persona del Logos y sólo así existe. *Por lo tanto, la carne de Dios Logos no conforma hypóstasis... es enhypostática porque recibe la génesis del ser, en él y mediante él. Llegada a ser, por la unión, carne de él, está unida según la hypóstasis*<sup>101</sup>. Esto corresponde a su

<sup>94</sup> Cf. DS 429.

<sup>95</sup> Cf. PIRET, *op. cit.*, 183, Cf. *Ep* 15, PG 91,549Ds.

<sup>96</sup> *Ib.*, 181. Cf. GREGORIO NAC., *Orat* 39,11, PG 36,345Ds, Sch 358,172.

<sup>97</sup> Esto provendría de LEONCIO (cf. HEINZER, *op. cit.*, 144).

<sup>98</sup> *Ep* 15, PG 91,553Ds. Cf. *Ib.*, PG 91,556CD.

<sup>99</sup> Cf. *Ep* 13, PG 91,517CD. Cf. DS 424s.

<sup>100</sup> *Op. cit.*, p. 244.

<sup>101</sup> *Ep* 15, PG 91,560B. Cf. *Amb*, 91,1037A; *Op theol pol*, PG 91,61B; *Ep* 15, PG 91,553Ds.

definición de ὑπόστασις: *La hypóstasis es lo separado que existe por sí mismo (τὸ καθ' αὐτὸ). Supuesto que se define la hypóstasis como la οὐσία con propiedades, distinguiéndose por el número de lo homogéneo. Lo enhypostaseado no subsiste de ninguna manera por sí mismo: es contemplado en otros como la especie (εἶδος) en los individuos bajo ella [caso nuestro]; o bien compuesto (συντι θέμενον) con otro diferente según la οὐσία para la génesis de algún todo [caso de Cristo]*<sup>102</sup>.

En el tercer enunciado (“las cuales es el Cristo”), Máximo expresa que la hypóstasis no es otra “cosa” que sus naturalezas<sup>103</sup>. Es como decir: Dios y hombre es el Cristo. *De los cuales es el Cristo, en ellos es Cristo. Y en ellos es el Cristo; ellos es el Cristo. Pues es Dios y hombre a la vez (ἐν ταῦτῳ) el Cristo. Y es en divinidad y en humanidad; y de divinidad y humanidad ha sido unido*<sup>104</sup>. Así como el todo es sus partes y viceversa<sup>105</sup>.

Adelantemos inmediatamente una conclusión. Si la persona es sus naturalezas, no hay una voluntad de la persona aparte de las naturalezas. Por lo tanto hay dos voluntades, correspondientes a las dos naturalezas, aunque la persona sea una. Por eso en Dios hay una sola voluntad, al haber una sola naturaleza. *Luego, como Cristo es por naturaleza Dios y hombre, ¿quería como Dios y hombre o solamente como Cristo? Pero, si quería en principio como Dios y hombre, siendo él uno quería evidentemente de una manera doble y no única. Porque si Cristo no es ninguna otra cosa (οὐδὲν ἕτερον... παρὰ) sino sus naturalezas, de las que y en las que existe, está claro que es de una manera correspondiente a sus naturalezas, es decir, según lo que era cada una de ellas, que siendo uno y el mismo, él quería y obraba, puesto que ninguna de sus naturalezas carece de voluntad y operación*<sup>106</sup>. Y ataca a los monoenergetas: *Piensen, en efecto, que el todo (τὸ ὅλον) es otra cosa que sus propias partes, de las cuales y en las cuales él consiste.*

<sup>102</sup> Ep 15, PG 91,557Ds. Según PIRET (*op. cit.*, 170; cf. 169ss), “siguiendo a Leoncio de Bizancio, Máximo define la hypóstasis como el subsistir según sí mismo, pero como Leoncio de Jerusalén, él no separa la ousía de sus propiedades”.

<sup>103</sup> Dice PIRET (*op. cit.*, 238): “La afirmación de las naturalezas ‘las cuales él es’ se refiere a la identidad hypostática del Cristo, que es el mantenimiento de sus dos ousías concretas, aquello en que ‘consiste’ el único ‘subsistir’ del uno y mismo Logos encarnado”. Cf. *Op theol pol*, PG 91,121AB. Antes se había dicho: ‘uno de ambos y por uno de ambas y por uno ambas’ (DS 428).

<sup>104</sup> *Op theol pol*, PG 91,224A.

<sup>105</sup> Según BALTHASAR (*op. cit.*, 235), “la totalidad existe sólo en sus partes y es, en un sentido verdadero, su producto, pero también las partes existen sólo en su totalidad, que, en un sentido no menos verdadero, es su fundamento”. Cf. *Ep 12*, PG 91,493D; *Ep 13*, PG 91,525A.

<sup>106</sup> *Disp Pyr*, PG 91,289AB. Cf. *Op theol pol*, PG 91,117BD.

*Estos pretenden, en forma perentoria, pero no demostrando sino declarando, ligar al todo en cuanto todo, otra cosa que lo que, según la naturaleza, existe en sus partes: yo quiero decir la única operación*<sup>107</sup>.

## 2. La pericóresis de las naturalezas

Máximo aplica el vocablo περιχώρησις a la unión de naturalezas y operaciones en Cristo<sup>108</sup>. Las naturalezas, al ser la hypóstasis, también están unidas entre sí (aunque la unión sea en la hypóstasis). El concilio lateranense del 649, en el que participó Máximo, habla de una substancial diferencia de las naturalezas sin confusión y sin división<sup>109</sup> y, a la vez, de una substancial unión de las naturalezas sin división y sin confusión<sup>110</sup>. Máximo dice: *confirmando esta verdad, él lo hizo todo por causa nuestra y actuó voluntariamente por nosotros sin falsear en nada ni nuestra substancia (οὐσίαν) ni nada de lo que le compete a ésta irreprochable y naturalmente. Aunque divinizó a ésta con todo eso, al modo del fierro candente, volviéndola del todo capaz de ejercitar obras divinas (θεουργόν) como penetrándola (περιχωρήσας)*<sup>111</sup> hasta lo sumo mediante la unión, hecho uno con ella, sin mezcla, según la misma y única persona<sup>112</sup>. La pericóresis es una penetración que mantiene la diferencia, preserva plenamente las naturalezas y las propiedades<sup>113</sup>. *Pues tanto es evidente la unión de las cosas, cuanto es salvada*<sup>114</sup> su di-

<sup>107</sup> *Op theol pol*, PG 91,117C.

<sup>108</sup> Según G. L. PRESTIGE (*God in Patristic Thought*, London 1964, pp. 291-294), Máximo parece que fue el primero que empleó en cristología el sustantivo περιχώρησις. Cf. Ps. Cir. *De S. Trin* 24, PG 77,1165C, *Ib.*, 27, PG 77,1172 D, Gregorio de Nacianzo había utilizado περιχωρεῖν (*Ep* 101,31, PG 37,181C, Sch 208,48). Cf. PIRET, *op. cit.*, 349-351.

<sup>109</sup> DS 507.

<sup>110</sup> DS 506; 508.

<sup>111</sup> Prestige (*Ib.*) traduciría: intercambiando (reciprocidad de acción).

<sup>112</sup> *Op theol pol*, PG 91,60B.

<sup>113</sup> Cf. *Op theol pol*, PG 91,85Ds; 232AB; 345Ds.

<sup>114</sup> Según BALTHASAR (*op. cit.*, 254), "la gran palabra de Calcedonia, por eso, se llama σώζειν: preservación de las propiedades de ambas naturalezas... Para Máximo el vocablo se convierte en el concepto más central del conjunto del orden salvífico. Pues une en sí los dos aspectos del hecho salvífico de Cristo: la salvación sanante y el fortalecimiento que conserva [las propiedades de ambas naturalezas]".

*ferencia natural*<sup>115</sup>. Máximo también compara la unión con la unión de alma y cuerpo<sup>116</sup>.

Hay una compenetración vital y un entrelazarse de ambas naturalezas, un cierto mutuo intercambio de propiedades como en el fierro incandescente<sup>117</sup>. Esta pericóresis se prolonga también en las operaciones<sup>118</sup>. *Obraba, pues, carnalmente lo divino, porque no carecía de la operación natural de la carne; y divinamente lo humano, porque según su voluntad con autoridad, y no llevado por las circunstancias, permitía la prueba de los padecimientos humanos. Ni lo divino divinamente, porque no era sólo Dios; ni lo humano carnalmente, porque no era un puro hombre. Por esto, los milagros no iban sin pasión, y los padecimientos no eran sin milagro. Aquellos, si me atrevo a decirlo, no eran impasibles; éstos eran claramente maravillosos. Y ambos eran paradójales. Porque lo divino y [lo humano], como que provenían del uno y mismo Logos Dios encarnado (quien era testimoniado de hecho por ambos), confirmaban la verdad desde ellos y en*

<sup>115</sup> *Op theol pol*, PG 91,97A.

<sup>116</sup> Cf. *Op Theol Pol*, PG 91,145BC; *Amb*, PG 91,1097B; 1320AB, etc. Según BALTHASAR (*op. cit.*, 234ss), la mayoría de los teólogos antes de Máximo, sobre todo Leoncio de Bizancio, ilumina la unidad divino humana de Cristo con la comparación de la unidad del cuerpo y del alma del hombre. Si esto no se precisa, tendería a conducir a un monofisismo, porque esa unidad en el hombre es una naturaleza. Pero, en ese tiempo, por influencia platónica atribuían una relativa autonomía e independencia a los dos componentes del hombre. Leoncio de Bizancio ve el alma y el cuerpo, mirados en sí mismos, como sustancias completas. Con la unión surge un solo hombre. El cuerpo permanece naturaleza, pero se enhypostasia. Esto puede con facilidad ser aplicado al caso de Cristo, pero en este caso Cristo no es un ejemplar dentro de una especie, y, por eso, él constituye una persona y no una naturaleza. Pero en el caso del hombre, el que éstos tengan un género común (εἶδος) es el signo de que la unidad de cuerpo y alma *no es puramente* hypostática, porque lo típico de la hypóstasis es la incommunicabilidad. Máximo añade que el hombre es una naturaleza sintética (compuesta) (cf. *Ep* 12, PG91,488D), que la unión de cuerpo y alma es un lazo, una obligación física, que ambos se necesitan mutuamente y que el alma posee el cuerpo sin quererlo. Entre cuerpo y alma hay una absoluta simultaneidad (uno no existió antes que el otro). La unidad les es impuesta por la especie, por la 'naturaleza total'. Pero en el caso de Cristo no existe esta obligación. No vino para completar, como una parte, una totalidad específica. Hay una asunción libre de parte del Creador de los siglos (cf. *Ep* 13, PG 91,517B). La eterna existencia del Logos divino excluye toda síntesis natural. La asunción de la naturaleza humana no es ningún natural complemento de la divina. La unidad es *puramente* hypostática. En el hombre, las potencias del alma y cuerpo se ordenan las unas en función de las otras y se corresponden. Toda correspondencia de este tipo entre las dos naturalezas de Cristo, está excluida. Esta es la sola manera de divinizar la humanidad: preservar su integridad.

<sup>117</sup> *Op theol pol*, PG 91,189CD.

<sup>118</sup> Cf. *Op theol pol*, PG 91,88A.



ellos<sup>119</sup>. Así la actividad era teándrica<sup>120</sup>, y no por ser una como interpretaban los monoenergetas<sup>121</sup>. *Dios haciéndose hombre, viviendo como nosotros, mostró cierta nueva actividad teándrica... Cumplió por causa nuestra, la economía en forma teándrica, haciendo divina y humanamente a la vez, lo divino y lo humano o, para decirlo más claro, conduciéndose en esto con actividad divina y humana<sup>122</sup>. Obró las operaciones humanas en forma sobrehumana... porque la naturaleza [humana] unida sin mezcla a la naturaleza [divina], estaba totalmente compenetrada con ella (περικεχώρηκε) y no había absolutamente nada despegado o separado de la divinidad unida a ella según la hypóstasis<sup>123</sup>.*

### 3. Hacia la plena integridad de la φύσις

Respecto a las naturalezas en Cristo, como ya vimos, había dicho León: *Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est<sup>124</sup>*. La frase de León despertó la reticencia de algunos en Calcedonia, porque veían a la carne como principium quod y no como principium quo del actuar. Esta frase había ayudado a Sofronio, maestro de Máximo, para responder negativamente al planteo del

<sup>119</sup> Ep 19, PG 91,593A. Cf. Ep, 15, PG 91,573B; Op theol pol, PG 91,100C-101A.

<sup>120</sup> Al cumplimiento, en todo caso, como decía, de estas dos operaciones connaturales, es decir, su acción, como abrazando (συλλαβοῦσαν) a ambas conforme a la unión, llamándolas por el nombre de ellas, el maestro lo designó una operación, porque nada divino ni humano se realiza por separado, sino que se produce por el uno y mismo estar connaturalmente juntas y unidas por la unitaria circumincisión (περικεχώρησιν) en ellas. Pero, con todo, no dijo una por la operación substancial según su propiedad física, como que tampoco tiene una esencia y naturaleza por lo unitario de la una persona (προσώπων), que no comparte ni con una ni con otra (οὐδετέρας... μετεχουσιν) de las que se compone. Pues es salvada, aun en la unión de las naturalezas, la diferencia substancial, preservándose conjuntamente en propiedad, en la unión también la diferencia de lo que corresponde substancialmente a las naturalezas (Op theol pol, PG 91,232AB; cf. Ib., 85Ds; Disp Pyr, 345Ds).

<sup>121</sup> Cf. DS515.

<sup>122</sup> Amb, PG 91,1056BC, Cf. Ib., 1057A-1060B.

<sup>123</sup> Amb, PG 91,1053B. Afirma PIRET (op. cit., 351): "diríamos que la voluntad divina y la voluntad humana de Cristo, en su acuerdo común (συμφυσις), se intercambian dándose la una a la otra (ἀνήδοσις), y que una tal unión (ένωσις) es manifestada (εκφανσις) por la circumincisión (περικεχώρησις) de la operación divina y de la operación humana... Máximo califica, como circumincisión, tanto las operaciones (Op theol pol 20) como las naturalezas (Disp Pyr): la περικεχώρησις manifiesta que las operaciones son naturales, y que las naturalezas son operantes".

<sup>124</sup> DS 294; cf. 557.

patriarca Sergio sobre el monoenergetismo<sup>125</sup>. Máximo va a ser ayudado por el aristotelismo: ni existe ni se puede conocer una naturaleza sin sus respectivas δύναμις y ἔνεργεια. *Pues todos en términos precisos comúnmente dijeron y enseñaron que lo que es de la misma substancia (ουσιας) es de la misma operación (ἐνεργείας), y que lo que es de la misma operación es de la misma substancia. Y que lo que difiere en la substancia, también difiere en la operación, y lo que difiere en la operación también difiere en la substancia*<sup>126</sup>. Pero que la operación según la naturaleza no se dé afuera, es evidente, por el hecho de que la naturaleza puede existir sin sus obras (ἔργων), pero ni puede existir ni ser conocida sin la operación (ἐνεργείας) según la naturaleza<sup>127</sup>. Pero no por eso pasa la naturaleza humana de Cristo a ser hypóstasis o sujeto operante<sup>128</sup>. Por lo tanto, el mismo Cristo en una y otra naturaleza es el agente volitivo y operativo de nuestra salvación. Por esto, según las dos [naturalezas] de las cuales, en las cuales y cuya hypóstasis era él, era reconocido como siendo por naturaleza el que quiere y opera (θελητικὸς καὶ ἐνεργητικὸς) nuestra salvación. Por una parte, el aprobaba juntamente (συνευδοκῶν) con el Padre y el Espíritu Santo y, por otra parte, por eso se hizo obediente al Padre hasta la muerte, muerte de cruz<sup>129</sup>. La voluntad es una propiedad de la naturaleza<sup>130</sup>.

El episodio de Getsemaní prueba claramente la voluntad humana de Cristo. *Que tenía voluntad naturalmente humana, como en realidad también por esencia la divina, el mismo Logos lo demuestra*

<sup>125</sup> Y del mismo único Hijo certificamos todo: y creemos todas las locuciones y todas las operaciones. Si las unas convienen a la divinidad, así las otras, por el contrario, a la humanidad; otras tienen una cierta posición intermedia como teniendo, en lo mismo, lo digno de Dios y lo humano. Respecto a este último tipo de fuerza (δυνάμει), llamada actividad (εν ρχειαν) nueva y teándrica, decimos que no es una sola [operación] sino que existe según ambos géneros diferentes. El inspirado Dionisio, aquél que el divino Pablo ha divinamente cautivado en el Areópago, utilizó esta expresión, porque ella contiene a la vez lo que conviene a la divinidad y lo que conviene a la humanidad, y mediante una denominación muy agraciada y compuesta, manifiesta del todo la operación de cada una de las esencias y naturalezas (Sofronio, Syn, PG 87 III, 3177BC).

<sup>126</sup> Disp Pyr, PG 91,348C. Cf. Amb, PG 91,1049C-1052B. Según PIRET (op. cit., 376), "podemos decir que la ousía está en el origen de una potencia (δύναμις) que llega a la operación; y esta primera comprensión conviene al ser creado, porque él está especificado por el movimiento. Debemos agregar que de la ousía a la operación el movimiento es natural, y que la ousía informa una potencia y una operación que le permanecen inmanentes".

<sup>127</sup> Disp Pyr, PG 91,341C.

<sup>128</sup> Cf. Op theol pol, PG 91,205B.

<sup>129</sup> Op theol pol, PG 91,68D.

<sup>130</sup> En Dios es el ἀπλῶς θέλειν, pero no existe sino en un πᾶς θέλειν del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

claramente con la súplica, que corresponde al hombre, respecto a la economía de muerte realizada por nosotros, diciendo: Padre, si es posible apártese de mí el caliz. Así mostraba la debilidad de su propia carne... Verdaderamente era hombre en sentido propio, atestiguando esto la voluntad natural, de quien era la súplica correspondiente a la economía. Porque, a su vez, estaba deificada del todo, convergiendo hacia la divina voluntad, siempre movida por ésta misma y según ella, y modelada por ella: está claro que hacía perfectamente sólo la decisión de la voluntad paterna. Según ella decía como hombre: hágase no mi voluntad sino la tuya<sup>131</sup>. Es interesante el análisis de este texto. Anteriormente, la voluntad de cumplir la pasión, expresada en el huerto, era considerada exclusivamente como voluntad divina por la mayoría de los Padres, y la reticencia ante la muerte como una especie de instinto natural<sup>132</sup>. Gran descubrimiento de Máximo es que esto muestra que nuestra salvación fue querida humanamente por una persona divina<sup>133</sup>. Así se daba una mayor consistencia soteriológica, respecto a la encarnación, a las acciones y sufrimientos de Jesús. Así

<sup>131</sup> *Op theol pol*, PG 91,80C-D (cf. *Ib.*, 48B-49A; 68C).

<sup>132</sup> Según PIRET (*op. cit.*, 44) exponiendo a Léthel, “es en la oración de Jesús en Getsemaní, donde los monoteletas había creído encontrar el fundamento más seguro para negar la voluntad humana. Ahora es en este mismo versículo evangélico, donde Máximo contempla el acto supremo de la voluntad humana de Cristo, y este acto es un ‘supremo consentimiento’, un ‘acuerdo perfecto’ con ‘la voluntad divina que es a la vez la suya y la del Padre’”. Según el mismo F. M. LETHÉL (*La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite*, p. 214, en F. HEINZER y C. SCHÖNBORN, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Fribourg 1982, pp. 207-214), “Máximo opone a la hipótesis monoteleta de dos voluntades contrarias, la afirmación de dos voluntades unidas en un pleno acuerdo (συνφύσις); a la hipótesis de ‘dos sujetos queriendo cosas contrarias’, opone la afirmación del único sujeto que quiere divina y humanamente una misma cosa, a saber el cumplimiento de la pasión por nuestra salvación”. Añade PIRET (p. 289): “La progresión hacia la aceptación, y la aceptación decisiva de la pasión, son a la vez de voluntad y obediencia. Ahora bien, la progresión y la obediencia de ninguna manera caracterizan la relación del Hijo al Padre según la oúsia divina. Ellas caracterizan la relación del Hijo al Padre según la oúsia humana del Hijo”. “La negación ‘no mi voluntad’, que, lejos de dividir las, une las dos peticiones de la oración, parece significar, en consecuencia, la renuncia, y no la oposición, el único bien de la naturaleza creada en favor del bien de la gracia filial, en el Espíritu” (*Ib.*, 299). “Máximo responde que los dos deseos pronunciados por Jesús en su agonía no se oponen el uno al otro, sino que forman una sola oración de humildad y obediencia al Padre, a quien Jesús se dirige desde el comienzo: ‘Padre si es posible’. Es la voluntad humana del Señor Jesús, y no su voluntad divina (a la que todo sería posible), la que es manifestada por el conjunto de la oración en Getsemaní” (*Ib.*, 374).

<sup>133</sup> Cf. F. M. LETHÉL, *Théologie de l’agonie de Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Théologie Historique, 52), Paris, 1979, p. 17.

se mostraba falso el contraste entre la actividad divina y la pasividad (πάθος) humana, aun en la obra de la salvación<sup>134</sup>. En el pecado de Adán, la primera desviación fue en la voluntad. El Logos tenía que asumir la voluntad autodeterminativa del hombre para salvarla, puesto que lo no asumido no es sanado<sup>135</sup>.

#### 4. *El λόγος y el τρόπος*

El λόγος κατ' οὐσίαν y el τρόπος καθ' ὑπόρξιν<sup>136</sup> se aplicaban a la Trinidad. Λόγος/τρόπος aparece en Basilio, y mejor en Gregorio de Nisa, pero en forma todavía no tecnificada. Un fragmento, atribuido a Anfiloquio de Iconio y Dídimo, lo extiende al Padre, aplicando así el τρόπος a las tres personas de la Trinidad. Expresan la unidad en la Trinidad con lo *que*, y la diferencia en la Trinidad con el *cómo* de la realización actual, de la modalidad de la persona. Antes, sólo una vez, Gregorio de Nisa, había referido el τρόπος a Cristo<sup>137</sup>. Para Máximo va a ser esto fundamental, e igualmente importante su aplicación en la cristología. La naturaleza sólo puede realizarse en la hypóstasis, mientras que ésta sólo puede realizar lo que ya está programado en la naturaleza<sup>138</sup>. Así el Hijo, al encarnarse de la Virgen, toma íntegra la naturaleza humana, toma su λόγος<sup>139</sup>, pero innova con el τροπος<sup>140</sup>. Y su λόγος φύσεως humano sólo existió en el τρόπος del Hijo de Dios. *Por*

<sup>134</sup> Cf *Disp Pyr*, PG 91,349C-351B. Según PIRET (*op. cit.*, 377), “para Máximo, sin embargo, es el conjunto del ‘movimiento específicamente’ (εἰδωποῦς κίνησις), según la ousia y la voluntad y la operación humanas, el que es la vez potencia y acto, pasividad (παθος) y actividad (πράξις οἱ ἐνέργεια)... Movido por Dios, el hombre se mueve hacia El. Dependiendo de la causalidad creadora, él ejerce su propia causalidad humana”.

<sup>135</sup> Cf. *Disp Pyr*, PG 91,325A; *Op theol pol*, PG 91,156D-157B.

<sup>136</sup> Cf. p. e. *Or Dom*, 462s, PG 90,892Ds, CCG 23,54.

<sup>137</sup> Cf. HEINZER, *op. cit.*, 30 ss.

<sup>138</sup> Sobre la ‘relación’ entre naturaleza y persona, cf. p. e., *Op theol pol*, PG 91,48A; 264AB; 205AB. Véase *Op theol pol*, PG 91,37BC.

<sup>139</sup> Es inalterable aun en la visión beatífica y en la encarnación.

<sup>140</sup> Cf. *Op theol pol*, PG 91,60CD. *Y se hizo hombre teniendo el τρόπος de cómo ser (πῶς εἶναι) por sobre la naturaleza unido al λογος del ser (εἶναι) de la naturaleza, para que sea creído, a pesar de la novedad del τρόπος, que la naturaleza no ha admitido una mutación en su λόγος, y se muestre igualmente la muy ilimitada potencia conocida en la génesis de los contrarios (Amb, PG 91,1053B).* Según BALTHASAR (*op. cit.*, 207ss), no hay solución para el caso de Cristo mientras no se conozca otra dimensión del ser que no sea la naturaleza o substantialidad, propia de la antigua filosofía griega. Se necesitaba encontrar una categoría que diera un colorido, un grado de existencia, sin agregar a la vez una diferencia cualitativa, a la esencia existente. Según A. M. RITTER (*op. cit.*, 281), la diferencia real entre esencia y existencia (Wesen und Dasein) es el fondo latente de este esquema cristológico.

consiguiente, lo humano en Cristo difiere de lo humano en nosotros, no por el logos de la naturaleza sino por el nuevo τρόπος de su venida a ser: según la substancia ello es idéntico, pero según la concepción virginal (ἄσπορίαν) ello no es idéntico, porque no es lo de un puro y simple hombre sino que pertenece a aquél que por nosotros se hizo hombre en verdad. Igualmente su querer, siendo por un lado precisamente natural, como en nosotros, por otro lado está marcado (τυπούμενον) divinamente, en forma superior a nosotros<sup>141</sup>. Por lo tanto, la naturaleza humana de Cristo existió en el modo filial del Hijo<sup>142</sup>.

Por eso también su voluntad humana no se opone a la divina, gran objeción que ya vimos en Apolinar. Su voluntad está conformada, conducida, por la voluntad divina. *Por esto dice: Padre, si es posible se aleje de mí este caliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya. Así muestra, al mismo tiempo que al achicarse, el impulso impreso y realizado de su voluntad humana en unión (συμφυία) con la voluntad divina, impulso según el entrelazamiento del λόγος de la naturaleza con el τρόπος de la economía. La encarnación es una clara manifestación de la naturaleza y demostración de la economía, es decir, del λόγος natural de las realidades unidas y del τρόπος de la unión según la hypóstasis: el primero garantizando las naturalezas, y el segundo innovándolas sin cambio (τροπή) ni confusión<sup>143</sup>. El querer humano (θέλειν) del salvador, aunque era natural, no era no acompañado*

<sup>141</sup> *Op theol pol*, PG 91,60C. Cf. *Amb*, PG 91,1344Ds. [Lo que en él es humano] le es (y se dice) precisamente propio, no como siendo de otra esencia y naturaleza, o proveniente de ella, diferente de la nuestra, sino como existiendo según la misma y única hypóstasis, por él y en él, y no por sí mismo separadamente, ni conducido por sí mismo como nosotros. Por esto, lo humano en él tuvo como semilla propia al mismo Logos que ha innovado el τρόπος (introducido) del nacimiento. Así lo que es humano ha obtenido el subsistir divinamente en él, y al mismo tiempo el ser (εἶναι) en forma natural, para que sea ratificado lo que es nuestro, y sea creído lo que es superior a nosotros. En todo caso es necesario mantener, y la naturaleza asumida por el mismo Dios Logos que se encarnó y se hizo perfectamente hombre por nosotros, y sus [propiedades] naturales sin las cuales no hay absolutamente naturaleza sino una apariencia vacía; y salvaguardar la unión: siendo la naturaleza asumida conservada en la alteridad natural mientras que la unión, por su parte, es reconocida en la identidad hypostática. Así es sabio, a la vez que piadoso, mostrar que todo el λόγος de la economía, al mismo tiempo, es completamente sin confusión y sin división (*Op theol pol*, PG 91,61BC).

<sup>142</sup> "A la circunstancia de la 'reproducción' del τρόπος intratrinitario del Logos en la naturaleza particular humana asumida por él, corresponde que la naturaleza asumida es hyperformada en su hábito. En otras palabras el ser humano de Cristo en todo su comportamiento está marcado por la forma de ser intradivina de la hypóstasis del Logos. Su praxis refleja, por tanto, un status ontológico, precisamente la enhypostasía en el Logos" (HEINZER, *op. cit.* 139). Cf. *Amb* 1053B.

<sup>143</sup> *Op theol pol*, PG 91,48C.

(φιλὸν) en lo humano, como tampoco su humanidad, sino que, por sobre nosotros, estaba al extremo deificado por la unión, a la que corresponde exactamente la impecancia<sup>144</sup>. Siendo, con todo, la voluntad del Hijo, por naturaleza, la voluntad del Padre, el Salvador tenía voluntad natural como hombre, modelada por su voluntad divina, y la humana no era contraria a la divina. Pues nada que sea natural se opone, de ninguna manera, a Dios<sup>145</sup>. Por lo tanto, lo humano en nosotros no es otro (ἄλλο) que lo humano en el Salvador. Tampoco el querer es otro, según el λόγος de la naturaleza, aunque esté de otra forma, muy superior a la nuestra. Porque en él, la humanidad subsiste divinamente y la voluntad está marcada mediante la suprema unión a lo divino<sup>146</sup>.

¿En qué sentido Cristo asumió nuestra libertad y murió libremente? La voluntad de Cristo es libre, o mejor dicho autodeterminativa (αὐτεξούσιον)<sup>147</sup>. Pero el querer natural no es lo mismo que el hecho de querer<sup>148</sup>. Esto último es de la persona. El querer natural de Cristo está divinizado. La persona de Cristo, en la que la naturaleza humana tiene su existencia, es absolutamente inmutable (ἄτρεπτον), porque es divina<sup>149</sup>. Por eso Máximo niega a Cristo la deliberación, la γνώμη, y la elección: esto supone ignorancia. Y por esto, también es pertinente hablar de γνώμη en nosotros; ella es un τροπος de uso

<sup>144</sup> *Op Theol pol*, PG 91,236D. Esto enseñó claramente el gran teólogo Gregorio [cf. DS 556] en el segundo discurso... 'Su querer no era opuesto, siendo del todo divinizado'. De manera que tenía querer humano, según este maestro divino. Ciertamente, de ninguna manera opuesto a Dios. Porque el querer no fue nunca según opinión (γνωμικόν) sino propiamente natural, modelado siempre por su esencial divinidad y movido hacia el cumplimiento de la economía. Y todo íntegramente divinizado para el consentimiento y cohesión con el querer paterno, y llegado a ser y llamado divino propiamente por la unión, no por la naturaleza. Dado que es deificado, de ninguna manera se separa de lo que corresponde a la naturaleza (*Op theol pol*, PG 91,81CD).

<sup>145</sup> Ni siquiera la voluntad según opinión (γνωμικόν), donde se observa división (διαίρεσις) personal, con tal que sea según la naturaleza (*Op theol pol*, PG 91,48Ds).

<sup>146</sup> *Op theol pol*, PG 91,237A.

<sup>147</sup> Cf. *Disp Pyr*, PG 91,301C.

<sup>148</sup> Según BALTHASAR (op. cit., 224), "obrar y realizar es cosa de la naturaleza, recién en el cómo de la realización entra la hypóstasis". "La libertad en su raíz, responde Máximo, es una libertad de la misma naturaleza; recién su realización, su 'liberación' a través de la apropiación, es la obra de la persona, en que ésta llega a sí misma". (*Ib.*), Cf. J. J. PRADO, *Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor*, Río Cuarto, 1974, p. 250 ss. Cf. *Disp Pyr*, PG 91,292D-293B.

<sup>149</sup> Si, pues, la mutación de la elección introdujo en Adán la pasibilidad y la corruptibilidad y la mortalidad según la naturaleza, con razón la inmutabilidad de su elección volvió a traer en el Cristo por su resurrección la impasibilidad según naturaleza y la incorruptibilidad y la inmutabilidad (*Quaest Thal* 42,52-57, PG 90,408BC, CCG 7,287).

(*χρήσασως*), y no un λόγος de naturaleza, porque la naturaleza habría cambiado infinitas veces. No se puede hablar de γνώμη en la humanidad del Señor que no subsiste simplemente como nosotros sino divinamente, porque era Dios, el que se apareció en la carne por nosotros y de nosotros<sup>160</sup>. Todo el nervio del asunto está en decir que lo αὐτεξούσιον es de la naturaleza misma de la voluntad<sup>161</sup>; en cambio, la deliberación electiva (προαιρετικόν), que estaba en Adán, sólo pertenece al ejercicio de la voluntad en las circunstancias puramente humanas.<sup>162</sup> En cambio, el τρόπος de la voluntad de Cristo es la hypóstasis divina. Por eso se conforma a la voluntad divina. Esta aquiescencia de la voluntad humana respecto a la divina se realiza por el influjo de la voluntad divina, y no simplemente por la hipóstasis del

<sup>160</sup> *Disp Pyr*, PG 91,308D-309A. Según LETHEL (*op. cit.*, 129), “en Máximo, el acento está puesto sobre el τρόπος; las categorías de γνώμη y de προαίρεσις, que designan en las personas humanas el nivel de la voluntad libre no pueden ser aplicados a Cristo. Con todo, la voluntad libre es claramente reconocida en El en su acto supremo, que es el fiat de la agonía; ella es afirmada como verdaderamente humana. La exclusión de la γνώμη destaca, pues, el carácter indecible del τρόπος por el que esta libertad humana es la del Hijo de Dios” (cf. *Op theol pol*, PG 91,48A). Respecto a la γνώμη y a la προαίρεσις, cf. BALTHASAR, *op. cit.*, 262 ss; PIRET, *op. cit.*, 309 ss. El querer gnómico es propiamente cosa de la persona o hypóstasis (cf. *Op theol pol*, PG 91,192BC). Si, pues, contemplamos la ignorancia en la separación según el pensamiento, ni es propia de El, ni tampoco de nuestra naturaleza como constituyente, a no ser que se diga ser nuestra por la transgresión primitiva, de lo cual es la ignorancia, la omisión, la desobediencia, la insumisión (*Op theol pol*, PG 91,221B).

<sup>161</sup> Cf. *Dis Pyr* 91,301B.

<sup>162</sup> Cf. *Op theol pol*, PG 91,12 ss. Dije elección (προαίρεσιν), sabiendo que si el creador de los hombres se ha hecho hombre por nosotros, él ha restablecido evidentemente para nosotros la inmutabilidad en la elección, porque él es el autor de la inmutabilidad. Por un lado, aceptando esencial y libremente (κατ' ἔξουσιαν) las pruebas (πάθη) de nuestro castigo (ἐπιτιμίας) mediante la experiencia misma: por otro lado, tomando filantrópicamente sobre sí por apropiación (κατ' οἰκειώσιν) lo deshonoroso (ἀτιμίας), apropiación que se constituyó en causa de la 'apatía' en elección. El ha dado la garantía cierta de la incorruptibilidad natural que sigue a la prueba. Porque la humanidad de Dios no es movida como la nuestra, por la elección, es decir realizado un discernimiento de los opuestos en base a una deliberación y juicio. No sea que se la reconozca como naturalmente cambiante por la elección. Sino que habiendo recibido su ser junto con la unión con el Dios Logos, tuvo un movimiento seguro, mejor dicho una fijeza respecto al apetito natural o querer. O para hablar más precisamente, posee una estabilidad inmóvil en El, conforme a su muy pura realización (οὐσίωσιν) completamente deificada por el Dios y Logos. [El Logos] informándola naturalmente y moviéndola, como propia y natural de su alma, ha cumplido en realidad el gran misterio de la economía por nosotros. El no ha disminuido en nada lo que naturalmente pertenece a lo asumido—excepto el pecado, cuyo carácter propio (λόγος) no ha sido jamás insertado en ninguno de los seres (*Op theol pol*, PG 91,29D-32B; cf. *Ib.* 29BC).

Logos<sup>153</sup>. Comenta el libro de Murphy y Sherwood<sup>154</sup>. “la voluntad humana del Señor se vuelca libre y totalmente hacia la voluntad divina en el mismo momento de su unión con el Logos. Pero como esta unión con el Logos constituye su misma existencia, la voluntad humana del Señor está ontológicamente fijada en la inmutabilidad<sup>155</sup>.”

¿Cómo asume el Logos los querer humanos? *Nada de lo natural, como tampoco, jamás la naturaleza misma, obstaculiza al autor de la naturaleza*<sup>156</sup>. La voluntad, en cuanto tal, corrobora la naturaleza, abraza todo lo que es necesario a la vida (lo irrepreensible) y evita lo que es dañino, en particular la muerte<sup>157</sup>. *Hay, en efecto, un temor*

<sup>153</sup> De lo que más le interesa a Máximo, según B. STUDER (*Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*. Düsseldorf, 1985, p. 275), es esta coordinación de la voluntad humana con la divina.

<sup>154</sup> E. X. MURPHY, P. SHERWOOD, *Constantinople II et Constantinople III* (Histoire des Conciles Oecuméniques, 3), Paris, 1973, p. 223.

<sup>155</sup> La naturaleza humana no es operativa sino sólo a través de un modo existencial, que aquí es divino. Según LETHÉL (*op. cit.*, 76), Máximo distinguiría tres tipos de τρόπος respecto a la voluntad humana: 1) el del pecado, que es contrario a la naturaleza; 2) el de la virtud, que es conforme a la naturaleza; 3) el de la voluntad humana del Verbo encarnado, que está por encima de la naturaleza fundando su impecabilidad y divinización. Máximo llega a la solución definitiva respecto a la agonía en el *Op 6* (año 641, más o menos) (*Op theol pol*, PG 91, 65-68D). Para los monoteletas sólo existía voluntad divina en el huerto: así impedían la oposición de voluntades. Máximo prueba que la aceptación de la voluntad del Padre, que es común a las tres personas, proviene de la misma voluntad que dice “no lo que yo quiero”, que es humana. Porque “tenía también, en cuanto hombre, como voluntad, el cumplir la voluntad del Padre”.

<sup>156</sup> *Op theol pol*, PG 91,80A. *Decimos que el querer, en cuanto es natural, no es contrario: en cuanto empero, no es naturalmente movido en nosotros, claramente es opuesto y, las más de las veces contradice: a lo que sigue el pecado. Lo fuera del λόγος y de la ley subsiste (δφίσταται) según el modo (τροπῶν) que corresponde al abuso del movimiento, y no según el λόγος de la potencia conforme a naturaleza. Puesto que [la voluntad] está en consonancia [con Dios] y no le es contraria cuando está marcada de raíz y es movida, aunque no posea el estar unida a Dios. Porque como no hay ningún λόγος en la naturaleza de lo que está por sobre la naturaleza, así tampoco de lo que está fuera de la naturaleza (παρὰ φύσιν) y en rebelión... Porque el querer humano (θέλειν) del salvador, aunque era natural, no era simple [no acompañado] en lo humano, como tampoco su humanidad, sino que, por sobre nosotros, estaba enteramente deificado por la unión, a la que está propiamente unida la impecancia. Nuestro querer es evidentemente simple y de ninguna manera impecable por la inclinación que hay hacia aquí y hacia allí. Esta inclinación no cambia la naturaleza, pero desvía el movimiento, o por decirlo con más verdad, cambia su τροπός. Es evidente que por hacer numerosas cosas contrarias a la razón (παρὰ λόγως) no degenera una οὐσία, de lo racional (λογικῆς), que le es innato, en irracional (ἄλογον) (*Op theol pol*, PG 91,236CD).*

<sup>157</sup> *Hay un apetito natural e innato, que tiene la carne naturalmente, de no querer morir. Puesto que esto es la condenación de la naturaleza... Pues es del todo necesario que la voluntad concorra con la naturaleza, y que la naturaleza no quiera morir sino que adhiera a la vida presente. Y así como el tener hambre o sed no es motivo de reproche, tampoco lo es [el deseo] de la vida presente (*Op theol pol*, PG 91,224C; cf. *Disp Pyr*, PG 91,297BC).*



*según la naturaleza y un temor al margen de naturaleza (παρά φύσιν). El temor según la naturaleza es la potencia (δύναμις) de apearse al ser mediante la repulsión (συστολήν), el temor fuera de naturaleza es una repulsión contra razón (παράλογος). Aquél, pues, que es fuera de naturaleza, siendo una traición a lo razonable, el Señor de ninguna forma lo admitió. Aquél que es según naturaleza, porque es indicio del poder que pretende el ser y que existe en la naturaleza, él, porque era bueno, queriéndolo por causa de nosotros, lo aceptó<sup>158</sup>. Contrariamente a lo que nos sucede a nosotros, p. e. respecto al miedo a la muerte, el elemento físico no precede el querer, sino que el mismo elemento físico es cumplido voluntariamente. Pues lo natural no se adelanta a la voluntad en el Señor como en nosotros. Sino que tenía hambre verdaderamente y sed, pero no de la manera como nosotros tenemos hambre y sed, sino de una manera superior a nosotros, porque voluntaria. Así también tenía temor verdadero, pero no como nosotros sino por sobre nosotros. Y para decirlo en general: todo lo que es natural respecto a Cristo, lo tiene ligado a su propio λόγος y de una manera (τροπον) por sobre la naturaleza, a fin que la naturaleza sea acreditada por el λογος y la economía por el modo (τρόπου)<sup>159</sup>. El Señor quiere y opera nuestra salvación desde el primer deseo que El dirige al Padre, a través del mismo temor. Pero lo reprehensible no lo asume directamente, sino por apropiación no esencial y para destruirlo. En la apropiación no esencial o relacional, se toma partido por los intereses de otro y nos lo apropiamos sin implicarnos por el sufrimiento y la actividad<sup>160</sup>. Solamente por compasión, en cuanto cabeza de todo el cuerpo (como también al médico se le atribuyen las dolencias del enfermo), hasta que nos libere de ellas a nosotros Dios que por nosotros se hizo hombre<sup>161</sup>. Porque, respecto a las pasiones, hay un doble λόγος. Uno es el de la pena (ἐπιτιμίας), el otro es el de lo deshonesto (ἀτιμίας). Mientras el primero caracteriza nuestra naturaleza; el segundo la falsifica completamente. [El Logos] en cuanto hombre por nosotros asumió substancialmente el primero, queriéndolo, garantizando así la naturaleza a la vez que nos liberaba de la condenación contra nosotros. Pero, en cuanto amigo de los hombres, él se apropió, según la economía, el segundo, que se revela insumiso en nosotros y en nuestro τρόπος, para destruirlo totalmente en nosotros como el fuego a la cera, o como el sol respecto a la bruma de la tierra. Nos comunicó lo que le pertenece*

<sup>158</sup> Disp Pyr, PG 91,297CD. Cf. *Op theol pol*, PG 91,164BC.

<sup>160</sup> Disp Pyr, PG 91,297Ds.

<sup>160</sup> Cf. *Disp Pyr*, PG 91,304A.

<sup>161</sup> *Op theol pol*, PG 91,237AB.

*como propio, de manera que liberados de toda pasión, él nos volvió incorruptibles según la promesa*<sup>162</sup>.

Así queda salvada y renovada nuestra naturaleza, en Cristo. Máximo ha desarrollado para esto el concepto de una φύσις con voluntad y operación, pero hypostaseada en el Logos. Ese es su τρόπος. Lo anterior lleva a una mutua pericóresis de las naturalezas y operaciones.

### **Conclusión**

La breve exposición de algunos aspectos del pensamiento de Máximo corresponde a un esquema mío. De ninguna manera pretende reconstituir el orden de su pensamiento. Pero la conclusión es obvia. Máximo hace un gran esfuerzo para integrar el misterio de la encarnación con el trinitario, para explicar el primero a la luz del segundo. En la Trinidad la ύπόστασις del Hijo es un τρόπος de subsistencia filial de la única esencia divina. La φύσις humana de Cristo nunca ha existido aparte; sólo subsiste en ese mismo τρόπος divino, está enhypostaseada en el Logos. Por supuesto, que las dos φύσεις están άσυγγύτως y άδιαρέτως unidas. La ύπόστασις de Cristo no tiene un "algo" más allá de sus φύσεις, es decir no tiene una voluntad propia. Las voluntades con sus operaciones naturales pertenecen al λόγος de la φύσις. Lo que diferencia la voluntad de Cristo de la nuestra no es el λόγος sino el τρόπος en que existe. La voluntad libre (αυτεξουσιον) de Cristo, conforme a sus λόγος, está en un τρόπος divino y, por eso sigue siempre a la voluntad divina. La ύπόστασις, no la naturaleza de Cristo, es compuesta (σύνθετος). Pero entre las naturalezas y operaciones de Cristo existe una περιχώρησις, que no suprime el άσύγγυτον. Así se entiende la actividad teándrica.

Este brevísimos conspecto del lenguaje, por así decirlo técnico, despeja algunos de los problemas planteados con motivo de Calcedonia, etc., y constituye una culminación de la época antigua. Uno podría ponerse preguntas contrapuestas ante una síntesis tan poderosa: por un lado, si tanta sistematización de Máximo, para nosotros que no tenemos su mismo élan espiritual ni su contemplación del misterio, no sacrifica un poco el misterio mismo del Dios que se hizo carne; pero, por el otro lado, si tan gran compenetración de operaciones no es demasiado alejandrina. Para Máximo es como una base para su vasta y rica visión teológica, en que el Hijo de Dios quiso humanamente

<sup>162</sup> *Op theol pol*, PG 91,237BC.

nuestra redención y en que todo vuelve a Dios y se diviniza en Cristo. Como gran contribución de Máximo en el dogma cristológico quedará su confesión martirial de las dos voluntades y operaciones en Cristo<sup>163</sup>. El participó en el concilio lateranense del 649. Estas verdades serán proclamadas solemnemente por el concilio ecuménico, III de Constantinopla. Es el golpe póstumo al esquema λόγος-σάρξ, y al influjo vital del Logos en la carne de Cristo, que vimos en Apolinar.

El título de este trabajo decía que este caminar dogmático lo hacíamos bajo el prisma de la inculturación del evangelio. Y así ha sido. La fe cristiana para expresarse, según la cultura helenística, ha tenido que romper y transformar, por así decirlo, algunas categorías de la filosofía antigua. Así vemos aparecer el concepto de ὑπόστασις<sup>164</sup> contradistinguido al de φύσις, tanto en Trinidad<sup>165</sup> como en cristología. Así vemos surgir un tipo de unión de las naturalezas en Cristo, sin mezcla y sin separación, que será básico para el pensar teológico respecto a la unión de lo divino y lo humano y para el desarrollo de una auténtica civilización occidental. En este caminar han intervenido diversas influencias filosóficas. Ha sido largo y a ratos penoso. Así consiguió el cristianismo, reformulando, un balbuceo del misterio para el hombre antiguo. Pero toda inculturación paga su precio. El texto básico de Calcedonia corresponde más bien a una visión estática y ontológica de Cristo, no expresando amplias zonas de la riqueza bíblica.

SERGIO ZAÑARTU

<sup>163</sup> Cf. J. J. PRADO, *op. cit.*, pp. 269-271.

<sup>164</sup> El descubrimiento de la *persona* ejercerá fuerte influjo en la filosofía occidental.

<sup>165</sup> Cf. mi artículo citado al comienzo.