

¿Una hipóstasis en tres naturalezas? El lugar del cosmos en la persona de Cristo

A hypostasis in three natures? The place of the cosmos in the person of Christ

[Artículo de investigación]

Vicente Valenzuela Osorio¹

Recibido: 15/08/2023
Aceptado: 10/11/2023

Citar como:

Valenzuela Osorio, V. (2024). ¿Una hipóstasis en tres naturalezas? El lugar del cosmos en la persona de Cristo. *Revista Albertus Magnus*, 15(1), 31-57. <https://doi.org/10.15332/25005413.10422>



Resumen

La urgencia del cuidado del planeta y las visiones científicas del mundo han puesto de relieve al cosmos como una alteridad auténtica que no se deja reducir a la mediación del ser humano o al hombre como “microcosmos”. A partir de una interpretación cristológica basada en la definición de Calcedonia, se ha popularizado una lectura de la vinculación del cosmos con Cristo por medio de la naturaleza humana, el microcosmos. Por su parte, una tradición teológica, representada por Teilhard de Chardin y Raimon Panikkar, ha dado pasos fundamentales para superar tal esquema interpretativo. Se ha reconocido que, al asociar el cosmos creado solamente a la mediación humana, se corre el riesgo de convertir el cosmos en un instrumento de uso y dominación. Entonces, se hace urgente reconocer la autonomía y alteridad del cosmos y unirlo con lo divino y con lo humano en Cristo, procediendo en fidelidad al espíritu de Calcedonia.

Palabras claves: hipóstasis, naturaleza-*physis*, cosmos, Concilio de Calcedonia, Cristo.

¹ Universitaria Uniagustiniana, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: dominevico21@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5022-1889>; CvLac: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000015143

Abstract

The urgency of caring for the planet and scientific visions of the world have highlighted the cosmos as an authentic otherness that cannot be reduced to the mediation of human beings or man as a “microcosm”. From a Christological interpretation based on the definition of Chalcedon, a reading of the link of the cosmos with Christ through human nature, the microcosm, has been popularized. For its part, a theological tradition, in Teilhard de Chardin and Raimon Panikkar, has taken fundamental steps to overcome such an interpretative scheme. It has been recognized that by associating the created cosmos solely with human mediation, there is a risk of turning the cosmos into an instrument of use and domination. It is therefore urgent to recognize the autonomy and otherness of the cosmos and to unite it with the divine and with the human in Christ, proceeding in fidelity to the spirit of Chalcedon.

Key-words: hypostasis, nature-*physis*, cosmos, Council of Chalcedon, Christ.

Introducción

La definición cristológica de Calcedonia buscó responder a los principales debates teológicos de la época (alejandrinos y antioquenos) y hacerlo en fidelidad al desarrollo anterior de las fórmulas de fe, principalmente frente al credo de Nicea y a la prohibición de Éfeso de agregar nuevos artículos al credo. La época está marcada por la preocupación trinitaria, cristológica y antropológica. Esto explica por qué la definición conciliar buscaba responder al ser de Cristo en relación con su pertenencia divina (“consustancial al Padre”, *homooúision tō patri*) y con su pertenencia humana (“consustancial con nosotros según la humanidad”, *homooúision hēmīn tōn autōn katà tēn anthrōpōtēta*) (Denzinger y Hünermann, 1999, p. 162, n. 301); es decir, en un doble horizonte: la pregunta por lo divino y por lo humano, pero sin perder la unidad (“*un solo y mismo Cristo*”, *hēna kai tōn autōn Khrīstōn*) (Denzinger y Hünermann, 1999, p. 163, n. 302). La definición se movía en una preocupación por poner en diálogo a Dios con el hombre, aunque no con una preocupación explícitamente cosmológica. Para ello, acuñó la famosa fórmula de inspiración agustino-cirilo-leoniana²:

² Con esta aglutinación de nombres se quiere dar a entender que a la fórmula se le pueden proponer tres antecedentes fundamentales: una expresión de San Agustín asumida por el *Tomus ad Flavianum* de San León Magno, el mismo *Tomus* aludido y la controversia alejandrina de los seguidores de San Cirilo. En cuanto a los antioquenos, ellos se identificaron rápidamente con la formulación de San León (González de Cardedal, 2001, pp. 266 y 270). El mismo Concilio admite estas fuentes en su definición (Denzinger y Hünermann, 1999, p. 162, n. 300).

un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en [*en*] dos naturalezas [*dúo physesin*], sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión [*hénōsin*], sino que quedan a salvo las propiedades [*idiótētos*] de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona [*prósōpon*] y en una sola hipóstasis [*hypóstasin*], no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo³. (Denzinger y Hünermann, 1999, p. 163, n. 302)

Ahora bien, el Concilio buscaba superar una visión dualista que separaba la naturaleza divina de la humana (reacción contra Nestorio) y una visión monofisita que concedía lugar solamente a la naturaleza divina (reacción contra Eutiques)⁴ (González de Cardenal, 2001, p. 266). Sin embargo, no muestra una preocupación explícita por el asunto cosmológico, ya que la visión religiosa del mundo de la época, por herencia de la cosmología del antiguo Egipto y de Grecia presocrática, sobreentendía que el hombre era un microcosmos que reunía en sí al macrocosmos⁵ (Beuchot, 1984). Pues bien, la discusión de la época calcedoniana se centraba en la relación entre Dios y el hombre en Cristo, y el lenguaje de esta discusión condicionaba la formulación⁶. En cuanto al cosmos, este ya estaría representado en la naturaleza humana en tanto que el hombre era microcosmos, centro y mediador del cosmos. Al menos, esa sería una forma de entender la relación entre hombre, cosmos y Cristo en la recepción de Calcedonia en la figura de San Máximo el Confesor (Alonso-Schökel, 1994).

Para dicho pensador bizantino, el hombre es mediador entre el cosmos creado y Dios en los siguientes sentidos: a) como microcosmos; b) como criatura excelsa en la escala de los seres creados; c) por el rol de la mente y del alma; d) por la virtud, específicamente por la capacidad de amar y conducir toda diversidad hacia la unidad; y e) en cuanto a que su naturaleza está unida a la naturaleza divina en la hipóstasis íntima de Cristo (por lo cual la hipóstasis de Cristo deviene en el protohombre, y en esta unión se resuelve la vinculación cósmica: *physis* o naturaleza tendría dos sentidos distintos relativos a Dios en su eternidad y al

³ Los agregados en transliteración griega corresponden al texto paralelo en griego.

⁴ Lo afirma el propio documento conciliar (Denzinger y Hünermann, 1999, p. 162, n. 300).

⁵ Para que sea posible concebir al hombre como microcosmos sería necesario conducir la comprensión de su realidad a la metafísica y a la mediación del concepto universal. Asunto por el cual el hombre es concebido como persona (relacional), icónica (imagen y semejanza), y quien reúne al cosmos en su ser espiritual, no tanto en su materialidad. Con relación a lo anterior hay que advertir que se trata de una comprensión que exige la analogización de la realidad y el esquema de participación del ser.

⁶ "El Concilio nos obliga a hablar no un lenguaje abstracto de dualidad sobre Dios y sobre el hombre (humanidad-divinidad) sino un lenguaje concreto de unidad" (González de Cardenal, 2001, p. 269); por su parte, K. Rahner (1984, pp. 167-168) ha señalado, en el contexto trinitario, los condicionantes que ejerce el lenguaje sobre las formulaciones dogmáticas.

hombre en su finitud). De esta forma, el enunciado calcedoniano quedó amarrado a una visión de mundo en la que todavía eran valores centrales: a) la armonía y el orden; b) un orden jerárquico que posiciona al hombre en la cúspide y centralidad de los seres corpóreos; c) el consiguiente antropocentrismo; d) los binarismos tales como creado-increado, cielo-tierra, invisible-visible, espiritual-material, inteligible-sensible, hombre-mujer, que se sintetizan en la unidad y fuerza espiritual del amor; y e) una cristología en la cual el concepto bíblico de *Sarx* (para tratar de la encarnación) traduce efectivamente hombre (Sonea, 2004, p. 178-179 y 181; Argárate, 1996; Beltrán, 2015).

Siguiendo esa visión antigua del mundo, algunos autores del siglo XX continúan proponiendo que lo cósmico-creatural queda vinculado, en la definición cristológica, a la afirmación de la naturaleza humana. Así, por ejemplo, Olegario González de Cardedal, hablando del significado posterior del Concilio, dirá que “la significación más profunda de Calcedonia es que ha afirmado implícitamente que la acción de Dios en el mundo integra la causalidad de este y la lleva a su perfección: la humanidad de Cristo es plena y perfecta porque es la humanidad de Dios” (González de Cardenal, 2001, p. 268). En esa cita, se alude a una integración de la *causalidad* del mundo en el misterio de Dios mediante la “humanidad de Cristo”. Otro caso similar es el de Dietrich Wiederkkehr, quien afirma una relación por analogía entre la creación en general y lo creatural en la humanidad del Hijo. El nombre de esa analogía es, en su cristología, estrictamente la filiación del ser creatural al ser divino por la humanidad del Hijo. Al introducir el término “filiación”, el autor busca darle lugar a la perspectiva histórica y superar el conceptualismo rígido que supuso hablar de naturalezas (Wiederkkehr, 1971, pp. 579-581). No sale tampoco de este esquema Leonardo Boff, quien, siguiendo las tesis del Cristo cósmico de Teilhard de Chardin (Cosmos como elemento y como dimensión de Cristo) y los postulados de Raimon Panikkar (aunque sin citarlo como lo mereciera), y en el contexto de una ecoteología de la liberación, no logra desligar lo cósmico de una lectura antropológica, ya que, para hacer coincidir la cosmogénesis con el enunciado de Calcedonia, propondrá que es por medio de la naturaleza humana, que en su materialidad, conecta lo divino incluso con el origen de la materia y la energía cósmica⁷. Por su parte, el

⁷ Hablando de Calcedonia dirá: “Calcedonia (450) reafirma dogmáticamente que Jesús en su humanidad es consubstancial con nosotros, en el cuerpo y en el alma. Esto significa, dentro de nuestra cosmología, que Jesús es un producto de la gran explosión e inflación iniciales, que sus raíces se hallan en la Vía Láctea, su cuna es el sistema solar y su casa el planeta Tierra. Esta realidad nos hace comprender de una manera muy concreta la afirmación tradicional en la teología según la cual «incarnatio est elevatio totius universo ad divinam personam» [Congar]”

pensamiento panikkariano va abriendo nuevas posibilidades⁸. Pues bien, estos autores sirven de ejemplos para mostrar de qué manera el asunto cósmico se ha ido perfilando poco a poco como alteridad en la cristología; pero se requiere precisar más su lugar frente al misterio de Cristo. Es pertinente dar un paso más allá de la idea de que la humanidad es la mediación que permite la vinculación del cosmos como creación con la naturaleza divina en la unión hipostática y hacerlo según los criterios del Concilio de Calcedonia.

Problema

El inconveniente es que, al supeditar el cosmos a lo humano (por ejemplo, en la condición creatural del humano, en su mente, su libertad, su ser espiritual...), se corre el riesgo de hacer del cosmos, como creación, un apéndice de lo humano, de degradar ese cosmos a escalones inferiores y de restarle su condición de otro auténtico frente al otro Dios y al otro humano (asunto ya denunciado por R. Panikkar). Conservar esa supeditación reforzaría maneras acríicas de exégesis (como, por ejemplo, en Gn. (1:28), donde la creación estaría sometida a la voluntad e inteligencia humanas y, por tanto, correría el riesgo de fomentar un uso instrumentalizado de la creación). Afortunadamente, el magisterio eclesial ya ha advertido este riesgo y ha llamado a otro tipo de exégesis que supere el modelo de instrumentalización y dominación de la creación y que se oriente a hablar más en términos de administración y cuidado⁹.

Además, las visiones científicas del mundo contemporáneo y algunos avances teológicos permiten reconsiderar el asunto tratado en el presente escrito: el lugar del cosmos en relación con la hipóstasis de Cristo, en una interpretación del espíritu de Calcedonia. Hacerlo implica reconocer la importancia que tuvo la visión antigua del mundo para las formulaciones dogmáticas de la cristología y para la teología misma; pero también abrir las puertas a nuevas visiones que llegan desafiantes y cargadas de pertinencia para el pensamiento teológico. En cuanto al reconocimiento de Calcedonia, se requiere proceder en ese mismo espíritu de unidad y desde las posibilidades que la formulación cristológica calcedonense permita (*sin división, sin separación, sin confusión*). Será también oportuno conservar el concepto de creación y sus múltiples posibilidades de

(Boff, 2011, pp. 227-228). Sobre la cosmogénesis y Calcedonia se puede revisar a David (2017, p. 105).

⁸ El Cristo cosmoteándrico sigue teniendo como centro del "mandala cósmico" la relación teándrica; sin embargo, ya se expresa la triple polaridad en un Cristo cosmoteándrico (Pérez, pp. 410, 415, 430-435 y 445).

⁹ Así, por ejemplo, la Encíclica del Papa Francisco "Laudato Si", n. 68-69.

realización; y, respecto a las emergentes visiones de mundo, para una posterior articulación, se requiere abrirles un lugar en la comprensión dogmática. Un lugar que permita reivindicar valores contemporáneos del cosmos, tales como diferencia, diversidad, alteridad, autonomía, inagotabilidad, pluralidad de agencialidades, creatividad, imposibilidad de reduccionismo metodológico, imposibilidad de reduccionismo analógico e imposibilidad de absoluta matematización del cosmos. En suma, el cosmos como apertura y relacionalidad irreductibles; capaz de voces propias y de consistencia-concreción propia en su relacionalidad o apertura (calificativos cercanos a las definiciones de persona y de hipóstasis).

Por parte de la cosecha teológica y el camino que va abriendo frente a la temática propuesta, se tiene como punto de arranque: a) la categoría “Cristo cósmico” desarrollada por Teilhard de Chardin, siguiendo la teología de San Pablo y la teoría científica de la evolución; aunque allí el cosmos como creación ya empieza a adquirir centralidad, aún sigue dependiendo en su curso hacia la plenitud de la aparición del ser humano y de su actividad responsable (el cosmos como “cierta” tercera *physis*); b) la triple polaridad cosmoteándrica de R. Panikkar, donde postula que cada uno de los polos es un auténtico otro en una relación de comunión con Cristo, otro diverso (por lo que la naturaleza tendría diversos sentidos según se aplique a Dios, al hombre o al cosmos). Por su parte, Victorino Pérez recuerda que, para Panikkar, era preferible hablar de “Cristo cosmoteándrico” más que del “Cristo cósmico” de Teilhard de Chardin¹⁰ (Pérez, 2008, pp. 430-435). Sin embargo, pareciera que Panikkar seguiría insistiendo en una “naturaleza teándrica” de Cristo que lo convierte en “el centro de todo”, en el “centro del mandala cósmico” (Pérez, 2008). No obstante, esta insistencia en lo teándrico de Cristo podría quedar matizada en uno de los sutras de Panikkar citado por Victorino Pérez: “La cristofanía es el símbolo del *mysterium coniunctionis* de la realidad divina, humana y cósmica” (Pérez, 2008, p. 430), lo que daría pie a abrir de nuevo la discusión de la posible tercera *physis* pensada en su autonomía y alteridad como una polaridad del misterio de Cristo (esto requeriría dar el paso de una cristología a una cristofanía); y c) en los esfuerzos de la ecoteología por liberarse del antropocentrismo (Boff, 2011, pp. 93-95). Estos ejemplos son importantes como anticipación; pero aún se requiere tematizar el lugar del cosmos como auténtica alteridad (como *physis*) en las polaridades Dios-hombre.

¹⁰ Pérez (2008) desarrolla la noción de Cristo cósmico (p. 430-435), la triple polaridad (p. 430) y del hablar preferencial del Cristo cosmoteándrico (p. 435).

Pregunta

Lo que aquí se está tratando es la manera en que el cosmos, como creación y como otro auténtico de la relación entre Dios y el hombre, se relaciona con la hipóstasis de Cristo. En este sentido, cabe la pregunta: ¿cómo comprender al cosmos en cuanto a creación y en cuanto a otro de la relación entre Dios y el hombre, con la persona (*hypóstasis*) de Cristo, teniendo como eje referencial la definición y fórmula cristológica de Calcedonia y, bajo la emergencia de un paradigma contemporáneo de cuidado de la vida, cuidado del cosmos, autonomía, pluralidad de agencialidades e irreductibilidad?

Hipótesis

Dado que la definición de Calcedonia habla de naturalezas diversas y unidas (*physesin*), y no de condición creatural ni de ser creatural, el cerco lingüístico del Concilio sigue estando sujeto a una discusión precedente que giraba en torno a cuatro situaciones: la encarnación del *Logos* (*Logos-Sarx* en Alejandría); la enantroposis (*enanthrōpēsín*) del *Logos* (*Logos-Antropos* en Antioquía) (Perrone, 1993, p. 72); la combinación de ambos términos en el credo de Nicea (“y se encarnó, se hizo hombre”, *kai sarkōthénta, enanthrōpēsata*) (Denzinger y Hünermann, 1999, p. 92, n. 125); y la prohibición de Éfeso de agregar nuevos contenidos al credo de Nicea¹¹. Este marco lingüístico operó en la formulación de *un mismo Cristo en dos naturalezas (physesin) y dos physis-naturalezas concurriendo en una sola hipóstasis*, en donde cada *physis* tiene un sentido diverso (divinidad eterna; humanidad finita), así:

se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres. (Denzinger y Hünermann, 1999, p. 162, n. 302)

¹¹ Sobre los precedentes González de Cardedal (2001, p. 260-261). Acerca de la prohibición de Éfeso: Denzinger y Hünermann (1999, p. 93, n. 126); acerca del reconocimiento de Calcedonia de que los padres conciliares no han cambiado la confesión de fe de la Iglesia Denzinger y Hünermann (1999, p. 162, n. 300).

Pero, considerando que Calcedonia no contemplaba temáticamente la dimensión cosmológica de la persona de Cristo, pues no formaba parte del contexto de su problemática (que era el problema de Dios y el hombre), y que reducir la persona de Cristo a una expresión enmarcada en una dualidad de relaciones (Dios y hombre) tiene el peligro de poner al cosmos en dependencia del hombre y de no reconocerle su alteridad y diferencia, se puede afirmar que no se falta a la fidelidad del Concilio ni de la Tradición al traer a colación el cosmos como una tercera naturaleza (*physis*) de la hipóstasis de Cristo (ya que, en el contexto de Calcedonia, *physis*-naturaleza significa verdadera propiedad relacional en una diversidad de sentidos: para lo divino eterno y para lo humano en su finitud; esta diversidad del lenguaje abre el sentido del dogma).

Lo anterior conlleva una interpretación del dogma en evolución en el siguiente sentido: a) Calcedonia trató la inseparabilidad y la no confusión (paradigma de unión) de la naturaleza humana y la naturaleza divina; b) el conflicto posterior a Calcedonia de la voluntad humana y la voluntad divina permitió a autores como Máximo el Confesor desarrollar una visión creatural del cosmos (la creación sigue siendo una pieza clave, aunque requerirá llevarla a otra comprensión), acorde a la definición cristológica de Calcedonia y a una visión antigua del mundo en la que el ser humano era concebido como centro y cúspide del cosmos, y por ello el lugar perfecto para la unión con la divinidad (la divinidad eterna asumía el cosmos creado mediante la naturaleza humana creada); c) estas ideas se fueron desarrollando en la teología posterior, pero los desafíos de las visiones científicas del mundo han obligado a la teología contemporánea a cambiar el paradigma de la antigua visión del mundo y a profundizar en lo cósmico de Cristo; d) ese antiguo paradigma cosmológico, en el que el cosmos es visto como un ordenado y jerárquico conjunto de estratos inferiores al ser humano, o como carente de agencialidad y derecho, o como lo macro vertido en lo micro (analogizaciones), ya no se sostiene del todo en relación con los paradigmas cosmológicos y desafíos éticos emergentes en el siglo XXI; y e) lo que conlleva a repensar el lugar del cosmos y, en el caso de la cristología y del dogma, repensarlo en un marco lingüístico en el que sea posible su lugar: la unión hipostática en la que la pluralidad de *physis* (en Calcedonia, bajo el símbolo binario en el marco de la unión) sea posible “sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación” (Denzinger y Hünermann, 1999, p. 162, n. 302).

Metodología

Para abordar el asunto, se proponen cuatro pasos y un punto de asuntos pendientes: a) rescatar el espíritu de Calcedonia a fin de obtener un horizonte que

permita avanzar en fidelidad a la fe cristológica; b) plantear la manera en que el cosmos, como otro de Dios y del humano, está contenido en la revelación; c) revisar los sentidos de creación y cómo ellos hablan de la alteridad y autonomía del cosmos; d) presentar un esquema para hablar de la naturaleza cósmica de la *hipóstasis* de Cristo en la triple polaridad cosmoteándrica que rescate la alteridad relacional de cada uno de los polos; y e) algunos asuntos pendientes.

Calcedonia: rescatar la unidad en la diferencia

Si bien es cierto que el lenguaje de Calcedonia no tematiza el asunto del cosmos creado y se centra en la relación entre Dios y el hombre en el caso de Cristo, eso no impide que se cierre el campo a una tematización de lo cósmico como una tercera *physis* de la hipóstasis de Cristo. Lo importante es conservar el lenguaje concreto de la unidad en la diferencia. En este sentido, Calcedonia no es una cristología final, ni es la síntesis de toda la posible cristología (González de Cardedal, 2001, p. 271); pero sí es un marco referencial, “una orientación de naturaleza disciplinar reguladora a la vez que expositivo-dogmática. Ella es para la cristología lo que son los planos para comprender un edificio o un mapa para recorrer un país” (González de Cardedal, 2001, p. 272). Las definiciones conciliares no eximen a la teología de la exégesis ni de la hermenéutica. Como todo lenguaje, tiene grandes alcances y también límites¹² (González de Cardedal, 2001, p. 273).

Las anteriores claves procedimentales son oportunas para plantear que la tematización de la definición calcedoniana no es un impedimento para que la teología quiera volver a comprender la historicidad del dogma y permanecer fiel a la fe eclesial en el eventual caso de hacer patente un lenguaje complementario. En primer lugar, es importante señalar que el Concilio, ante la crisis alejandrina y antioquena, concede a los seguidores egipcios de San Cirilo la oportunidad de poner de relieve la mismidad del Hijo, con el Verbo, con Cristo y con Jesús. Se trata de “un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo [...] un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito [...] uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo” (Denzinger y Hünermann, 1999, pp. 162-163, n. 301-302.). Además, concede a los antioquenos la posibilidad de diferenciar esa mismidad cuando habla de “diferencia de naturalezas” y de salvaguardar “las propiedades de cada una de las naturalezas” (Denzinger y Hünermann, 1999, p. 162, n. 302). Así, buscaba expresar la comunión de las iglesias partiendo de la necesidad de un

¹² El lenguaje dogmático no es una nueva revelación Jiménez-Rodríguez (2015, p. 345) y el lenguaje del dogma no está canonizado ni agota la riqueza de la revelación (p. 346 y 445).

marco de referencia que permitiera la convivencia de dos inquietudes: la unidad y la diferencia. La unidad auténtica es puesta en cuestión por Apolinar al negar la posibilidad del espíritu humano en Cristo y afirmar que el *Logos* había tomado el lugar de ese espíritu; la insistencia en la diferencia es propuesta por la reacción de Nestorio a una posible confusión de lo divino y lo humano, lo que derivó en una separación entre naturalezas sin una comunicación real¹³ (Sesboüé, 2004a, pp. 282 y 294).

El Concilio buscó un lenguaje que permitiera solventar esas dificultades. Por esa razón, se puede entender que su definición es relevante para la cristología. Ahora bien, eso no impide que el ejercicio de la teología encuentre pertinente poner de relieve otros aspectos no explicitados en Calcedonia. Por ejemplo, el tema del cosmos creado y su integración con la hipóstasis Cristo. La relevancia de la definición calcedoniense radica en que brinda un marco para pensar la unidad y la diferencia y, de esa manera, evitar la fragmentación de la persona de Cristo. Si no habla del cosmos, ello no puede ser impedimento para hacer un reconocimiento de él, siempre y cuando se mantenga el espíritu de lo relevante en la definición: la unidad y la no fragmentación, aunque sí la diferencia. Al respecto, en el Concilio, una preposición representó un completo riesgo para seguir manteniendo lo pretendido. Se trataba de la preposición “en”, bajo la expresión “en dos naturalezas” (*en dúo physesin*).

Para reconocer este asunto, cabe traer a colación la reacción egipcia, palestina y capadocia después del Concilio. Se negaban a aceptar Calcedonia porque sentían que se había avalado la fe de Nestorio y rechazado los anatemas de san Cirilo (Labriolle, 1975c, pp. 283-286). Pidieron que se cambiara el “en” por la preposición “de” (*Ek dúo physeon*). En realidad, estas preposiciones ponían de relieve dificultades serias relativas a la unidad de la persona divina: a) la fórmula daba a entender que Cristo había sido vertido en dos naturalezas, y en ese caso la unión no se sostenía; b) que, en la expresión “sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis” (aunque ahí no está la preposición en el texto griego), pareciera decirse lo contrario: que las naturalezas se vierten en una persona y en una hipóstasis, haciendo de esa persona una tercera cosa. Esto parecía complejo a pesar de que el Concilio remarcaba que Cristo era “no partido o dividido en dos

¹³ Sobre la crítica a Apolinar (Sesboüé, 2004b, p. 282); acerca de Nestorio (p. 294).

personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito”¹⁴; y c) que Éfeso había escrito “de” (*Ek-ex*) cuando expresaba la unidad de las naturalezas: “y que las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, pero que de (*Ex*) ambas resulta un solo Cristo e Hijo” (Denzinger y Hünemann, 1999, p. 144, n. 250). Y así daba realce a la unidad.

El problema de las preposiciones “de” (Éfeso) cambiada por “en” (Calcedonia) representaba un delicado inconveniente de fidelidad a las formulaciones cristológicas. Ese tipo de lenguaje complicaba aún más la situación. Los egipcios tenían reparos frente al peligro de la fragmentación; por eso, sostenían que las naturalezas confluían en Cristo y así se mostraban fieles a san Cirilo y a Éfeso. Por su parte, la definición de Calcedonia quería evitar ese mismo asunto introduciendo el “en” para no dar a entender que Cristo era algo distinto de las dos naturalezas, ya fuera como causa de ellas o como efecto. Entre estas sutilezas del lenguaje, se fue agrandando el problema posterior a Calcedonia que derivó en el *Henotikon*, acta que buscaba derogar a Calcedonia (Sesboüé, 2004a, pp. 311-324).

El asunto seguía girando en torno a la unidad y la diferencia. Este tema se convertía en la discusión del Concilio, pero también en el marco de la cristología. Lo que se imponía como criterio a salvaguardar en el caso de Cristo era la no fragmentación de una realidad que se tematizaba como unidad en la diferencia. En cuanto a esto, en la época estaban en boga dos tipos de cristologías que partían de interpretaciones bíblicas distintas y que afectaban la comprensión del misterio de Cristo (*Logos-sarx* y *Logos-antrōpos*) (González de Cardedal, 2006, p. 934-942). Posiblemente allí se encuentren pistas de una revelación latente del cosmos, como se verá enseguida.

La revelación latente de la naturaleza cósmica de Cristo

Tanto los padres antioquenos como también los alejandrinos eran receptores de dos acentuaciones cristológicas que se nutrían de dos maneras de concebir a Cristo desde el Nuevo Testamento:

Unos narran su historia [de Cristo] con su procedencia de David, nacimiento de María y acción pública, culminando en la muerte y la resurrección que le acreditaron como Mesías e Hijo de Dios (evangelios, Hch, Rom, 3b-4). Otros,

¹⁴ Una síntesis del problema de estas preposiciones en: Zañartu (1998, pp. 167-169); sobre la cuestión de la convergencia de las naturalezas en una persona (1998, pp. 164-165). Después de Calcedonia, como fruto de su recepción, lo que se iba gestando era la virulenta discusión sobre la comunicación de los idiomas, asunto al que se dedicaría el Concilio de Constantinopla II (Sesboüé, 2004a, p. 327-330).

en cambio, ponen en primer plano el envío por el Padre, su preexistencia en forma de Dios, su acción creadora del mundo, su estancia en Dios, su encarnación (Rom. 1:3a, Jn., Pablo, Heb.). (González de Cardedal, 2006, p. 934-935)

Se trataba del asunto del canon del Nuevo Testamento, que repercutía en la vida eclesial y, por supuesto, en las comprensiones sobre Cristo. En un caso, se acentuaba la humanidad de Cristo (los antioquenos con el *Logos-antrōpos*); en el otro, la divinidad (los alejandrinos con el *Logos-sarx*)¹⁵ (González de Cardedal, 2006, p. 935). El primer grupo resalta “la historia concreta de Cristo, sus acciones, su libertad ejercida ante los demás, su entrega al Padre y su muerte con nosotros” (González de Cardedal, 2006, p. 935); el segundo grupo ve “a Cristo como Verbo hecho carne y pone el acento en el Verbo eterno con su influjo dinámico en nuestra existencia” (González de Cardedal, 2006, p. 935). Así pues, de acuerdo con cada énfasis, se preferían ciertos conjuntos de palabras sobre otros. Por ejemplo, entre los antioquenos, “hombre, el hombre Jesús [...] ‘hombre teóforo’, ‘hombre real’, ‘hombre señorial’ [...] ‘Hombre-Dios’” (González de Cardedal, 2006, p. 936); entre los alejandrinos, “el Logos, el Hijo, el Encarnado, el Eterno, Dios haciéndose hombre, uno de la Trinidad, Dios-hombre” (González de Cardedal, 2006, p. 936). En el primer caso, se ponía de relieve la libertad e inteligencia del hombre como garante de elevación y de salvación; en el otro, se adjetivaba la humanidad a la divinidad (González de Cardedal, 2006, p. 936-937).

Calcedonia habría actuado como un auténtico concilio garante de la concordia¹⁶, donde un tercer elemento habría sido decisivo: la autoridad de la tradición occidental en la figura del papa León (Labriolle, 1975b, p. 268). Él había retomado una expresión de san Agustín y la había condensado en su *Tomus ad Flavianus*¹⁷. Calcedonia aceptó el contenido del *Tomus*, el cual contenía una postura concordista, aunque no exenta de riesgos. Así, “establece un equilibrio entre las dos tendencias, alejandrina y antioquena” (González de Cardedal, 2001,

¹⁵ Esa caracterización *Logos-anthropos* y *Logos-sarx* fue propuesta por A. Grillmeier (González de Cardedal, 2006, pie de página 57). El tema reaparece en la discusión entre encarnación y ciencia en Gregersen (2015, p. 232-233) y Johnson (2015, p. 135).

¹⁶ Calcedonia como una cristología unificadora: González de Cardedal (2006, p. 272-273).

¹⁷ El problema cristológico dependería de un asunto gramatical. El texto de la famosa carta 137 de San Agustín que habría influido en Calcedonia «*Christus una persona in utraque natura*», habría estado “estimulado por la llamada «exégesis desde la persona», una forma de interpretación antigua, conocida ya en el mundo profano, que pregunta por el sujeto de una frase, de una aseveración o de una acción. Cristo es el sujeto único de todas las palabras y acciones tanto del hombre Jesús como del Hijo de Dios” (Drobner, 1999, p 448). Acerca del influjo de San Agustín en el *Tomus ad Flavianum*: González de Cardedal (2001, p. 938).

p. 938). De esa manera, el Concilio no solo buscaba preservar la unidad de Cristo, sino también la de la Iglesia y la del canon del Nuevo Testamento¹⁸.

Pues bien, a partir de esta revisión histórica de las tendencias cristológicas, lo que se puede percibir es que la clave de interpretación, ya sea en el caso del *Logos-antrōpos* o del *Logos-sarx*, es la relación Hombre-Dios o Dios-hombre, según sea la situación. De todas maneras, esa clave oscila entre un teocentrismo y un antropocentrismo, donde se le da más centralidad a uno que al otro dependiendo de la escuela. Esto supone un impedimento para insertar un cosmocentrismo como una tercera polaridad. Sin embargo, habría que ver si alguna de las dos lecturas cristológicas del Nuevo Testamento permitiría otra interpretación.

El asunto aquí se ha tornado exegético. Lo que subyace a la discusión entre las escuelas señaladas es un problema de lectura bíblica: mediante una clave antropocéntrica, en un caso, o una clave teocéntrica, en el otro. En lo que ambas líneas interpretativas (Antioquía y Alejandría) están de acuerdo es en que la palabra griega carne (*Sarx*) se refiere al ser humano completo (aunque el esquema *Logos-sarx* descentraliza lo humano y considera más explícitamente la acción soteriológica de Cristo en el mundo) (Johnson, 2015, p. 135; Gregersen, 2015, p. 228, 230-233). Pues bien, ya sea que una escuela realce más la humanidad como criterio de divinización (antioquenos) o la humanidad como instrumento de salvación (alejandrinos), en ambos casos se tiene como lugar común la referencia al ser humano, aunque en cada caso se resalte un aspecto u otro. Este punto es fundamental para introducir el asunto del cosmos como una polaridad auténtica en la lectura de Jn. 1:14; Rm. 1:3a y 4-5 (son algunos textos donde aparece la palabra *Sarx* y que fueron relevantes en la discusión cristológica, aunque aquí se le dará preponderancia a Jn. 1:14).

El argumento principal es que, en el ámbito bíblico, no puede separarse la palabra griega *Sarx* de la palabra hebrea *Basar*. Cortar su relación implicaría separar la antropología del Nuevo Testamento de su núcleo de lectura veterotestamentaria (Midrash)¹⁹. Hay continuidad, no ruptura. Esto se evidencia, por poner algunos ejemplos, en el caso de Jn. 1:14, del conjunto del Prólogo y del uso de ciertas

¹⁸ “La unidad de Cristo funda la unidad del canon y la unidad de la Iglesia” (González de Cardedal, 2001, p. 938).

¹⁹ El Nuevo Testamento tiene elementos que permiten afirmar que se constituyó a partir de lecturas midráshicas del A.T., eso también es válido para el Prólogo de Juan: Vergara (2013, p. 328, 332-334) y para el Evangelio de Juan: Vergara (2013, p. 334-339).

colecciones de pasajes del Antiguo Testamento a lo largo del Evangelio de Juan²⁰; lo mismo ocurriría con el caso específico de Pablo a los Romanos, también marcado por la forma midráshica²¹. De esta forma, el uso de *Sarx-Basar*, ya sea en un sentido negativo o positivo, está en continuidad, por lo cual se puede decir que sí significa la piel, los tejidos, la realidad humana, el hombre entero; pero también la debilidad de la realidad humana, su carácter terrenal, el ser polvo, el ser tierra (Baumgärtel, 1977, p. 183-184; Ramos, 2004, p. 289); y, sobre todo, el ser viviente. No solo como un ser humano viviente, sino como perteneciente al conjunto de los vivientes. Es más, y es lo que se quiere poner aquí de relieve, *basar* también indica todo ser viviente (*Kal Basar*), no solo el ser humano²². También, la sensibilidad, lo relacional (Valenzuela, 2019a, p. 45-46).

En la exégesis patrística también se rastrea la conexión entre *sarx* y *basar* cuando comentan Jn. 1:14, así como en las expresiones de Rm: “Según la carne” (Jesucristo “según la carne” Rm. 1:3b; y Abraham “según la carne” en Rm. 4:1)²³. En Juan, la carne debe ser entendida en el marco de la revelación del *Logos* al mundo (San Agustín); sucede en la fragilidad de la carne (San Atanasio); en Cristo, no por mutación, sino por transformación (San Cirilo de Alejandría); asume la naturaleza humana (Teodoro de Mopsuestia); en el dinamismo kenótico (San Juan Crisóstomo); donde es posible la divinidad (Hilario de Poitiers). El polvo y la tierra habían cegado al ser humano, pero ese mismo polvo y tierra (carne) lo han sanado (San Agustín) (Elowsky, 2012, p. 95-105). En Rm. 1:3b y 4:1, la carne es visibilidad y corporeidad, origen real, susceptibilidad al Espíritu (Ambrosiaster), el hombre en la tierra (San Juan Crisóstomo); antepasado (Apolinar de Laodicea); carne circuncidada (San Juan Crisóstomo) (Bray, 2011, p. 48-49; Bray, 2011^a, p. 172-173). En todo caso, no solo se reitera la condición

²⁰ Una manera de hallar la continuidad es observando el juego de lenguaje de Jn 1:14b entre gloria, gracia y verdad, con la gloria (*Kabod* y *Shekiná*), justicia amorosa (*hesed*) y la verdad (*emet*) del Antiguo testamento: Schnackenburg (1980, p. 228), Vergara (2013, p. 334). Pero también en la lectura que algunos comentaristas de Juan proponen sobre el Prólogo, principalmente como un texto que se debe interpretar dentro del marco de los libros Sapientiales “(Job 28; Pr. 8:22-36; Ecl. 24; Bar. 3:9-4; Sal. 19, etc.)” (Mateos y Barreto, 1971, p. 39). Acerca de las colecciones de textos del A.T. en el Evangelio de Juan: Schnackenburg (1980, p. 69).

²¹ No solo que los destinatarios de Rm son judeo-cristianos, sino también que tiene formas de Midrásh y que el autor apela a la lectura de la Biblia de los LXX (Penna, 2013, p. 35 y 66-67); Vergara (2013, p. 336).

²² Valenzuela (2019a) señala que: “La carne vulnerable como fuente primera y constitutiva de la teología: el testimonio teológico de la carne, articulado con una visión neurocientífica evolutiva” (p. 60-90). Ver también Valenzuela (2019b) y Gregersen (2015, p. 228-229).

²³ También se desarrolla en la teología del Nuevo Testamento del s. XX, aunque con cierto peligro de puritanismo a propósito de la expresión “*kata sarx*”, en Bultmann (2011, p. 286-293). El puritanismo puede ocurrir cuando se olvida que en Pablo, el “según la carne” puede ser motivo de pecado siempre y cuando sea una carne que no ha conocido a Cristo. Cuando la carne conoce a Cristo, el “en la carne” es a la vez el “según la carne”, pues el criterio es la carne de Jesús el Cristo.

frágil de una carne que permite el vaciamiento divino, sino también su dimensión terrenal (en conexión con el Génesis: relatos de creación y relatos de Abraham). Esta condición de la carne de permitir (y de ser ella misma) el vaciamiento o *kénosis* posibilita mantener la idea de una exégesis patrística que piensa lo humano en el caso de Cristo como algo ligado a la creación y a la tierra. Esto parece afirmar lo que la tradición teológica ahondó: el ser creatural representado en la naturaleza humana de Cristo.

Ahora bien, si esta información se complementa con la citada anteriormente sobre los variados sentidos de *Basar*, se puede hallar un camino: se refiere al ser humano entero, pero también al ser humano en cuanto a ser viviente y al conjunto de lo viviente, y, además, a lo viviente en general, que no se reduce solamente a lo humano (los seres vivientes, plantas, animales, etc., que concurren, por ejemplo, en los relatos del Diluvio en el Génesis, donde se usa *Kal Basar*) (Valenzuela, 2019a; 2019b, p. 81-82). En este orden de ideas, los variados sentidos de *basar* y de *sarx* permiten hablar no solo de que lo viviente está asociado al ser humano, pues él también lo es, sino, y esto es muy pertinente, que lo viviente y los seres vivientes también se distinguen del ser humano. Y en ello estaría enmarcado el sentido de lo cósmico en *basar* y *sarx*: lo referido al mundo, a la tierra, a lo viviente, a los seres vivientes y a la sensibilidad en general.

Esto que se ha dicho aquí no puede desentenderse de Cristo. No solamente en lo referido a su naturaleza humana (cosa que ya se puede entender en los Padres de la Iglesia y en la línea interpretativa de los teólogos que han hecho converger el ser creatural en la naturaleza humana de Cristo), sino que también debe ser comprendido con relación a su naturaleza divina (los vivientes y los seres vivientes, en cuanto se diferencian del ser humano y, por ende, no se unen a la hipóstasis de Cristo en la naturaleza humana, sino que se unen a Cristo (“uno solo y el mismo”) en la naturaleza divina).

Lo que aquí se revela es: a) que lo viviente, y el cosmos en cuanto viviente, está asociado al ser humano, pues el ser humano es corpóreo, terrenal, sensible, viviente y relacional. Se trata de una relación creatural bajo la manifestación del ser humano; b) lo viviente, y el cosmos en cuanto viviente, está asociado a la naturaleza divina como una realidad creada en el horizonte de la voluntad-libertad-agencialidad divina, totalmente otra, que se distingue de lo humano y que, en su plural manifestación, agencialidad y pluralidad de voces, no se deja reducir a una mediación-representación con la naturaleza humana. De esa manera, en el caso de Cristo y apelando a una revelación presente sobre el asunto aquí evocado, lo cósmico creatural entraría a formar una polaridad relacional con la naturaleza

humana y la naturaleza divina. Este asunto deberá quedar mejor explicitado en lo que sigue.

El cosmos creado en su alteridad, autonomía y plural agencialidad

El cosmos, como una polaridad constitutiva de la hipóstasis Cristo, tiene su justificación en la revelación; y más aún, dado que la creación ha estado siempre vinculada a la Palabra (*Logos*) del Padre, desde el Génesis (Palabra) hasta el Apocalipsis (Palabra-Cristo), se podría afirmar que la relación entre el cosmos y Cristo forma parte de los temas centrales y explícitos de la revelación en la Escritura. Cabe señalar que el Espíritu Santo también tiene que ver con el cosmos y con el ser humano, en tanto dador de la vida, fuerza, impulso y movimiento de plenitud. Aquí no se le pretende quitar el rol al Espíritu Santo, sino propiciar una encarnación profunda. Ahora bien, desde el punto de vista de la historia del dogma, se intensificó la lectura de una asociación antropológica del cosmos en Cristo (en su naturaleza humana), y se tendió a olvidar la relación del cosmos con la obra creacional divina desde el punto de vista de la autonomía del cosmos respecto del ser humano. La Sagrada Escritura testimonió la relación entre Cristo y la creación. Ese testimonio fue asumido por los Padres de la Iglesia y las tradiciones teológicas²⁴.

Esto significa que, desde el punto de vista de la revelación, la creación no puede separarse de la divinidad. El cristianismo confesó esa divinidad como comunión, como Trinidad, y halló a la Trinidad en la Escritura. Entonces, la creación se patentizó como obra trinitaria. Únicamente en ese horizonte de comunión en Dios adquirió sentido la creación y la encarnación misma; de lo contrario, tanto la encarnación como la creación habrían quedado relegadas como accidentes del misterio divino (Pérez, 2008, pp. 417, 420, 422, 433, 437 y 445)²⁵. Ahora bien, este asunto es consabido por la teología; sin embargo, aún se corre el riesgo de suponer que la creación está supeditada al misterio divino mediante la humanidad de Cristo (por el ser creatural-humano señalado por Máximo el Confesor desde

²⁴ Pérez (2008). "Desde sus comienzos los cristianos comprendieron que la fe en Jesucristo tiene que ver no solamente con el misterio de la redención, sino también con el misterio de la creación; no solamente con los seres humanos, sino también con todo el cosmos (p. 430) [...] Panikkar nos recuerda que la conciencia cósmica es esencial para comprender el evangelio (p. 432) [...] Tanto Panikkar como Teilhard y Boff retoman en este aspecto la cristología de Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Atanasio, Basilio, Gregorio Nazianceno, Gregorio Niseno (p. 434). Un recorrido exhaustivo sobre el concepto de creación y sus sentidos escriturísticos en Jiménez-Rodríguez (2015, pp. 399-409).

²⁵ Lo mismo afirma Jiménez siguiendo a Ladrière y a Zubiri: Jiménez-Rodríguez (2015).

antiguos paradigmas cosmológicos). Pero el ejercicio sobre la continuidad entre *Basar-Sarx* sirvió para comenzar a notar que la creación, además de relacionarse con lo humano, también aparece como otro auténtico y autónomo que debe asociarse a la divinidad en un horizonte distinto de lo humano.

Un examen de la noción teológica de creación en el entorno bíblico y de las tradiciones teológicas servirá para perfilar lo dicho sobre el cosmos auténtico y otro. En la historia de la teología, se insistió en la creación *ex nihilo* valiéndose de un único pasaje de 2 Mac. 7:28, y olvidando la riqueza de sentidos que tiene ese concepto. La creación, en términos bíblicos, es: a) restringirse del propio poder para no aniquilar lo otro; b) separar (las tinieblas de la luz); otorgar vida, fecundidad y creatividad al mundo (las plantas, las semillas, los animales, los humanos); c) reconocerle autonomía-agencialidad al mundo; d) otorgar libertad-agencialidad al ser humano; e) crear a partir de la materia indiferenciada (un sentido del *ex nihilo*), y por eso, nada existía antes (otro sentido de *ex nihilo*) (elaboración de J. A. Goldstein); y f) es la nueva creación en Cristo. Las líneas anteriores son importantes porque es donde creación y cosmos quedan unidos: crear es darle autonomía y otredad al cosmos en todas sus dimensiones²⁶.

Autores contemporáneos como J. Ladrière y A. Gesché no han dudado en afirmar el talante autónomo del cosmos como creación y su otredad: la creación es un acto trinitario y ese sello está conferido al ser humano y al cosmos. La otredad del mundo se fundamenta en la otredad intratrinitaria: en la Trinidad, el *Logos* interno (*endiathetos*) es una otredad; y, respecto a la creación, el *Logos* exterior (*proforikos*) se manifiesta en ese mismo sentido. Así pues, el *Logos* comunica la otredad al cosmos. Para Gesché, esa otredad es trinitaria y, por tanto, el ser humano y el cosmos son auténticos otros relacionados según el acto creador trinitario en el *Logos*. Esa sería propiamente la otredad contenida y comunicada en la revelación (Jiménez-Rodríguez, 2015, pp. 451-455)²⁷. Por otra parte, otros autores contemporáneos también han señalado el carácter polar y diverso del

²⁶ Jiménez-Rodríguez (2015, pp. 397-404). Sobre la relación entre cosmos y creación Jiménez-Rodríguez (2015, p. 447). También se desarrolla el concepto de creación en Ruiz de la Peña (1988, 2004).

²⁷ Acerca del fundamento intratrinitario (Jiménez-Rodríguez, 2015, pp. 450 y 453); sobre el *logos* interior y exterior (p. 451-454); sobre la otredad del cosmos en el *Logos* (p. 454-455). Sobre la postura de Gesché: "Following Gesché, we affirm that God freely became human in our world because the cosmos is the house of the otherness and as such it can become the *Logos*' house [...] The human person is not only and "other" but also being called to relationship [...] Through all of what we have discussed, there is a tension between "otherness" and "respectivity", unstable and stable, process and duration, manifestation and revelation" (Jiménez-Rodríguez, 2015, pp. 451-455).

cosmos en comunión total: O. González de Cardedal, L. Boff, R. Panikkar y V. Pérez.

La situación actual de urgencia en la defensa de la vida, del cuidado del planeta y, en última instancia, de rehabilitar al cosmos como diferencia, ha llevado a la teología a reflexionar acerca del lugar del cosmos en el misterio divino. Una comprensión de la revelación que no olvide los sentidos de la creación ni el valor de los sentidos de la carne (viviente) permite asegurar la visión de un cosmos centrado en el misterio. A pesar de la riqueza de la tradición sobre la vinculación entre creación y Cristo, aún persiste la interpretación de la vinculación del ser creatural con Cristo mediante la naturaleza humana. Lo llamativo del asunto es que lo hacen a pesar del reconocimiento de la alteridad del cosmos.

O. González de Cardedal hace un estudio acerca de la relación entre Cristo, el cosmos, el ser y la historia, y lo hace teniendo como clave central la función mediadora y salvífica de Cristo (González de Cardedal, 2006, pp. 199-250). La manera en que lo cósmico está en Cristo es gracias al recurso de lo humano como lazo mediador. Para ello, hay que entender lo humano en muchos sentidos: el hombre como nexo entre Dios y el mundo (Escoto Eriúgena); Cristo, como hombre perfecto, tiene la función de filiación de la realidad (Santo Tomás de Aquino); el ser y el hombre tienen una realidad fundante y, por ello, tienen relación con Dios (M. Blondel); lo cósmico rompe el dualismo del hombre referido solo a Dios, pues el hombre, al ser libre, tiene una responsabilidad cósmica (M. Blondel y T. de Chardin); la *kénosis* de Dios reafirma la autonomía y libertad de la creatura (K. Barth y v. Balthasar). De todas maneras, al preguntar por la universalidad de Cristo, la teología no duda en afirmar que Cristo es cósmico; pero, al preguntar por el nexo de lo cósmico con Cristo, se alude a la mediación de la naturaleza humana de Cristo. La razón de ello la brinda Nicea: para evitar el arrianismo, se insiste en la consustancialidad divina de Cristo con el Padre (lo que hace que Cristo no sea la primera de las criaturas); pero, para salvar la conexión de Cristo con la creación, es imperativo poner de relieve su condición humana²⁸.

Otros autores que han incursionado en la reflexión cristológica y cuyos trabajos son valiosos porque tienen la preocupación ecológica son L. Boff y Panikkar. Sus avances son importantes, pero siguen inscritos en la mediación humana-creatural de Cristo. L. Boff, siguiendo a T. de Chardin, habla de la cristogénesis: la

²⁸ González de Cardedal (2006, pp. 200-233). Sobre Escoto Eriúgena (pp. 200), Tomás de Aquino (pp. 201), Blondel y T. de Chardin (pp. 207-208 y 219-220), Barth y Balthasar (pp. 220-221), sobre la mediación humana (pp. 227), y, sobre el arrianismo (pp. 233).

superación de un eclesiocentrismo y de un antropocentrismo mediante el recurso a la figura de Cristo emergiendo en el cosmos, en cada partícula de la materia y en la historia. Aunque reconoce la importancia de superar el antropocentrismo y afirma que hablar de la naturaleza humana y divina de Cristo no es la única manera de expresar la fe²⁹, no logra hacer del cosmos el tercer polo de Cristo. Siguiendo a T. de Chardin, habla de la universalidad de la cristogénesis (Cristo emergiendo en el universo) y de un pancristismo del cosmos (el universo “independiente de que lo hagamos consciente o no”, que está presente en la evolución y que aparece con la emergencia de la conciencia humana). Esa subjetividad y conciencia de la cristogénesis habita en la conciencia de Jesús histórico, y es por esa condición humana, en unidad perfecta con lo divino, como lo cósmico queda verbificado en Dios³⁰.

Por su parte, V. Pérez presenta a un R. Panikkar que oscila entre la definición de Calcedonia, con la acentuación de la doble naturaleza de Cristo (Pérez, 2008, pp. 417, 419 y 421), y la visión de un Cristo en la triple polaridad divina, humana y cósmica (*Cristo comoteándrico* como la superación del concepto de *Cristo cósmico*) (Pérez, 2008, pp. 410, 415 y 445), aunque “sin olvidar que en lo humano está también lo cósmico” (Pérez, 2008, p. 223), y que “toda la realidad emerge de Cristo, de naturaleza teándrica”, que viene a ser “el centro del mandala cósmico”. El caso de Panikkar es paradigmático, pues permite vincular los dos lenguajes: el de Calcedonia y el de la urgencia del problema cósmico y planetario. Además, introduce en la teología una categoría fundamental para poder seguir avanzando: la triple polaridad de la realidad cosmos, Dios y humano, como una triple polaridad en su autonomía y alteridad, en una plena comunión (una realidad trinitaria), no dual³¹.

Así pues, lo que se tiene al momento es que se señala la alteridad y autonomía del cosmos en una relacionalidad o comunión con el ser humano y con Dios. Sin embargo, no se ha dado el paso a su liberación como otro auténtico. Se sigue resaltando que, en Cristo, la relación del cosmos es: a) mediante la naturaleza humana; b) en la historicidad de Jesús; y c) en la conexión entre el ser en general con la creaturalidad del cosmos y el ser humano. El riesgo que se pone de relieve en lo anterior es la ruptura de la armonía de la realidad divina, humana y cósmica

²⁹ “La encarnación expresa la convivencia, sin confusión, sin mezcla y sin separación, de la total humanidad de Jesús con su total divinidad [...] Pero ésa no es la única manera de entender la profesión de fe” (Boff, 2011, p. 223).

³⁰ Sobre el pancristismo ver Boff (2011, pp. 224-225); sobre lo humano (p. 226-228).

³¹ Sobre el triple horizonte de la divinidad: Panikkar (2001, pp. 54-58). Sobre la realidad cosmoteándrica: Meza (2009, pp. 62-64).

en el principio de unidad (*hypóstasis*) que es Cristo. Es un riesgo supeditar lo cósmico unilateralmente a lo humano en su función mediadora, pues se cae en el peligro de desconocer la alteridad y autonomía del cosmos. Tampoco se puede presentar un cosmos desconectado de lo humano, pues sería desconocer lo humano como miembro del cosmos. En ese sentido, la tradición teológica ha puesto de relieve esa conexión entre lo humano y lo cósmico. Sin embargo, no ha hecho mayor énfasis en que no solamente la vía de lo humano es medio para la asociación del cosmos con lo divino. Los desarrollos teológicos antes evocados han preparado el camino para poder anunciar la polaridad relacional del cosmos, también asociado directamente a la naturaleza divina en la hipóstasis Cristo.

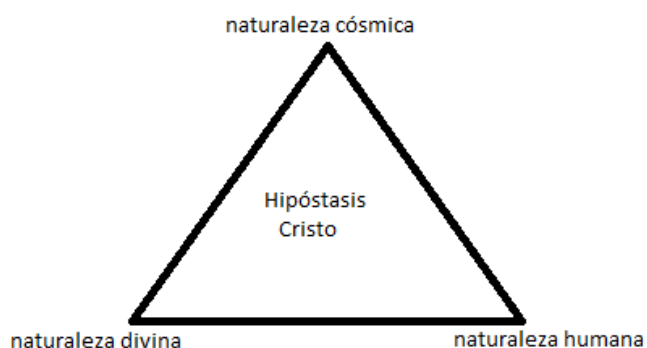
La naturaleza cósmica de Cristo (el mismo Cristo en-cosmos y cosmos concurriendo en-hipóstasis)

Calcedonia “no se ha preocupado de definir qué es lo que entiende por *hypóstasis* (persona) y qué es lo que entiende por *physis* (naturaleza)” (González Faus, 1971, p. 341), aunque se presupone que no es lo mismo la *physis* divina que la *physis* humana, lo que permite una apertura en el sentido del lenguaje del dogma hacia la pluralidad. Tampoco aclara si hipóstasis tiene el mismo sentido que en la Trinidad (en la Trinidad, el sentido es abundante)³². Lo cierto es que lo que se sabe sobre ese concepto en Calcedonia corresponde a la carta de San Cirilo a Nestorio. Allí habla de “unión hipostática”, donde concurren lo humano y lo divino (González Faus, 1971, pp. 340-342). Eso pudiera traducirse como “principio de unidad del ser” (González Faus, 1971, p. 341).

Por su parte, *physis* entre los griegos era un término que servía para preguntarse por toda la realidad, por el cosmos y su origen, por lo constitutivo de lo viviente y del ser humano (Calvo, 2000, p. 22). Evoca un inicio (*arkhé*), proceso (*egénontos, phiomai*) y una finalidad (*telos*) (Calvo, 2000, pp. 24-26 y 32); por eso mismo se relaciona con el cosmos (*kosmos* como orden y belleza) (Calvo, 2000, pp. 27-28). Puede significar también el sustrato o materia de algo; pero, más que eso, es proceso y realidad concreta (Calvo, 2000, pp. 33-34 y 36). Muy importante es su sentido de principio activo e inherente (Calvo, 2000, p. 37). Sin embargo, en Calcedonia, lo mismo que sucede con *hypóstasis*, pasa con naturaleza: no se aclara en qué sentido se asumen los conceptos. Eso es una tremenda dificultad. Ahora bien, siguiendo la carta de San Cirilo, naturaleza (*physis*) podría significar “aquello por lo que un ser es tal ser” (González Faus, 1971, p. 342). De esa

³² En la Trinidad el concepto de *hypóstasis* es abundante en sentidos (relación, consistencia, subsistencia y determinación) (Greshake, 2001, pp. 105-125).

manera, decir “doble naturaleza” es insistir en lo específico e irreductible de la humanidad y de la divinidad. En este horizonte, Calcedonia opera no tanto como un intento de definir un concepto, como un marco que quiere evitar



intento de un concepto, como un marco que quiere

reduccionismos (González Faus, 1971, pp. 341-343).

En este orden de ideas, como ya se dijo antes, si bien el lenguaje de los concilios no canoniza un léxico y en Calcedonia el uso de “naturaleza” es más un marco de referencia para proceder en la cristología (sin confusión, sin separación, sin reduccionismos, sin fragmentación) (Jiménez-Rodríguez, 2015, pp. 346 y 445). Entonces, se puede decir que no hay impedimento en proponer el cosmos como una tercera naturaleza de la *hipóstasis* (principio de unidad), ya que no se incurre en la fragmentación de Cristo, sino que se pone de relieve su unidad en una triple polaridad relacional. En este punto, cabe una crítica: ¿por qué recurrir entonces a “naturaleza” y no a otro concepto? La finalidad de recurrir a “naturaleza cósmica” es poder resaltar la otredad auténtica del cosmos (no fusionada en la naturaleza humana, ni fusionada en la naturaleza divina, sino en una unidad relacional o *hipóstasis*). Es recurrir al concepto usado por un concilio que define el marco cristológico para poder afirmar lo cósmico de Cristo en ese mismo espíritu y con su mismo lenguaje, de tal forma que no se diluyan los esfuerzos de la teología buscando categorías que quedan a medias (ser creatural del cosmos en el ser creatural del hombre, el hombre como mediación y otros; ver figura 1).

Figura 1. Una hipóstasis en tres naturalezas en una triple polaridad.

Fuente:elaboración propia.

No se trata de una fragmentación de Cristo en su mismidad, sino de una caracterización de la relación entre su particularidad y su universalidad. Tampoco le resta protagonismo al Espíritu Santo, ya que Él es la acción de Dios, la animación, el impulso vital, la posibilidad de la agencialidad plural (en la mayoría de los casos, agencialidad que no implica conciencia ni un “yo”), tejedor. Su acción se da tanto en el campo humano como en el cósmico, ya que acontece como realizador o plenitud del nexo de toda realidad: la hipóstasis Cristo. Por su parte, la naturaleza es aquella condición por la cual un ser es tal ser (posible sentido calcedoniano), actividad inherente y concreta (en la filosofía griega). En Cristo hay una actividad propia e inherente humana en total comunión con lo propio (propiedades, *idiotētos*) divino y con lo propio cósmico. No son tres esencias, sino tres propiedades (*idiotētos*), en un principio de comunión (*Hypóstasis*), en una triple polaridad relacional, donde cada propiedad es una auténtica otredad en plena comunicación. En la persona de Cristo (*prosōpon e hypóstasis*), lo humano no puede ser sin lo divino y lo cósmico; lo cósmico no puede ser sin lo divino y lo humano; y lo divino no puede ser sin lo humano y lo cósmico³³.

Lo anterior implica que no es suficiente relacionar el ser en general con Cristo; sino que, dada la propiedad de cada naturaleza, el ser adquiere especificidades constitutivas: lo divino, lo humano y lo cósmico. No es la fragmentación del ser, sino el reconocimiento de su polaridad, tematizada aquí como naturaleza. Es una unidad diferenciada (Calcedonia), donde “la diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola

³³ Se aplica aquí el principio que rige la realidad cosmoteándrica en Panikkar.

hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo” (Denzinger y Hünermann, 1999, p. 163, n. 302).

Asuntos pendientes

Quedan muchos asuntos pendientes por explorar. Por ejemplo, ¿qué significaría, en términos de la revelación, que el cosmos sea la tercera naturaleza de Cristo? Aquí se puede proponer, a modo de prolepsis, que uno de los trabajos por hacer es descubrir cómo se manifestarían las diversas agencialidades del cosmos cuando se habla del cosmos en tanto tercera naturaleza de Cristo. Por ello mismo, se debe considerar cómo se da una pluralidad de rostros, voces y conciencias; y también cómo es posible la agencialidad, sus rostros y voces, sin ligarlos a una conciencia o a un “yo”. En suma, cómo sucedería ello desde la unidad en Cristo. No solo qué ha significado y significará su relación mediante lo humano, sino, ante todo, como algo distinto de lo humano y en directa conexión con lo divino.

Este asunto es crucial, pues, por poner un ejemplo, bajo los avances de las nuevas cosmologías y de las neurociencias se han descubierto varios tipos de inteligencias (incluso las no mediadas por un sistema nervioso) presentes en lo poco que se sabe de la vida en general. Y si es en el contexto de los sistemas nerviosos, se ha disuelto el mito de un sujeto mental por un cerebro: en vivisecciones del cerebro animal han aparecido muchos sujetos o principios mentales en un mismo cerebro³⁴. Estos avances, que señalan la riqueza del cosmos y de la vida, deben afectar la cristología (esto es motivo de otro artículo en gestación). Aquí queda propuesto un marco cristológico a partir de una comprensión de Calcedonia que pudiera servir como puerta de entrada a los retos de la cristología en los tiempos en que el cosmos se manifiesta en su alteridad y autonomía.

Figura 2. Voces-materias en expectación.

³⁴ Al respecto se puede consultar los avances de la biosemiótica en la obra de Castro, *Filosofía de la biología cognitiva. Enfoque biosemiótico de la cognición sin sistema nervioso: el caso de los Mixomicetos*. Sobre los problemas del cerebro y los sujetos mentales: Nagel (2000).



Fuente: Vicente Valenzuela Osorio. Nota: Técnica mixta: óleo, pátinas, cera de abeja y parafinas al fuego.

Conclusiones

El camino argumentativo ha permitido poner de manifiesto que el cosmos es una naturaleza (verdadera propiedad relacional y polar) junto con lo humano y lo divino, bajo el principio de unidad o *hypóstasis*. (Por lo que el cosmos adquiere también connotaciones personalistas, propiamente las agencialidades-en-hipostasis, realidad hipostasiada en Cristo y Cristo en el cosmos, Cristo como principio unificador de las diversas agencialidades). Se ha señalado que en la noción de *Basar-Sarx* coexisten varios sentidos que se refieren al humano en concreto, pero también a los demás vivientes. En cuanto a la variedad de sentidos de creación, se puede afirmar que invitan a concebir al cosmos como una alteridad autónoma, aunque en relación de comunión con el misterio de Dios en Cristo. Para entender esa autonomía, es importante reconocer en la Trinidad un dinamismo kenótico que posibilita la alteridad y lo diferente.

La naturaleza polar y relacional del cosmos está presente en la revelación en Cristo. Lo que ha ocurrido es que se ha impuesto una lectura que insiste en una relación unilateral del cosmos con lo humano. Eso ha impedido ver con claridad el lugar del cosmos en el misterio cristológico. La labor de la teología ha consistido en señalar la centralidad del cosmos en relación con Cristo. Para proponer al

cosmos como tercera naturaleza de Cristo, han sido fundamentales los avances de las teologías contemporáneas. Hacía falta retomarlas y resituar sus aportes, señalando que el cosmos tiene otro tipo de relación con la divinidad que no es mediada por lo humano. La manera en que se concibió aquí fue incursionando en el marco cristológico de Calcedonia, buscando claves de fidelidad al dogma, pero también ahondando en su comprensión como apertura de su lenguaje dogmático. Así, se amplifica el marco cristológico que representa Calcedonia.

Por último, cabe señalar que la urgencia del cuidado del planeta invita a reconocer la autonomía y la diferencia del cosmos creado. Al fin y al cabo, se trata de un cosmos que antecede a la aparición del ser humano y que se escapa de sus pretensiones de dominio. La manera en que la teología puede contribuir a la liberación del cosmos es poniendo de relieve su carácter diferencial, aunque constitutivo de Cristo. Para ello, se debe evitar poner al ser humano como centro del misterio y, en lugar de ello, establecer un triángulo de polaridades de la realidad hipostática que es Cristo. De esa manera, el cosmos se sitúa como la tercera naturaleza del mismo Señor Jesucristo. Queda pendiente el trabajo arduo sobre lo que significa conceder este lugar al cosmos y hacerlo en articulación con las visiones científicas del mundo.

Referencias

- Alonso-Schökel, L. (1994). *Diccionario bíblico hebreo-español* (V. Morla y V. Collado, Eds.). Trotta.
- Argárate, P. (1996). La unidad dinámica del cosmos en San Máximo el confesor. *Teología*, 67, 35-51.
- Baumgärtel. (1977). B. Carne nell' A.T. En G. Kittel (Ed.), *Grande Lessico del Nouvo Testamento* XI (G. Friedrich, Ed.; F. Montagnini, G. Scarpata, y O. Soffritti, Trads.). Paideia.
- Beltrán, M. (2015). Exigua otredad de Dios en lo creado según los Ambigua de Máximo el confesor. *Erytheia*, 36, 71-92.
- Beuchot, M. (1984). Microcosmos y metafísica. *Diálogos: artes, letras, ciencias humanas*, 20(1), 51-55.
- Boff, L. (2011). *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta.
- Bray, G. (2011a). Romanos 1, 1-7. En T. C. Oden (Ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Romanos* (pp. 41-58). Ciudad Nueva.
- Bray, G. (2011b). Romanos 4, 1-8. En T. C. Oden (Ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Romanos* (pp. 172-179). Ciudad Nueva.
- Bultmann, R. (2011). *Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme.

- Calvo Martínez, T. (2000). La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega. *Revista de filosofía*, 21, 21-38.
- Castro García, Ó. (2015). *Filosofía de la biología cognitiva. Enfoque biosemiótico de la cognición sin sistema nervioso: el caso de los Mixomicetos* [Tesis doctoral]. Universidad Autónoma de Barcelona.
- David, G. (2017). Cristo cósmico y antropocentrismo en Leonardo Boff: una lectura desde la óptica reformacional. *Veritas*, 36, 99-112.
- Denzinger, H., y Hünermann, P. (1999). *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Herder.
- Drobner, H. R. (1999). *Manual de patrología*. Herder.
- Elowsky, J. C. (2012). El Verbo habitó entre nosotros (1, 14). En T. C. Oden (Ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Evangelio según San Juan (1-10)* (pp. 95-105). Ciudad Nueva.
- González de Cardedal, O. (2001). La cristología de Éfeso y Calcedonia. En O. González de Cardedal, *Cristología* (pp. 248-274). BAC.
- González de Cardedal, O. (2006). *Fundamentos de cristología II*. BAC.
- González Faus, J. I. (1971). Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual. *Estudios Eclesiásticos*, 46(178), 339-367.
- Gregersen, N. H. (2015). The extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation. En N. H. Gregersen (Ed.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology* (pp. 225-251). Fortress Press.
- Greshake, G. (2001). *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. Herder.
- Jiménez-Rodríguez, L. O. (2015). *The articulation between natural sciences and systematic Theology. A Philosophical mediation based on the contributions of Jean Ladrière and Xavier Zubiri*. Ephemerides Theologicae Lovanienses.
- Johnson, E. A. (2015). Jesus and the Cosmos: Soundings in Deep Christology. En N. H. Gregersen (Ed.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology* (pp. 133-156). Fortress Press.
- Labriolle, P. (1975a). Bajo el régimen del Henoticon. La política religiosa de Anastasio. En A. Fliche y V. Martin (Dir.), *Historia de la Iglesia IV. Los reinos germánicos* (pp. 311-331). EDICEP.
- Labriolle, P. (1975b). Del papado de San Inicencio a San León Magno. En A. Fliche y V. Martin (Dir.), *Historia de la Iglesia IV. Los reinos germánicos* (pp. 251-275). EDICEP.
- Labriolle, P. (1975c). Las luchas cristológicas después del Concilio de Calcedonia. En A. Fliche y V. Martin (Dir.), *Historia de la Iglesia IV. Los reinos germánicos* (pp. 281-307). EDICEP.
- Mateos, J., y Barreto, J. (1971). *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Cristiandad.
- Meza Rueda, J. L. (2009). El ser humano como realidad cosmoteándrica. Una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico. *Cuestiones Teológicas*, 36(85), 59-80.

- Nagel, T. (2000). La bisección del cerebro y la unidad de la conciencia. En *Ensayos sobre la vida humana* (pp. 246-273). Fondo de Cultura Económica.
- Panikkar, R. (2001). *Íconos del misterio. La experiencia de Dios*. Península.
- Papa Francisco. (2015). *Laudato Si*. Vatican.va. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html (Consultado el 3 de enero de 2019).
- Penna, R. (2013). *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario*. Verbo Divino.
- Pérez Prieto, V. (2008). *Dios, hombre, mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*. Herder.
- Perrone, L. (1993). Da Nicea (325) a Calcedonia (451). I primi quattro concili ecumenici istituzioni, dottrine, processi di ricezione. En G. Alberigo (Ed.), *Storia del Concilio Ecumenici* (pp. 11-118). Queriniana.
- Rahner, K. (1984). *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Herder.
- Ramos, F. F. (2004). La encarnación. En F. F. Ramos (Ed.), *Diccionario del mundo joánico. Evangelio-Cartas-Apocalipsis* (pp. 284-298). Monte Carmelo.
- Ruiz de la Peña, J. (1988). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Sal Terrae.
- Ruiz de la Peña, J. (2007). *Pascua de la creación. Escatología*. BAC.
- Schnackenburg, R. (1980). *El Evangelio según San Juan. I. Versión y comentario*. Herder.
- Sesboüé, B. (2004a). Cristología y soteriología. Éfeso y Calcedonia (siglos IV y V). En B. Sesboüé y J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (pp. 269-326). Secretariado Trinitario.
- Sesboüé, B. (2004b). Siguiendo los pasos de Calcedonia: La cristología y la soteriología desde el siglo VI. En B. Sesboüé y J. Wolinski, *El Dios de la salvación* (pp. 327-392). Secretariado Trinitario.
- Sonea, C.-S. (2012). Man's mission as Mediator for the Entire World according to Saint Maximus Confessor's Theology. *International Journal of Orthodox Theology*, 3(3), 175-193.
- Valenzuela Osorio, V. (2019a). *La carne vulnerable como fuente primera y constitutiva de la teología*. Javeriana.
- Valenzuela Osorio, V. (2019b). Teología y neurociencias. Una articulación para otra comprensión de la especificidad interna de la teología. *Estudios Eclesiásticos*, 94(368), 39-74.
- Vergara, A. F. (2013). La exégesis judía, incidencias en la manera de leer e interpretar los evangelios. *Studium Theologicum Xaverianum*, 4(7), 319-448.
- Wiederkehr, D. (1971). Esbozo de cristología sistemática. En J. Feiner y M. Löhrer (Dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Vol. III, Tomo 1 (pp. 505-670). Madrid: Cristiandad.
- Zañartu Undurruga, S. (1998). Reflexiones sobre la fórmula dogmática del Concilio de Calcedonia. *Teología y Vida*, 39, 155-184. <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/15466>