

MÁS ALLÁ DE CALCEDONIA

Dynamisme de l'Incarnation. Au-delà de la formule de Chalcedoine, Nouvelle Revue Théologique, 93 (1971) 225-244

¿Es necesario atenerse todavía a la fórmula adoptada por el concilio de Calcedonia para expresar la doctrina de la encarnación? Recientemente esta fórmula ha sido objeto de crítica. Se la ha juzgado inaceptable. Es verdad que dentro del clima actual no es extraño ver sometidas a crítica incluso afirmaciones tenidas hasta ahora por intangibles; pero en el caso que estudiamos, la crítica alcanza uno de los datos más tradicionales de la cristología.

Esta fórmula que afirma que en Cristo hay dos naturalezas y una sola persona fue propuesta por un concilio ecuménico y forma parte de la doctrina infalible de la Iglesia. Rechazar esta afirmación parece suponer una separación de la fe de la comunidad cristiana. No obstante, podemos preguntarnos: ¿es verdad que la fórmula de Calcedonia expresa del modo más adecuado el misterio de la encarnación? Este concilio no pretendió presentar una doctrina completa. Su fórmula responde a los problemas que habían agitado a la Iglesia de los primeros siglos, referentes a la unidad y dualidad en Cristo. La solución aportada expresa un dato esencial de la revelación, pero no agota el significado de la encarnación. No paraliza la investigación ulterior sino que la estimula. Por su misma imprecisión sobre lo que es persona y lo que es naturaleza, el dogma está exigiendo una reconsideración.

Es preciso encontrar, a través y más allá de la búsqueda conceptual, todo el dinamismo de la encarnación. La afirmación de Calcedonia está hecha desde un punto de vista estático: nos dice lo que hay en Cristo. Su tarea era tratar de resolver el problema lógico de cómo conciliar la unidad con la dualidad. Así, presenta la ontología de Cristo en la que las propiedades de las naturalezas diferentes, que podrían oponerse, no son eliminadas, sino que subsisten, con admirable armonía, en una *hipóstasis*.

Ahora bien, las cuestiones que afectan a la unión de las dos naturalezas no pueden hacernos perder de vista que lo que importa a la teología es esclarecer el sentido profundo de la encarnación como acontecimiento salvífico y transformante del destino de la humanidad entera.

Definiciones usuales de la encarnación

Los tratados dogmáticos, al definir la encarnación, a menudo no hacían más que tomar las afirmaciones de Calcedonia en términos aproximativos. La definición habitual como "unión de la naturaleza divina con la humana en la única persona del Verbo", definía más bien la unión hipostática que la encarnación en sí, debido precisamente a la preocupación por el análisis conceptual del ser ontológico de Cristo. No aparece por ninguna parte lo que los Padres griegos llaman "la economía", la intención por la que Dios interviene en el mundo. La definición escolástica, aun cuando posee una incontestable verdad, evoca mejor un matrimonio filosófico que un movimiento divino para salvar y divinizar la humanidad. Incluso el mismo acto de la encarnación se define como "la acción por la cual Dios eleva hasta sí una naturaleza humana determinada, formada en el seno de la Virgen María, para hacerla subsistir en la segunda persona de

la Trinidad". Según esto, parecería que el objetivo de la encarnación es la unión hipostática y se daría la impresión de que la naturaleza humana es elevada al nivel de Dios antes de ser unida a la segunda persona. Este tipo de definición abstracta es lo más ajeno al lenguaje concreto de la Escritura. El Verbo o el Hijo no es llamado por su nombre, sino que lleva la denominación conceptual que se le da en el tratado de la Trinidad: "la segunda persona". No es el sujeto o autor de la acción sino, pasivamente, el término y, si es activo, no lo es sino en una acción que se confunde con la de "Dios". Y no para acercarse a la humanidad, sino para elevar la naturaleza humana.

Es difícil reconocer el misterio de la encarnación en semejante construcción lógica que quiere ser fiel a Calcedonia, pero lo hace con un lenguaje más abstracto y más alejado de los fundamentos escriturísticos. ¿Cómo podría, pues, extrañarnos que se produzca una reacción ante esta forma de presentar la encarnación, y que se acuse a la teología de sequedad y de exceso de conceptualización?

Expresiones escriturísticas del misterio

La escritura describe la encarnación en términos más concretos y más vivos que dejan aparecer el movimiento de la acción divina. Las dos descripciones más sobrecogedoras se encuentran en el himno Cristológico de la carta a los filipenses (2, 6-11) y en el prólogo del evangelio de Juan (1, 1-14). Juan y Pablo son teólogos que han reflexionado sobre el misterio, capaces de darnos una visión penetrante. Sin embargo, su descripción no proviene ni exclusiva ni primeramente de su genio teológico, sino que pertenece a himnos cristianos que ellos adoptan modificándolos. De una comunidad cristiana primitiva proviene la evocación del gesto de Cristo, "el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre" (Hp 2, 6-7). El prólogo de Juan utiliza un himno de alabanza a la Palabra cuyo vértice está formado por la frase: "Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros" (Jn 1, 14).

¿No es significativo que las dos afirmaciones más notables del acto de la encarnación nos lleguen en forma de himnos? Lo que consigue expresar mejor el misterio es la poesía inspirada en la fe y amor a Cristo. Tenemos en ello un signo de que la estética no debe permanecer extraña a la teología para que ésta no resulte árida y exenta de toda emoción.

Estos himnos cristológicos nos presentan la encarnación en su aspecto grandioso y dramático. Su descripción quiere penetrar en la actuación personal de aquel que se ha encarnado y hacernos seguir el movimiento secreto. Nos ofrecen también una concepción dinámica del misterio y hacen que sintamos profunda simpatía por el gesto del Hijo de Dios. Se nota en ellos el deseo de comunión con lo que se describe.

La teología no puede, sin duda, limitarse a reproducir expresiones poéticas. Comporta necesariamente reflexión racional y análisis conceptual. Su objetivo es precisar las implicaciones del pensamiento que en un himno pueden guardar una cierta imprecisión; y su deber es destacar el núcleo doctrinal esencial de la presentación literaria de la Escritura. Pero el ejercicio de razón que ello implica no debería desconectarla nunca de los textos escriturísticos destinados a inspirarla y fecundarla. Un retorno incesante a esta

fuerza la capacita para captar en su frescor y autenticidad el movimiento salvífico, le impide asimilarlo a un vulgar objeto de estudio y la estimula para expresarlo más fielmente en su espontaneidad trascendente de misterio.

"Hacerse hombre"

Decir que "la Palabra se hizo carne" (Jn 1, 14) es ir más lejos en el misterio que decir que una naturaleza de hombre ha empezado a subsistir en la segunda persona de la Trinidad. El verbo "devenirhacerse" (*egeneto*) tiene al Logos (la Palabra) como sujeto. De ahí le viene al misterio todo su valor. La Palabra, *siendo* y permaneciendo Dios, se *hace* hombre. Conoce, pues, en una perspectiva misteriosa, paradójica, un modo de ser diferente al que tenía antes desde toda la eternidad. Negar que haya sido afectado por esta vida humana, sería verse obligado a admitir que la ha asumido desde el exterior, sin auténtico interés. Todo nos inclina a reconocer que se ha dado una verdadera novedad para él. El himno de la carta a los filipenses lo evidencia aún más. Hace resaltar la "kénosis", el despojo, que supone necesariamente sentirse afectado, experimentar una carencia, una privación.

Este acontecimiento se expresa así: a partir de la encarnación, el Verbo no es pura y simplemente idéntico a lo que era antes; pues si "se hace" realmente algo, es porque no lo era antes. El hecho plantea ya el problema de un cambio que afecta a Dios; pero el problema cobra toda su dimensión al mirar la intención que determina ese devenir. Y precisamente a nivel de esta intención, uno se da cuenta de la insuficiencia de una encarnación "sin compromiso", dejando a Dios, por así decir, absolutamente intacto, no afectado -por ser Dios- por lo que sucede en la esfera de lo creado. El problema del cambio halla así su verdadero alcance: en la actitud íntima de la persona del Verbo es donde radica la novedad. Y al tratarse de una novedad que brota de un ser divino inmutable, ello nos obliga a buscar una conciliación entre esta novedad y la inmutabilidad divina.

Devenir e inmutabilidad divina: nuevas orientaciones

En toda tentativa de compaginar la inmutabilidad divina con el cambio implicado en la encarnación, no hay que prescindir de ninguno de los dos términos. Lo que está en cuestión es un problema de método teológico. Una noción de inmutabilidad divina establecida a priori, como principio abstracto, debe ser reemplazada por otra que derive concretamente del modo como Dios se da a conocer al venir entre nosotros. En lugar de establecer abstractamente el principio de la inmutabilidad divina y deducir, bajo este punto de vista, lo que ha podido ser el proceso de la encarnación, ¿no sería más conforme a la revelación escrutar primero la encarnación en sí misma e intentar discernir el tipo de inmutabilidad que implica?

H. Mühlen reacciona contra una concepción a priori de una inmutabilidad "cosista" de las personas divinas. El término "homooisios" ("consustancial"), dentro del pensamiento de los Padres de Nicea, significa no tanto la esencia o ser en abstracto cuanto la existencia en concreto. En cuanto a la inmutabilidad atribuida al Verbo, se debe entender como negación de la mutabilidad característica de las criaturas. Por tanto, no se puede identificar esta inmutabilidad divina con la del "rostro omnipotente, pero

sin dolor, del dios platónico", o con el motor inmóvil de Aristóteles; sino que consiste, según la Escritura, en la fidelidad de Dios a su

alianza, sin que ello obstaculice el actuar de Dios completamente libre.

H. Küng, por su parte, plantea el problema de la "comunicación de idiomas" ¹. ¿Debe ser entendida sólo en sentido gramatical o lógico, o tiene también un carácter ontológico?, ¿no debemos, pues, admitir un devenir real en Dios, explicado a partir del principio de que Dios es acto puro, es decir, el ser cuya esencia es acción, y por consiguiente, la vida más vital? Küng precisa, además, que es de desear una revisión del concepto de Dios que tuviera más en cuenta los textos del AT. En ellos aparece Dios como Aquel que no cambia, cuyos designios son permanentes, pero también como Aquel que promete, se arrepiente y muda su plan. En lugar de ver aquí puramente unos antropomorfismos, debe reconocerse en ellos la expresión de la vitalidad de Dios que actúa con la libertad de su gracia.

Inmutabilidad del ser divino

¿Es, pues, necesario rechazar la idea metafísica de la inmutabilidad del ser divino y admitir sólo la fidelidad de Dios a su alianza o a sí mismo? Esta fidelidad viene innegablemente afirmada en las expresiones sobre la continuidad del actuar divino, pero también parece que se funda sobre la continuidad en el ser. La promesa hecha a Moisés: "Yo estaré contigo", se funda en la revelación del nombre divino "Yo soy" (Ex 3, 13-14). En el NT, difícilmente se podría rechazar el valor metafísico de la afirmación joannea: "En el principio existía la Palabra". Es una persistencia en el orden del ser. Y precisamente el devenir toma toda su fuerza del hecho de la inmutabilidad previamente afirmada. "La Palabra se hizo carne" no suprime al "en el principio existía la Palabra... y la Palabra era Dios", sino que lo presupone.

Tampoco puede eludirse la afirmación de una esencia divina inmutable reduciendo el término "homousios" de Nicea a una mera significación concreta de existencia. Sería introducir, anacrónicamente, una interpretación puramente existencial que no responde al problema presentado por el arrianismo. El problema era saber si la generación del Hijo debía ser entendida, en sentido estricto, como comunicación de la naturaleza viviente del Padre. El concilio afirma esta comunicación. Y para el término "ousia", dice J. Ortiz de Urbina, "no hay otro sentido posible que el de sustancia o esencia". Incluso recordando que se trata de una esencia concreta, viva, era ella el núcleo de la lucha y de ella habla el concilio. Atanasio declara que el término "homousios" significa no sólo semejanza del Hijo con el Padre, sino "la misma cosa" (*tauton*). El Padre y el Verbo son "uno". Y "uno" significa, según la fuerza del término griego (*hen*), "una sola cosa", "un solo ser".

Inmutabilidad y libertad de compromiso

Por otra parte, tiene razón Mühlen al llamar la atención sobre el hecho de que la inmutabilidad del Verbo debe comprenderse a través de la negación de la mutabilidad de la creatura. Esta libertad se manifiesta en la Escritura. Es lo que H. Küng llama "vitalidad de Dios". Las reacciones de Dios ante la conducta de su pueblo, revelan a un

Dios que no es en modo alguno insensible a las actitudes humanas, que responde, que se adapta sin cesar, con su libertad divina, a las situaciones creadas por la libertad del hombre.

Por ello es necesario distinguir dos clases de mutabilidad: la del ser creado impuesta como una necesidad -al ser humano sometido a cambio-, y la del ser de Dios -expresión de una libertad suprema-, un Dios que se compromete como quiere. Es la superabundancia gratuita de la vitalidad de Dios que no se puede negar en nombre de una inmutabilidad que resultaría sofocadora y esterilizante, que no expresaría un dinamismo del todo positivo.

El compromiso de la encarnación

Esta concepción más amplia de la libertad soberana de Dios expresa toda la realidad del misterio de la encarnación. El Verbo se hizo carne no a pesar de ser eterno, sino porque lo es: su plenitud de ser, que es plenitud de energía, fundamenta la capacidad de devenir. Disponiendo totalmente de sí mismo, el Hijo de Dios ha podido lanzarse a la aventura de la vida humana y vivir a fondo esta aventura. Hacer verdaderamente esta experiencia significa ser afectado por ella en su persona. No es pasar por una situación quedando indiferente o intocable, sino vivir plenamente cada una de las situaciones con todas las profundas relaciones que suscitan. La persona divina del Verbo ha experimentado lo que significa ser hombre. Ha tenido experiencia de ello a través de la naturaleza humana, pero lo ha experimentado de verdad en cuanto persona divina.

El problema es análogo para el Padre y el Espíritu en lo que se refiere al papel que han desempeñado en el misterio. El Padre se compromete realmente porque entrega a su Hijo, en un acto que deriva de su libre sobreabundancia de amor. Y el aspecto de novedad resalta del hecho que la decisión de la encarnación es la respuesta del Padre al pecado de la humanidad. Expresión de un amor realmente dueño de darse, la encarnación manifiesta a un Dios viviente y dinámico, un Dios que inventa un plan de salvación y se compromete a sí mismo en su cumplimiento.

Valor conferido al devenir

Para el Verbo, inmergirse en el devenir no significa dejarse absorber ni encerrarse en él. Su persona desborda el devenir en el que se ha comprometido; lo sustenta dominando el tiempo por la eternidad. En el devenir humano de Jesús, es el Ser absoluto quien se expresa con toda su capacidad ilimitada de devenir y, por consiguiente, con la universalidad de todo el devenir de las criaturas. De ahí deriva el poder de la encarnación de recapitular el devenir del mundo, de reasumir este devenir en su totalidad para conferirle un valor divinizante. La persona del Verbo posee una envergadura universal que abraza todo el ámbito del devenir, es decir, todos los seres que "devienen" y todo el caminar hacia su desarrollo.

Ciertos puntos de vista de la cristología tradicional habían expresado repugnancia a admitir plenamente la evolución humana de Jesús; atribuían a Cristo una omnisciencia que privaba de todo interés a un real desarrollo de conocimientos, y una visión beatífica que hacía difícilmente concebible un desarrollo de la conciencia y de la santidad. La

indicación de Lucas (2, 52) es, sin embargo, bien significativa. El crecer de todo su ser humano corporal y espiritual, no era simplemente un espectáculo dado a los hombres, sino un crecimiento verdadero delante de Dios. El Verbo ha conocido de verdad la lentitud y la paciencia del tiempo, ha hecho la experiencia del ser que descubre su desarrollo. Era un hombre de su tiempo y de su tierra, en las condiciones concretas de una existencia individual. Pero, por otra parte, los evangelios ponen ante nuestra vista unos signos que van más allá de este devenir; a saber: anticipaciones del futuro, como la subida al templo a los doce años, las profecías, la transfiguración. Jesús, además, desborda todo particularismo individual y colectivo. El nombre que se atribuye durante su vida pública indica su voluntad de universalismo: el Hijo del Hombre. La glorificación consistirá precisamente en una divinización que, integrando su devenir humano, lo hará capaz de alcanzar a la humanidad entera en toda su evolución temporal. Así se comprende mejor cómo el Verbo hecho carne ha llegado a ser el sujeto por excelencia de la historia humana.

Dios ha querido comprometerse en la comunidad humana

Este comprometerse con la comunidad humana no ha recibido toda la atención que merecía por culpa del principio de la filosofía escolástica de que Dios no tiene relaciones reales con los seres exteriores a Él. Ciertamente que este principio no carece de verdad: significa que Dios en su esencia no es relativo a los otros seres, es el ser absoluto; pero, como en el caso de la inmutabilidad, se trata de averiguar qué clase de relaciones supone la encarnación entre Dios y la humanidad. Hay que evitar el encerrar a Dios en sí mismo y quitarle su poder soberano de comprometerse en sus relaciones con otros seres en la medida en que él quiere. El sentido profundo de la encarnación consiste en una relación del todo real; el Verbo se hace carne para habitar entre nosotros, esto es, para entablar relaciones personales con los hombres. Entra voluntariamente en la intersubjetividad humana, en la interdependencia de las relaciones comunitarias. Vivir entre los hombres es aceptar depender de ellos, como un miembro de la comunidad humana depende de todos los demás.

De modo diferente a los hombres, que quedan integrados en esta interdependencia necesariamente por el hecho de su existencia, el Verbo no se integra sino por un compromiso del todo voluntario, en virtud de una decisión soberana. Con su propia independencia divina acepta depender de un medio humano. Así, de modo paradójico, su dependencia en el seno de la comunidad humana no ha sido una amputación sino una manifestación de su omnipotencia.

Esta novedad de la encarnación no radica sólo en el hecho de que el Verbo se haga carne, sino en el mismo corazón de Dios. Acto de amor que nace en Dios, no por necesidad de su naturaleza, sino que comporta un carácter de gratuidad, de no-necesidad. La novedad tiene su origen en las relaciones que el Padre, el Hijo y el Espíritu deciden entablar con la humanidad: una actitud tomada deliberadamente por las personas divinas en favor de los hombres, actitud de amor y de don.

Notas:

¹ Comunicación de idiomas: esta curiosa expresión proviene de una traducción desafortunada del latín escolástico («communicatio idiomatum»). Quiere decir que,

supuesta la unidad del ser de Jesús, es legítimo atribuir las propiedades de una naturaleza (la humana, por ejemplo) a Jesús, aun cuando se le nombre de acuerdo con la otra naturaleza (en este caso, la divina), y viceversa. Así, es legítimo decir: Dios es niño; Dios sufre; o el hijo de María es todopoderoso, etc (N. de la R.).

Tradujo y extractó: MATEO GRIMALT