

# JESUCRISTO, HIJO DE DIOS

JEAN-HERVE NICOLAS

Esta disertación se sitúa dentro de un conjunto. Otros más competentes que yo han hablado sucesivamente del acceso al misterio de Jesucristo a través de las vías de la exégesis escriturística y de la Tradición, tal como ésta ha sido determinada en el I y III Concilio de Constantinopla. Posteriormente se hablará de la acción redentora de Cristo. Mi tema se encuentra circunscrito así: tratar del ser o, si se quiere, de la estructura ontológica del Verbo Encarnado.

Me incumbe la tarea de desarrollar la reflexión teológica que permite descubrir y dar luz a la inteligibilidad de esta verdad asombrosa y paradójica que profesamos por la fe: Jesucristo, que nació en el tiempo de una mujer de nuestra raza, que vivió y murió entre los hombres en circunstancias precisas e históricamente identificables era —y lo sigue siendo, porque creemos, además, que ha resucitado, que vive eternamente— el Hijo eterno de Dios. Una tal reflexión, lo sabemos bien, no pretende en modo alguno ser una explicación clara y exhaustiva, que la redujese a las dimensiones de lo puramente racional, que la razón hace suyo y que ella no debe, en consecuencia, a nadie. Por el contrario, la Palabra de Dios se dirige a la inteligencia y ésta no podría recibirla y someterse a aquélla si no pudiera descubrir en esa Palabra ninguna inteligibilidad, si quedara colocada frente al puro ininteligible. El entendimiento tiene necesidad de percibir la inteligibilidad de las verdades de fe, no para dispensarse a sí mismo de creer, sino para poder creer. No es a la «razón filosófica» —como él pensaba—, es a la razón creyente, o al menos a la razón llamada a creer, a la que se dirige el dicho de Blondel: «cuando el hombre entero es llamado, es imposible que la razón se quede fuera del santuario».

Nos es, pues, necesario partir, no de lo que la razón sabe por

ella misma, sino de lo que ella mantiene por la fe. Esta podría ser la fórmula ya muy elaborada del III Concilio de Constantinopla —que reproduce casi literalmente, aquí, la de Calcedonia—:

*definientes Deum nostrum Jesum Christum verum Deum nostrum... non in duas personas partitum vel divisum, sed unum eundemque unigenitum Filium Dei Verbum Dominum nostrum, juxta quod olim prophetae de eo et ipse nos Dominus Jesus Christus erudivit et sanctorum Patrum nobis tradidit symbolum.»*

Pero podemos también, acercándonos más a los orígenes, retomar la confesión de fe de Nicea-Constantinopla, a la cual se refiere el texto precedente:

*Credo et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei unigenitum... qui... descendit de coelis et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est.*

En fin, podemos remontarnos hasta el kérygma apostólico del que han salido todas las confesiones de fe de la Iglesia a lo largo de las épocas, y oír lo que el apóstol San Juan declara al presentar su Evangelio: «Todos estos signos se han contado a fin de que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y que creyendo tengáis la vida en su nombre» (Jn 20, 31).

Nos planteamos ahora la cuestión: ¿cómo entender esta afirmación que dice que «Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios»? Decir: «Jesús de Nazaret» es hablar de un hombre verdadero, «por su aspecto en todo reconocido como un hombre» (Ph 2, 7); esto es decir que este hombre es Dios, porque el Hijo de Dios, engendrado por el Padre desde toda la eternidad, recibe de El la naturaleza divina, una y simple, por la cual ellos son a la vez, con el Espíritu Santo, el único Dios. ¿No es contradictorio decir del mismo ser que es Dios y hombre?, ¿que está situado a la vez en la eternidad, en cuanto Dios, y situado en el tiempo, perteneciéndole, en cuanto hombre?, ¿que su existencia como Dios es increada, mientras que en cuanto hombre no puede tener más que una existencia creada?

Es el mismo término «Hijo de Dios», el que indica a la razón creyente la noción de Persona como vía de acceso al misterio. Porque la reflexión teológica sobre el misterio de la Trinidad —que la ha precedido en el tiempo, pero que, también, exige necesariamente una reflexión sobre el misterio de Cristo, ya que Jesús se ha presen-

tado y se ha dado a conocer como «enviado por el Padre»— ha acabado muy pronto por descubrir que los tres, que son el único Dios, son tres Personas distintas. El Hijo de Dios es una Persona, una Persona que es Dios, porque tiene, o más bien porque es, la naturaleza divina. Si al mismo tiempo es necesario decir que es hombre, eso no puede ser más que porque esta misma Persona tiene también una naturaleza humana, que ha comenzado a existir en un momento del tiempo, de manera que —y esto es un nuevo aspecto del misterio— hay que reconocer que El, que es eterno, es decir ajeno a todo devenir, se ha hecho hombre.

Ninguna investigación teológica, por muy novedosa que quiera presentarse en función de las nuevas cuestiones que nacen en el pensamiento moderno a propósito de Cristo, puede evitar el recurrir a esta noción de persona, o hipóstasis, introducida en los textos del Magisterio desde el Concilio de Efeso, y sin la cual no se podría dar ningún sentido aceptable a la identidad en Jesucristo de Dios y el hombre, puesto que evidentemente no es la humanidad la que es idéntica en él a la divinidad, sino que Aquel de quien podemos decir «este hombre» es idénticamente el que es Dios, el Hijo de Dios:

*...La divinidad y la humanidad forman para nosotros un solo Señor, el Hijo y Cristo, por su encuentro inafable en la unidad<sup>1</sup>.*

Esta misteriosa unión en Jesucristo de la humanidad y la divinidad, ¿cómo puede explicarla la razón creyente, cómo puede explicársela a sí misma? En ello reside el problema fundamental de la cristología.

## 1. LA UNIÓN DE LA HUMANIDAD Y DE LA DIVINIDAD EN JESUCRISTO

### a) *La unión en la Persona del Verbo, con exclusión de cualquier mezcla de las naturalezas*

La persona es el sujeto concreto en el que se realiza una naturaleza intelectual. Siendo real, es un sujeto concreto, una hipóstasis: lo que constituye la dignidad de la persona entre todos los existen-

1. Segunda carta de Cirilo a Nestorio.

tes («dignissimum in tota natura», decía Santo Tomás) es el hecho de que este ser concreto, esta hipóstasis en la que se realiza una naturaleza intelectual, está dotado, en razón de esta naturaleza que es suya, de conciencia, de amor, de libertad.

Toda unión ontológica, o «real», se da «in supposito», en el sujeto o la hipóstasis: decir, en efecto, que la realidad unida queda fuera de la hipóstasis, es igual que decir que ésta no está unida realmente, según el ser, sino solamente según el pensamiento, el amor, o incluso según un lazo jurídico cualquiera, y por tanto intencionalmente. Cuando se trata de uno de los sujetos de orden superior que llamamos «personas» —como ocurre, precisamente, en el sujeto que constituye un hombre—, decir que en un sujeto así —Jesucristo— la humanidad está unida ontológicamente a la divinidad, es decir que está unida en la persona: dicho de otro modo, aquello que les une es el hecho de que las dos pertenecen a la misma Persona.

Pero ordinariamente (es decir, en el plano de nuestra experiencia) toda unión en la persona comienza por una unión según la naturaleza de las partes consideradas: ya sea porque esas partes constituyan por su unión una sola naturaleza (individual) como el alma y el cuerpo, o incluso las partes integrantes de un cuerpo; o bien porque una de las partes se junte desde fuera a la naturaleza ya constituida por otra, para modificarla de alguna manera: es el caso de una realidad accidental, o incluso de un vestido o un arma.

Pero en Cristo no puede darse ninguna composición entre la humanidad y la divinidad, entre una parte de una y una parte de otra: la divinidad no tiene partes y no podría entrar en composición con cualquier otro ser que no podría ser más que criatura. Sin embargo, en Él, la humanidad está ontológicamente unida a la divinidad, porque Cristo es realmente hombre sin dejar de ser realmente Dios. Llegamos, pues, guiados por la fe, a afirmar que la humanidad y la divinidad están unidas en Jesucristo solamente según la persona: es decir, de tal modo que constituyen una única Persona en la que se unen sin mezclarse mutuamente de ninguna manera.

#### b) *Apropiación por el Verbo de la naturaleza humana asumida*

Esta persona única de Cristo tiene la naturaleza divina, y la tiene del Padre mediante el acto de generación eterna, en Dios. Es una de las tres Personas divinas.

¿Cómo es esta Persona y cómo ella llega a ser un hombre? Para

hacernos una idea, nos es preciso reflexionar sobre las relaciones que existen, primeramente a nivel fenomenológico, entre la persona (el «yo») y la naturaleza que la constituye. Es ante todo una relación de posesión: «mi cabeza», «mi espíritu», «mi humanidad», etc. Pero esta relación, más allá del tener, se expresa también en términos de ser: «soy un hombre», «soy un ser libre», «soy un cuerpo», etc. En términos escolásticos se dirá: *natura de persona praedicatur in quid*<sup>2</sup>.

Se puede concebir la forma por la que el Verbo «llega a ser» un hombre, por medio de la noción de apropiación (es decir, que el Verbo hace suya una naturaleza humana), como lo hace San Cirilo de Alejandría: «Decir que el Verbo se ha hecho carne no quiere decir otra cosa sino esto: que él ha participado como nosotros de la carne y de la sangre (Heb 2,14), que él ha hecho suyo nuestro cuerpo, y que ha sido puesto en el mundo como un hombre nacido de mujer»<sup>3</sup>, o también: «Aquél que de esta forma se ha hecho carne u hombre no es un hombre 'teoforo'. Es, por el contrario, Dios mismo, que se ha humillado hasta el anonadamiento voluntario, haciendo suya la carne, tomada de una mujer, no una carne sin alma o sin espíritu, sino animada de un alma espiritual»<sup>4</sup>.

De este modo, el Verbo ha tomado una naturaleza humana individualizada, completa: tiene esta naturaleza y es hombre por ella, ésta le pertenece. Como lo afirmaba profundamente un gran cristólogo, desaparecido tempranamente, Don Diepen: «La apropiación es un tener que desemboca en el ser. En cuanto tener, se aparta de todas las formas posibles de monofisismo. En cuanto ser substancial, la apropiación salva del todo la afirmación central de la fe en la encarnación, que es verdadero devenir del Inmutable. Vemos también esta teoría pasar de una época a otra: y Dios, que tiene la naturaleza divina, es hombre, que tiene la naturaleza humana, dirá San Juan Damasceno en una fórmula que quedará consagrada»<sup>5</sup>.

Podemos dejarnos conducir en esta concepción vertiginosa por una doble analogía, cada una de las cuales es complementaria de la otra, y debe ser abandonada en provecho de la otra. En primer lugar, la analogía de la parte sustancial: de la misma forma que un cuerpo está compuesto de partes substanciales, así, Cristo, la Persona del Verbo encarnado, está compuesta de la substancia de la humanidad

2. STO. TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, 2, 6, sed contra.

3. Segunda carta a Nestorio.

4. Apología contra Teodoreto, 47.

5. DIEPEN, *Teología del Emmanuel*, p. 10.

y de la sustancia de la divinidad. Si llevamos más allá la analogía, se puede pensar en un milagro que devolviera a un hombre el miembro que habría perdido; en el milagro de la resurrección por el que la persona que ha pasado por la muerte y subsiste en sólo su alma, recuperará su cuerpo: se dirá entonces que la Persona del Verbo, plenamente existente desde toda la eternidad en su divinidad, se ha unido a la humanidad formada en el seno de la Virgen. Pero enseguida hay que dejar la analogía, porque en los ejemplos expuestos la unión se da primero «in natura», de forma que constituye (o más bien que vuelve a constituir) una naturaleza una, mientras que por la encarnación la naturaleza humana pertenece al Verbo, pero sin llegar a ser una parte de su naturaleza divina. Además, la naturaleza humana no sería una parte substancial: no puede existir más que como una sustancia completa. Menos aún la Naturaleza divina, Substancia infinita.

Se piensa entonces en otra analogía: la del accidente, que sobreviene a una persona ya enteramente constituida, aportándole una perfección sobreañadida a su perfección substancial, que se hace suya sin modificar su naturaleza; así la humanidad es como sobreañadida, adjunta a la Persona del Verbo, eternamente constituida por la substancia de su divinidad. Esta analogía, sin embargo, debe ser abandonada a su vez: el accidente, en efecto, informa la substancia, mientras que la humanidad de ningún modo informa la divinidad. Cada una de estas dos analogías es, pues, insuficiente; cogida a solas cada una, nos induciría a error. No pueden ayudarnos más que tomadas en conjunto y pasando continuamente de una a la otra.

### c) *Unión «substancial»*

Se trata, pues, de una unión enteramente singular, que no tiene equivalente, ni siquiera imperfecto, en el campo de nuestra experiencia. Si se le llama «substancial» es para expresar este aspecto esencial del misterio: que cada uno de los dos componentes constituye la substancia de la Persona o hipóstasis única del Verbo encarnado, y por eso es preciso excluir una unión accidental: ya sea la de un accidente con la substancia, puesto que la humanidad no es, no puede ser en ningún caso, un accidente, y que de cualquier modo, la substancia de la divinidad, infinitamente actual, no puede recibir la unión de ningún accidente; o ya sea la que une dos hipóstasis distintas que permanecen distintas: como dos cuerpos están unidos por la simple contigüidad, como dos personas están unidas por relaciones interperso-

nales. Pero la humanidad y la divinidad existentes en Jesucristo, permanecen dos substancias distintas. Lo que las une es que ellas constituyen juntamente un solo supósito, una sola hipóstasis, una sola substancia. «Unión substancial», pues, pero con el sentido particular de «unión según la substancia». Porque sería contrario a la fe decir que hay en Cristo dos sujetos ontológicos distintos: el Verbo Dios y un hombre distinto de él. Y no serviría de nada decir que el segundo sujeto, el hombre, no es, en esta unión, una persona: pues todo hombre real, todo sujeto o hipóstasis en la que se realiza la humanidad, es una persona.

d) *La acción asumente*

Tal unión no es evidentemente una unión «natural», en el sentido de significar que es el resultado de fuerzas que están obrando en la naturaleza. Y ello, incluida también esta Fuerza suprema que es la Causa primera, bajo cuya acción se mueven todas las cosas creadas y son conducidas a la producción de su efecto. No puede tratarse más que de una acción exclusivamente divina, que se ejerce inmediatamente sobre una humanidad individual para elevarla a una cima hasta la que ninguna causa creada podría elevarla: la unión personal a la divinidad en la Persona del Verbo. Esta acción personal se ha denominado clásicamente «acción asumente», para expresar que por ella el Verbo ha atraído hasta Sí y ha hecho suya esta humanidad, en el instante mismo en que era formada.

Esta humanidad individual es evidentemente creada. Ha sido producida por Dios, obrando como Causa primera sobre la facultad generadora de María (no sin completar lo que esta noción tiene de «natural», es decir, de conforme con la naturaleza de las cosas, por una milagrosa acción simultánea, al darle a esta facultad el producir ella sola, sin el concurso de la fecundación por un hombre, la célula inicial del nuevo organismo). Además, hubo, como para todo nuevo ser humano, la creación del alma espiritual. Esta moción de la Causa primera, incluso bajo su aspecto milagroso, no es formalmente una acción creadora, puesto que el nuevo ser no es producido a partir de la nada; y sin embargo, este nuevo ser es algo creado, porque, también como para todo nuevo ser, la moción de la Causa primera sobre las causas segundas no es más que la extensión de la acción creadora, que está en la fuente de toda otra existencia que no sea la del Creador.

Si la naturaleza humana así producida no se ha encerrado en ella

misma para constituir una persona humana distinta, como así ocurre ordinariamente, como así sería también si no hubiera habido otra intervención divina más que el milagro de la concepción virginal, es porque en el mismo instante en que esa naturaleza se producía en el seno de la Virgen, se ejercía otra acción divina sobre ella, del todo sobrenatural, apropiándola al Verbo, uniendo su naturaleza a El, haciendo que sea un hombre por la naturaleza humana en la que él ha sido constituido: la *acción asumente*.

Esta acción «sobrenatural» ¿qué es lo que produce en la humanidad de Jesús? No la ha modificado, de suerte que fuera diferente de la nuestra; así lo afirma el Concilio de Calcedonia: «consustancial a nosotros según la humanidad». Lo que esa acción ha cambiado no es su esencia, ni nada en ella que corresponda a su esencia (sus principios individuantes). Lo que ha cambiado es su condición fundamental de existencia: ha hecho que sea la humanidad del Verbo, de suerte que no exista ya y no pueda existir más que como la forma creada según la cual el Verbo, que existe como Dios desde toda la eternidad, ha existido como hombre en el tiempo, y existe incluso como hombre en este más allá del tiempo que podemos llamar el tiempo escatológico.

Dios con su acción creadora confiere al efecto simultáneamente la existencia y la subsistencia: y hace venir a la existencia una nueva hipóstasis. En la Encarnación la acción asumente hace existir la humanidad de Jesús, le comunica la subsistencia del Verbo, haciéndole participar en ella: porque ella no existe más que como humanidad del Verbo. Pero la existencia misma le es conferida por otra acción, creadora y motriz, que no hace venir a la existencia una nueva hipóstasis, sino que hace venir, misteriosamente, a una nueva «existencia» —la «existencia humana»— a la hipóstasis eterna y preexistente del Verbo.

Es preciso reconocer en la humanidad de Jesús una doble dependencia respecto a Dios: una respecto a Dios creador (es decir, respecto a las tres Personas en conjunto, que son el único Creador), otra, respecto del Verbo, en el que, sólo ella subsiste como suya propia.

Sin embargo, al igual que la acción creadora, la acción asumente —en tanto que es, ella también, una acción eficiente, que produce una modificación en lo creado—, procede de las tres Personas en conjunto, que siempre son, en todos los casos, inseparables e indivisas en la acción *ad extra*. Pero el resultado de esta acción común a las tres Personas es que el Verbo, en su distinción con las otras dos,

es un hombre: *Tres personae fecerunt ut natura uniretur uni personae Filii Dei* <sup>6</sup>.

e) *La unión hipostática*

Esta pertenencia singular al Verbo de la humanidad asumida es, hablando con propiedad, lo que se llama «unión hipostática». Por una parte, esa unión es real, porque es, me atreveré a decirlo, realísimo el que la naturaleza humana de Jesús pertenezca al Verbo; por otra parte, ella no modifica de ningún modo, como decíamos antes, esta naturaleza. ¿En qué consiste, pues, finalmente, esa unión? En todo el campo de la realidad, sólo la relación puede ser real sin modificar el sujeto referido. La unión hipostática no puede cocebirse más que como una relación real. Relación de la naturaleza humana asumida al Verbo; simultáneamente, relación de la humanidad de Jesús con su divinidad, fundada sobre su pertenencia común al mismo Verbo, o, si se prefiere, sobre su convergencia existencial en la única Persona del Verbo. En una palabra, la unión hipostática es esta relación singular que la acción asumente ha establecido entre la naturaleza humana que el Verbo ha hecho suya y la naturaleza divina que es suya desde toda la eternidad.

Esta noción de relación real da cuenta del misterio de forma inteligible, si no perfectamente clara, puesto que permite explicar la pertenencia de la naturaleza a la Persona. Si se objeta que en el caso de un hombre ordinario la personalización no se da mediante una relación, es preciso responder que eso proviene precisamente de lo que la personalización de la humanidad de Jesús por el Verbo tiene de extraordinario. En el caso ordinario hay una identidad entre la persona y la naturaleza realizada, de manera que la relación de pertenencia de la naturaleza a la persona no es más que una relación de razón, establecida sólo por nuestra mente. En la unión hipostática, la persona es y permanece distinta de la naturaleza humana que se realiza en ella con toda la diferencia que separa lo creado de lo Increado: la pertenencia de este hecho no puede ser más que una relación real. Pero no hay que decir que esta relación hace subsistir a la naturaleza humana, que la hace real. Es el Verbo el que la hace real haciéndola suya, introduciéndola en su propia subsistencia, y lo hace por la acción asumente. Pero ser la humanidad del

6. STO. TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, 3,4.

Verbo consiste precisamente para ella en ser referida al Verbo realmente perteneciéndole; por comparación, ser creado consiste para la creatura en ser ordenada a Dios como a principio y fuente de su existencia.

## 2. LA PERSONA COMPUESTA DE JESUCRISTO: EL VERBO ENCARNADO

Así pues, las dos naturalezas, aún permaneciendo distintas entre sí, convergen y se juntan para constituir la única persona de Jesucristo, Dios y Hombre. ¿Significa eso decir que esta Persona es un Todo, cuyas dos naturalezas son las partes? No, pues la Persona divina es infinitamente simple, como la Naturaleza divina con la cual se identifica. Es ésta una nueva aporía que el teólogo debe esforzarse en superar.

### a) *Simplicidad infinita y composición de la persona de Jesucristo*

La expresión «persona compuesta», a propósito de Cristo, aparece por primera vez, como es sabido, en el cuarto anatema del II Concilio de Constantinopla. La idea ha sido recogida y desarrollada por aquel gran doctor de la Iglesia que fue San Máximo el Confesor<sup>7</sup>. Santo Tomás de Aquino, tomando de nuevo la expresión de Pedro Lombardo que la da como tradicional<sup>8</sup> y atribuyéndola expresamente a San Juan Damasceno<sup>9</sup>, la explica así: *Licet sit ibi (in Christo) unum subsistens, est tamen alia et alia ratio subsistendi*. Así pues, es ciertamente la persona en cuanto tal, en cuanto sujeto que subsiste en la naturaleza, la que decimos compuesta.

Y eso se sigue rigurosamente de la afirmación de fe: la misma Persona que subsiste eternamente en la naturaleza divina, subsiste, en el tiempo, en una naturaleza humana individualizada. Pero, ¿introduce eso la composición en el ser mismo de Dios? Si eso se siguiese necesariamente de la fe en la encarnación, ésta (la encarnación) se presentaría como inasimilable por la razón, como absurdo: ¡porque el

7. Cfr. J. M. GARRIGUES, *La personne composée du Christ d'après S. Maxime le Confesseur*, R.T. 74 (1974) 181-204.

8. *Sent III*, D. VI, n. 4.

9. *In III Sent.* 6,2,3 y *Summa theologiae*, III, 2,4.

Ser divino excluye toda composición, esta persona compuesta no sería Dios!

Es preciso, pues, decir que esta composición aunque, en cierto sentido, afecte a la Persona misma, no es real: la Persona divina es infinita, y no recibe ninguna añadidura de la unión con ella de la naturaleza humana. Sin embargo, esta unión es real, porque es verdaderamente real que la naturaleza humana se le ha unido; esta naturaleza es real, y su realidad consiste, lo decíamos, en pertenecerle al Verbo como suya. Ella es realmente «parte» de ese Todo que es el Verbo encarnado, y es eso lo que expresa la idea de «persona compuesta», pero la Persona no es realmente un Todo, que sería más extenso que ella misma considerada como subsistente en la sola naturaleza divina. Ella no está realmente afectada por la composición.

#### b) *La «personalidad humana» de Jesucristo*

Decir que el Verbo subsiste 'una segunda vez' según nuestra manera de concebir, equivale a decir que es verdaderamente la persona en la que existe y subsiste la naturaleza humana de Jesucristo: ésta no es, según la expresión irónica de un teólogo contemporáneo, una especie de marioneta manejada en las manos desde muy lejos por la Persona del Verbo, sino lo que hace que el Verbo es realmente un hombre, este hombre concreto y existente del cual es la humanidad; por ésta el Verbo, el Hijo de Dios, ha nacido, ha vivido, ha muerto entre los hombres; por ella también ha resucitado y vive eternamente al lado del Padre. Pero una persona que subsiste en una naturaleza humana, que por medio de ella es un hombre, ¿podemos decir que es una persona humana?

En Pedro Lombardo<sup>10</sup> leemos la expresión: «hominis persona», y Santo Tomás comenta: *Persona divina fit persona hujus naturae humanae*. Dice en la Suma igualmente que el Verbo por la Encarnación ha llegado a ser *hypostasis naturae humanae*<sup>11</sup>, y que en la expresión *Deus factus est homo*, este término *homo* «está en lugar de (*supponit*) *personam Filii Dei non nudam, sed prout subsistit in natura humana*<sup>12</sup> (*Ibidem*, 6,3<sup>um</sup>). Ahora bien, para él, «hipóstasis de la naturaleza humana» no significa otra cosa que «persona humana»: *persona supra hypostasim non addit nisi determinata natura:*

10. *Sent.* III, D. 14, n. 10.

11. III, 16,1 1<sup>um</sup>.

12. *Ibidem*, 6,3<sup>um</sup>.

si toda hipóstasis no es una persona, toda persona es una hipóstasis, a saber la hipóstasis en la que se realiza una naturaleza intelectual. Antes de él San Alberto decía: *Non enim hic homo persona est nisi personnalitate Filii Dei, non personnalitate aliqua creata*<sup>13</sup> y (esa personalidad de Jesucristo) ¿no está prefigurada en la expresión de San Ireneo: *Filius Dei factus est filius hominis*?

Si esta expresión choca en un principio, es porque el misterio de la encarnación excluye absolutamente de la humanidad asumida una personalidad que le sea propia. ¡Pero no se trata de eso! No hay en Cristo otra Persona más que el Verbo, pero esta Persona, subsistiendo en el tiempo en una naturaleza humana, ha llegado a ser una «persona humana», sin cesar de ser lo que ella es desde la eternidad: una de las tres Personas divinas: «El Verbo ha llegado a ser lo que no era, sin dejar de ser lo que era».

Esta expresión, perfectamente legítima, del misterio de la encarnación, permite refutar la objeción fundamental que levanta la negación en Cristo de una persona humana, distinta del Verbo: ¿cómo sería Jesús un hombre verdadero, si hubiera sido privado de lo que constituye el valor más estimable de un hombre, la personalidad? No se trata de ningún modo de decir que el hombre Jesús estaba desprovisto de «personalidad humana», lo que exige de manera clarísima el retrato tan vivo que nos han dejado de él los Evangelios, sino que la persona en la que se manifiesta esta resplandeciente «personalidad humana» es el Verbo.

La composición de la Persona del Verbo es finalmente la de dos personalidades, «personalidad humana» y personalidad divina, que son realmente dos, aunque su composición no afecte realmente al Verbo, como ha sido dicho.

### 3. LA KENOSIS DEL VERBO EN JESUCRISTO

Así, confesar que Jesucristo es el Hijo de Dios, significa que lo que cree la Iglesia, lo que nosotros creemos con ella, en ella, es que el Hijo eterno de Dios ha llegado a ser un hombre, una «persona humana», sin dejar de ser la segunda Persona de la Santísima Trinidad, y que eso, evidentemente, no añade nada a su dignidad infinita. ¿Cómo no pensar, al contrario, que eso disminuye su dignidad,

13. *De Incarnatione*, tr III, q. 3,5; Col. t. 26, p. 203.

anonadándole hasta el rango de la criatura? «Misterio de condescendencia», gustaban decir los Padres de la Iglesia; «se ha anonadado», «vaciado de sí mismo», dice San Pablo. Pero, ¿cómo comprender este anonadamiento sin ver allí la renuncia a su divinidad, y, por consiguiente, la abolición del misterio de la encarnación? Porque Jesús no sería el Hijo de Dios si el Verbo, para encarnarse, hubiera tenido que renunciar a su dignidad de Hijo. Es el misterio de la kénosis, que es imposible no abordar aquí, por muy brevemente que ello sea.

a) *El anonadamiento del Verbo en la encarnación*

De cualquier manera que deba entenderse el famoso texto de Fil 2, 5-12; ya sea que se distingan allí dos fases, la primera consistente en la encarnación misma, en la que Cristo (es decir, Aquel que es Cristo, el Verbo eterno) «subsistiendo en la forma de Dios», «se ha anonadado, tomando la forma de esclavo, haciéndose semejante a los hombres»; la segunda, la fase de la vida humana y de la muerte del Verbo encarnado en la que Cristo «se anonadó haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz»; o bien que consideremos las humillaciones del Calvario como el anonadamiento de que habla San Pablo, es innegable que es del Verbo eterno del que se trata, subsistente en forma de Dios, y que es primeramente al encarnarse, como él se ha humillado, incluso si San Pablo no pensó en distinguir expresamente este anonadamiento primordial de aquellos otros que le siguieron y en razón de los cuales él se hizo hombre.

Este anonadamiento primordial es absolutamente real, porque Jesucristo es realmente el Hijo de Dios, es decir que el Hijo de Dios es realmente este hombre, Jesucristo. Por este hecho, él se ha encerrado realmente en los límites de la humanidad, y primeramente en la situación de sumisión al Padre en la que todo hombre se encuentra, por el hecho de la creación; y sin embargo, él mismo, el Verbo, no ha sido creado. Sometido al Padre en razón de la soberanía de Dios sobre todo el universo, soberanía que es común a las tres Personas, es a Sí mismo, al mismo tiempo, a quien está sometido.

Parece que la idea del Verbo hecho una «persona humana» por la encarnación (y después, en cuanto «persona humana», humillado y finalmente privado incluso de la vida humana que había asumido) es susceptible de explicar esta noción extraña y difícil de kénosis. Porque si ser un hombre, es un anonadamiento, evidentemente eso

no lo es para la naturaleza humana en tanto que ella misma: lo es para la Persona del Verbo que se ha humillado revistiéndose de una «personalidad humana», que es un hombre, que primero ha sido un niño en el seno de María, un niño amamantado, llevado, enseñado por ella: lo que escandalizaba tanto a Nestorio.

Pero este anonadamiento, si es realmente atribuido al Verbo, en razón de la naturaleza humana que le pertenece tan realmente, que esa naturaleza no es real más que por esta pertenencia, no podría afectarle realmente como Verbo: Dios, la Persona divina, es el Acto puro; y no es susceptible de humillación. Y esto nos introduce en un problema tan difícil, aunque imposible de eludir: la inmutabilidad del Verbo en la encarnación.

#### b) *La inmutabilidad del Verbo y el devenir de Cristo*

El misterio de la encarnación nos coloca de una manera particularmente incómoda frente a un problema tan difícil, que no cesa de resurgir: las relaciones de Dios con la criatura. La criatura comienza a existir, cambia, cesa de existir... es, si se trata del hombre, «histórica»; Dios, en cambio, no cambia, es eterno. Pero como El tiene ciertamente relaciones con la criatura, dado que El la crea y la conduce hacia El, ¿cómo es compatible esta inmutabilidad divina con las modificaciones de la relación de Dios con las criaturas según las fases de su existencia (la de las criaturas) que es cambiante y sucesiva?

En el caso de la encarnación, el problema llega al máximo de su dificultad: porque por ella Dios ha entrado en la historia, se ha hecho histórico. Mantener hasta en la encarnación su inmutabilidad, ¿no es a fin de cuentas, tacharla de irrealidad? Pero sacrificar su inmutabilidad (negarla) ¿no es otro modo de suprimir la encarnación? Porque si el Verbo al encarnarse dejó de ser inmutable, ¡dejó por lo mismo de ser Dios!

La solución clásica de esta aporía se contiene en este breve aserto de Santo Tomás: *tota mutatio se tenet ex parte creaturae*: es la criatura la que cambia, la que, por este hecho, tiene una nueva relación, y real, con Dios; se dice que Dios cambia por este hecho en relación con la criatura, pero este cambio no es real en El, esta relación que nosotros le atribuimos con la criatura no es más que una relación de razón.

Esta solución que aquí damos, aplicada al misterio de la encar-

nación, es preciso reconocerlo, parece a primera vista desconcertante: la relación del Verbo con la naturaleza humana asumida es una relación de razón; son también relaciones de razón todas las relaciones del Verbo en lo que respecta a las acciones y pasiones de las que esta naturaleza ha sido principio y sujeto. Esto es desconcertante, sin duda, pero ¿cómo podría concebirse que el instante de la encarnación ha introducido una división en la eternidad inmutable? ¿Cómo si fuera preciso introducir en Dios mismo un *antes* y un *después* a la encarnación, un *antes* y un *después* de la muerte, la resurrección y la exaltación? Nos veríamos entonces inevitablemente forzados a atribuir todo el ser humano de Cristo, todo lo que él ha hecho y padecido en la carne a otro que no sea el Verbo, lo que es la negación de la encarnación.

Sin embargo, hoy se protesta contra este rigor del razonamiento, al que se acusa de contrariar en nombre de la lógica el designio de amor que se manifiesta por y en la encarnación. Dios que es todopoderoso, ¿no puede, si El quiere, someterse a la mutabilidad y al sufrimiento? El es infinitamente libre: ¿no es, pues, libre de escoger la mutabilidad y el sufrimiento? Esto equivaldría a decir: Dios, en su omnipotencia y en su libertad infinita, podría cesar de ser Dios y dejar de serlo efectivamente. Pero entonces, ¿no es El quien se encarna y se convierte en su propio proyecto de amor? Dios es Dios desde toda la eternidad y por toda la eternidad: esto no es un límite a su omnipotencia y a su infinita libertad, sino la condición de su poder y de su libertad.

Volvamos, pues, a la solución clásica y esforcémonos por comprenderla en su profundidad. En una relación, el término forma parte de la relación, de manera que si ésta es real, el término es también real. Ahora bien, nos resulta imposible concebir una relación de un sujeto a un término sin completarla por una relación de este término a este sujeto: el sujeto y el término de una relación son correlativos.

Sin embargo, sucede a veces que la relación es real en un sentido y no real en el otro. Esto ya lo había visto Aristóteles: el hecho de que yo conozca el movimiento de los astros, por ejemplo, me sitúa en una relación real con ellos, pero no se da sin embargo una relación real de ellos conmigo. Con mucha más razón, diríamos nosotros, la trascendencia de Dios excluye que El esté en relación real respecto a nosotros, pues esa trascendencia le coloca infinitamente por encima y, por lo mismo, fuera (con la exterioridad metafísica que es la alteridad) de todo el universo creado: El es el absolutamente Otro.

En este caso, sin embargo, no puedo soslayar completamente una correlación al considerar la relación de la criatura con Dios, algo que es absolutamente real, puesto que ella es la condición de la misma realidad de la criatura. Estoy, pues, abocado a construir una relación de Dios con la criatura para completar la relación de la criatura con Dios.

Esta relación de Dios a la criatura no existe más que en mi mente, y sin embargo las atribuciones que ella permite hacer a Dios son reales: así, Dios es realmente creador, aunque su relación con la criatura, por el hecho de la creación, sea una construcción de mi mente; porque es absolutamente real que (Dios Creador) es el término de la relación de la criatura con El, y es lo que hace real la atribución que le hacemos de su cualidad de creador.

A la luz de este ejemplo, podemos quizás comprender un poco cómo y por qué la inmutabilidad absoluta del Verbo no anula de ninguna manera su realidad en la encarnación y en todo el devenir de Jesucristo. En virtud de la relación del Verbo con la humanidad asumida, Jesucristo es muy realmente el Verbo, y el Verbo, término infinitamente real de esta relación de la humanidad con él; (el Verbo) es realmente el hombre Jesús, inserto por tanto en la historia, en las acciones y pasiones de este hombre que él es, que nació, creció, sufrió, resucitó, aunque no estuvo afectado en sí mismo por las vicisitudes de la historia.

Es cierto que todo esto permanece para nosotros como un profundo misterio. Es el misterio mismo de la encarnación. El mismo Dios y Hombre, inmutable en cuanto Dios, mutable y sometido al sufrimiento en su humanidad; Soberano Señor del universo con el Padre y el Espíritu Santo en cuanto Dios, y al mismo tiempo sometido a su Padre como el más obediente de los hombres, en cuanto hombre. Querer reducir este misterio a las rasas y estrechas categorías en las que se encierran las realidades creadas que entran, directa o indirectamente, en el campo de nuestra experiencia, es impedirnos poder captar su inteligibilidad. Colocarlos al nivel de la realidad divina, que está más allá de todas las categorías, aunque no nos es del todo imposible alcanzarlo por medio de nuestras categorías, sobrepasándolas, es hacer posible una cierta inteligencia del misterio —por muy mezclada con sombras que esa comprensión se dé—, de este misterio fundamental de nuestra fe: *Jesucristo es el Hijo de Dios.*