

José Miguel Rodríguez

Declaración dogmática de Calcedonia. Elementos para su comprensión

Resumen: *El objetivo del artículo es el de presentar brevemente varios elementos para la comprensión del lenguaje religioso y, en particular, sobre la declaración dogmática del Concilio de Calcedonia (451) con relación a la naturaleza de Jesucristo: verdadero Dios y verdadero hombre. Se comienza con el tema de la secularización y la desmitificación de la sociedad ocurrida desde la Ilustración; luego, la relación entre razón y fe, el problema del lenguaje religioso y la noción de verdad, y el significado del dogma. Posteriormente se revisa la historia de este Concilio, así como la declaración dogmática y se concluye con la presentación de varias consecuencias.*

Palabras clave: *Concilio, Calcedonia, Secularización, Desmitificación, Razón y fe, Lenguaje religioso, Verdad, Dogma.*

Abstract: *The objective of this article is to present several elements for the understanding of religious language and, in particular, the dogmatic declaration of the Council of Chalcedon (451) in relation to the nature of Jesus Christ: true God and true man. It begins with the theme of secularization and the demystification of society since the Enlightenment, the relationship between reason and faith, the problem of religious language and the notion of truth, and the meaning of dogma. Later, the history of this Council is reviewed, as well the dogmatic declaration and it concludes with the presentation of several consequences.*

Keywords: *Council, Chalcedony, Secularization, Demystification, Reason and faith, Religious language, Truth, Dogma.*

*Siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que les pida razón de su esperanza.
1 Pedro 3,15*

*En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. (...) En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre.
Gaudium et spes, 2*

*El concilio de Calcedonia es una afirmación objetiva, pero viva, que volatiliza todas las demás formas de pensar.
Dietrich Bonhoeffer (2016, 58)*

Introducción

El ser humano está abierto al futuro. Es pasado y presente, pero camina hacia el mañana en un proceso de realización continua. Pregunta sobre su finitud, sobre el dolor y la alegría, sobre la pérdida y el encuentro, sobre el miedo y el amor. Vive en el tiempo, pero lo trasciende, se compone de cuerpo corruptible, pero se transfigura. Siendo criatura es también Hijo de Dios. Su vida se halla asediada por la contingencia, pero mantiene la esperanza. Dialéctica podría ser una palabra que lo describe si no fuera por lo gastada



que se encuentra en la actualidad. Pues dialéctica es la tensión entre el ser finito y el ser eterno, entre el aquí y el todavía no, entre su naturaleza material y su naturaleza divina. Vida en la historia, es cierto, pero también vida que suspira por la nostalgia del Absoluto.

El objetivo de este trabajo es el de presentar varios elementos dentro del contexto filosófico como una aproximación para comprender los enunciados de una verdad de fe creída por millones de personas a lo largo de dos mil años. Esta verdad es la proclamación de Jesús de Nazaret como el Cristo, Dios y hombre verdadero, de acuerdo con el Concilio de Calcedonia (451). Como se comprende, de lo que se trata no es únicamente una cuestión de la fe, sino de toda la cultura y del desarrollo de la civilización ya que el Cristo de la fe es también el Cristo de la historia. Preguntar sobre Cristo es preguntar sobre el hombre.

Todo acercamiento a la fe debería armonizar de forma coherente la dimensión ontológica del contenido, la epistemológica de la idea y la hermenéutica de los enunciados. Tres aspectos que, sin duda, no siempre son fáciles de conjugar. Platón advertía sobre la importancia de pensar correctamente sobre Dios: “La mayor de todas las cuestiones es el pensar correctamente (*orthos*) acerca de los dioses.” (Leyes, X, 888b) Para tratar de conseguir este objetivo se mencionarán varios temas previos. Ellos son: la secularización y la desacralización en las sociedades occidentales, la relación entre fe y razón, el problema del lenguaje religioso y la verdad; y, por último, el significado del dogma. Con estos elementos se puede acceder al estudio de la declaración de Calcedonia, su origen histórico, su formulación y varias consecuencias para su significado actual.¹

1. Secularización y desmitificación en las sociedades occidentales

Una de las principales características de la sociedad contemporánea es la pluralidad. Pluralidad cultural, política, religiosa, de información, entre otras. Esta situación supone un reto para el cristiano pues se halla frente a un mundo en el

que tanto la fe en Jesucristo como la Iglesia han dejado de ser el único espacio de referencia espiritual.² El tema es complejo y supone un estudio en varios niveles conceptuales. Sin embargo, tres ideas expresan con relevancia este proceso, ellas son, secularización, desacralización y desmitificación.

En efecto, desde la Ilustración europea se inicia un proceso secularización. El mismo constituye un fenómeno que requiere varios grados de análisis.³ Sin duda, su característica más relevante es el hecho de que supone que el ser humano asume racionalmente el control del mundo, especialmente con la ayuda de la ciencia y de la tecnología. En consecuencia, se libera de la tutela de los poderes religiosos, particularmente del cristianismo. De esta forma cada hombre y cada mujer individualmente, así como la sociedad en su conjunto, reconocen que sólo tiene sentido aquello que puede solucionarse racionalmente al margen de otras consideraciones, lo demás está condenado al absurdo, sobre todo las cuestiones últimas del conocimiento y de la vida, es decir, los temas religiosos y metafísicos. El filósofo alemán Hegel enuncia este cambio cultural con las siguientes palabras: “Frente a la vida religiosa aparecía un mundo exterior, como mundo natural y mundo del espíritu, de las inclinaciones y la naturaleza del hombre, el cual sólo tenía valor en cuanto fuese superado” (Hegel, 2013, 203). La razón se impuso como criterio formal y definitivo y adquirió el valor de árbitro supremo. El pensamiento aparecía libre e independiente con su impulso propio (Hegel, 2013, 206).

La secularización supone varios aspectos. El primero de ellos es la idea de emancipación. Este término, tomado del derecho romano, designaba la liberación de los esclavos. Sin embargo, en San Pablo la emancipación, en general, se entiende de forma distinta, es la liberación de los principados y potestades, es decir, de las fuerzas espirituales que gobiernan el mundo con el fin de otorgarle al hombre su dignidad sin importar su origen étnico, su sexo o su posición social. Posteriormente el término adquiere una gran carga política. Así, por ejemplo, en Marx la emancipación religiosa es condición y presupuesto de cualquier otra emancipación. En otras palabras,

la emancipación plena políticamente orientada supondría la abolición de la religión (Marx; Engels, 1979, 131).

Derivado del concepto de emancipación se encuentra la noción de autonomía. La idea de autonomía presupone no sólo la libertad y la emancipación sino, también, la capacidad de dirigir la vida personal y sociopolítica dentro de la soberanía propiamente humana. De esta forma, tanto la moral individual como la moral social y política van a adquirir un valor regido por el criterio de razón, tal como lo habían señalado Hume y particularmente Kant (Schneewind, 2009, 23-32; 627-652). Se produce una sistematización racional de diversas áreas de la vida, la política, la existencia social, la ciencia, o sea, de todo el pensamiento. En síntesis, la secularización conlleva la emancipación y la autonomía como elementos de autocontrol del ser humano al margen de otros criterios exógenos.

Por lo demás, en todos los procesos mencionados de secularización está presente un proceso de desacralización y de desmitificación. Y derivado de estos un elemento esencial, a saber, la subjetividad.⁴ En efecto, no pueden comprenderse los complejos procesos contemporáneos al margen de la subjetividad antropológica entendida como que “el hombre es el punto de partida y la medida para comprender toda la realidad” (Kasper, 2012a, 74). De tal modo que el antropocentrismo está en la base del proceso de la secularización, del desencantamiento del mundo y del desplazamiento de lo religioso de las formas institucionales históricas hacia los ámbitos de lo privado y subcultural. Es “una forma nueva de mirar” y de pensar, una mística de la modernidad que propició una narrativa de la vida (Gay, 2007, 86-95). Narrativas que, centradas en el yo, propiciaron un individualismo masivo: el sujeto se vuelve hacia sí mismo dentro de una sociedad de masas; se encierra dentro del enjambre digital para eliminar cualquier forma de alternativa política.⁵

Sin embargo, el tema supone otras consideraciones. Como han advertido varios pensadores, en este proceso se produjo una inversión del sentido inicial. En efecto, al imponerse como criterio único y absoluto la propia razón ésta devino en poder autoritario, arbitrario e irracional.

¿Quién y cómo se define lo racional? ¿Cuáles son sus límites? ¿Cuál es la estructura ontológica de lo racional? En la famosa obra *La dialéctica de la Ilustración*, Max Horkheimer y Theodoro Adorno señalan la transformación: el hombre liberado de la tutela de los patrones religiosos se hunde en el abismo de la irracionalidad, pues la razón se impone con la fuerza determinante de la irracionalidad. Y por eso, su libertad se transformó en esclavitud; su emancipación en una profunda sumisión. Según estos autores la contradicción ya estaba presente en el propio núcleo de la propuesta emancipadora (Horkheimer; Adorno, 2008, 59-95) Verdaderamente, se puede constatar cómo la razón devino en irracionalidad y no consiguió desplazar los elementos irracionales de la cultura: irracionalidad que ya estaba presente en el espíritu del romanticismo y su gusto por lo oscuro, lo inconsciente y lo onírico, en las vanguardias artísticas y literarias de finales del siglo XIX y principios del XX. Y, de forma atroz, como quedó de manifiesto en las tragedias del siglo XX: guerras mundiales, holocausto, peligro atómico, destrucción de la naturaleza, concentración de la riqueza, aumento escandaloso de la pobreza, recrudescimiento de la violencia y del fanatismo religiosos, entre otras lacras que se extienden en el presente.

Pero este no es el único problema inherente al proceso de secularización. Charles Taylor, que ha descrito esta situación como “la era secular”, afirma que el surgimiento de la secularización impuso nuevos imaginarios sociales que diluyeron la identidad personal porque diferentes narrativas determinaron la limitación de la libertad individual e impusieron un marco inmanente de falsa autenticidad. En este proceso no se trataba solamente del orwelliano control de las mentes y de las conciencias de forma explícita, sino que, más bien, se diluyó la identidad personal en una falsa autenticidad debido a que el ser humano cayó bajo la influencia coercitiva de la irracionalidad política y de la manipulación ideológica. Numerosos dilemas surgieron de esta evolución, pues dio origen a la aparición de fanatismos y de un pensamiento antagónico con el pensamiento inmanente frente a un nuevo trascendentalismo. De esta forma la religión, a pesar del secularismo y de la desacralización continúa ejerciendo un

gran papel en el mundo contemporáneo (Taylor, 2015, 381-466).

En consecuencia, la secularización se presentó en un primer momento como desacralización y, a la vez como la privatización de lo religioso, sumido en el ámbito de lo particular, lo subjetivo. Sin embargo, posteriormente no significó la eliminación de la posibilidad de lo religioso; más bien lo religioso ha vuelto a adquirir una dimensión extraordinariamente relevante en el mundo de lo público a través de lo político, y en mucho exacerbando el fanatismo (Véase Gómez Caffarena, 2007, 184-220).

Por otra parte, varios de los regímenes políticos dictatoriales en Europa en el siglo pasado apelaron a la concepción cristiana como mecanismo de justificación de la represión política y de la violación de los derechos humanos. También la instauración de las dictaduras militares en América Latina obligó a repensar la función de la religión en general y del cristianismo en particular.⁶ Como es de suponer, mucho se ha discutido sobre esta cuestión. Un debate de gran importancia fue el encuentro entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger (posteriormente Benedicto XVI), a propósito de la función y el papel de las libertades civiles y la religión en la sociedad contemporánea, debate realizado en el año 2004. Si bien es cierto que se centró sobre todo en las sociedades europeas desarrolladas su importancia para otros contextos no deja de ser menor. Concretamente de este debate conviene rescatar la reflexión sobre la relación entre el estado como institución pública de resguardo de derechos humanos y la religión cristiana como entidad tanto pública como privada. Contradicción que para Habermas se resuelve únicamente con la afirmación de los principios democráticos dentro de un estado laico y que en principio Ratzinger tampoco rechaza. Pues la discrepancia es más bien sobre varios aspectos teóricos y éticos concretos, pero no políticos ya que ambos comparten los fundamentos de la sociedad democrática (Habermas; Ratzinger, 2008, *Passim*). Desde esta óptica tampoco puede desconocerse el surgimiento y el desarrollo de las teologías de genitivo, tales como la teología de la liberación, la teología feminista, la teología africana, entre muchas otras. Estas quieren dar

cuenta desde el lenguaje teológico de la pluralidad de acercamientos a la situación tanto política como de diversidad cultural, en un mundo cada vez más polarizado con la incapacidad de los sistemas políticos para resolver los conflictos básicos de la convivencia humana.

Pero, en realidad, ¿cuál es la consecuencia de la secularización? Si existe una crisis, ¿qué es lo que está en crisis? Manifiestamente, están en crisis los valores heredados de la Revolución francesa y de la Ilustración, así como el concepto de racionalidad, el valor de la persona y, por supuesto, la religión cristiana y la Iglesia. Pero, ¿será solamente eso? Para varios investigadores de la cultura la crisis es más profunda pues atañe a la construcción de las narrativas introyectadas en la mente de los sujetos sociales acerca de los valores tanto immanentes como trascendentes.⁷ Lluís Duch, por ejemplo, ha anotado que los conflictos de la religión y de las iglesias cristianas se debe esencialmente a la crisis de la imagen de Dios. Es decir, de una imagen de Dios que no ofrece respuestas a las inquietudes fundamentales de los hombres y de las mujeres actuales y que, en realidad, con un lenguaje plano oculta o escamotea la posibilidad de pensar lo trascendente.⁸

Este *ausente y posible*, el espíritu de la utopía, se ha sustituido por la representación de lo inmediato fundado en un hedonismo circunstancial. El cliché, el concurso, la moda, el deporte, la pornografía, las *fake news* y el interjuego de la mercadotecnia han suplantado las narrativas espirituales en las sociedades desarrolladas occidentales. Esta contradicción se manifiesta también en el hecho de que, frente al adelanto científico extraordinario de la medicina, la agricultura, las comunicaciones, la exploración del espacio, la genética, o la robótica, entre otros, permanece una sociedad que genera día con día, gran concentración de la riqueza y un aumento de la pobreza, la destrucción de la naturaleza, violencia y más vacío existencial.

Las metanarrativas construidas para justificar el capitalismo sustituyen los valores por la degradación moral y, asimismo, se le otorga a una autoridad anónima, falsamente expresada en los funcionarios públicos, las decisiones fundamentales de la convivencia humana y del intercambio

con el medio ambiente. Se resquebraja el estado de derecho, la soberanía popular, la democracia deliberativa, la ciudadanía, la idea de justicia, y se sustituye por criterios absolutos de crecimiento económico desligado de la dignidad humana y orientados por la manipulación de la opinión pública, sobre todo, a través de los medios de comunicación y de las redes sociales. Esta ruptura del estado de derecho y de las garantías civiles ha conducido a la quiebra de los principios fundamentales de los regímenes liberales; asimismo, el surgimiento del hipercomunicación digital, explota la libertad en beneficio de un micro sector privilegiado (Habermas, 1998,63-104; Han, 2014, 25-32, 87-109). De manera que la felicidad, el deseo y el placer, no solamente son sustituidos por estas fantasías artificiales, sino que, reducen la responsabilidad del individuo a una falsa culpabilidad por no conseguir las metas impuestas por el sistema. Y de nuevo la manipulación a través del miedo se eleva a criterios determinantes de la vida política y social y de las decisiones económicas, mecanismo de poder al cual se somete el sujeto claudicando su propia libertad. De igual forma, los criterios propugnados por la doctrina social de la Iglesia Católica, tales como el bien común y la justicia distributiva, desaparecen del escenario público.⁹

La desacralización se convierte en un elemento conexo con la secularización, tanto en la vida privada como en al pública y, derivado de esto, el programa de la desmitologización va a tener una gran influencia tanto en los proyectos teológicos como en la reflexión filosófica sobre la religión. Sin embargo, y sin poder entrar en detalles, hay que tener claro que el programa teológico-filosófico de la desmitologización no era sólo ni siquiera principalmente un concepto negativo que pretendía eliminar los supuestos criterios míticos de la teología.¹⁰ Más bien habría que entenderlo como un criterio positivo. La desmitologización “quiere salvar el núcleo perenne de contenido que hay en las confesiones tradicionales en forma mitológicamente cifrada. Quiere expresar su intencionalidad sin desfiguraciones, a tono con la conciencia moderna” (Kasper, 2012a,78).

Por otra parte, desde el punto de vista de la historia de la filosofía a partir de la Ilustración

se podría afirmar que la pregunta sobre el cristianismo ha tomado varios cauces muy diferentes.¹¹ En general, se puede afirmar que se han presentado dos corrientes muy distintas. Por un lado, se encuentran aquellos filósofos modernos para quienes la figura de Jesucristo y la religión se opone a la razón humana, y otros que no la consideran significativa frente al ejercicio de la razón pura. Tales son los casos de J. J. Rousseau, Spinoza, Kant, Fichte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, entre otros. Pero, por otro, también se encuentra una serie de filósofos que reflexionan considerando la fe y la figura de Cristo como una categoría de inteligencia más profunda y que insustituiblemente aproxima al misterio de Dios y, en consecuencia, da respuesta a las inquietudes del ser humano. Se pueden citar varios ejemplos: Pascal, Leibniz, Schelling, Kierkegaard, Bergson, Blondel, Edith Stein, Simone Weil, Zubiri, Michel Henry, Maritain, Paul Ricoeur, entre muchos otros. (Pannenberg, 2002, 403-412). Por ende, la filosofía de estos últimos pensadores asumió el elemento filosófico-religioso desde las convicciones de fe contenidas en su convencimiento acerca de Dios como certeza y evidencia. En resumen, la crítica al Iluminismo y al racionalismo no ha imposibilitado que varios de los autores mencionados compartan su afirmación de los principios cristianos fundados en la fe en Jesucristo como salvador y mediador universal.¹²

Asimismo, los llamados “rostros de Cristo”, propios de cada una de las regiones geográficas del planeta, supone una revisión de las categorías religiosas para la comprensión del Cristo de la fe. En realidad, implica una cuidadosa hermenéutica de los “signos de los tiempos” sobre los criterios de inculturación, tales como el cristológico, eclesiológico, antropológico y dialógico (Amato, 2009, 57-58).¹³ De manera que, por ejemplo, el Cristo liberador de América Latina, recoge los criterios anteriores dentro de la situación de opresión, pobreza, injusticia y violencia de esta región del mundo.¹⁴ Se destaca la “opción preferencial por los pobres”, la denuncia del pecado estructural y social, la vinculación de la iglesia con las manifestaciones religiosas populares, en fin, un Cristo pobre, liberador y vinculado con los oprimidos y “que suscita una praxis eclesial

liberadora” (Amato, 2009, 59).¹⁵ Praxis que tiene necesariamente una visión de conjunto del ser humano y de la totalidad de la sociedad.¹⁶

En resumen, la complejidad del mundo contemporáneo y la secularización a la par del avance de nuevas formas religiosas, hace que se requiera una perspectiva diferente para la reflexión sobre los temas religiosos. La formulación de un lenguaje que logre mantener los principios teológicos de la tradición religiosa y que, a la vez, se haga comprensible al hombre y a la mujer de hoy en día en los diversos contextos culturales.

2. La relación entre fe y razón

En segundo lugar, debe considerarse la relación entre la fe y la razón. Es un principio establecido en la tradición cristiana la insustituible relación entre la fe y la razón como dos elementos esenciales de la teología y de la especulación onto-teológica de la filosofía. De tal modo que la expresión anselmiana *fides quaerens intellectum diceretur*, constituye una norma fundamental del pensamiento cristiano.¹⁷ O, para ser un poco más preciso, se presupone el principio de San Agustín, *Credo ut intelligam, intelligo ut credam*, según el cual los enunciados de la fe son susceptibles de ser fundamentados y comprendidos por la razón. Este es un precepto defendido y aplicado tanto por los Padres de la Iglesia como por los teólogos y filósofos cristianos medievales y contemporáneos. Sin embargo, para determinar este punto es conveniente precisar lo que se entiende por fe y por razón.¹⁸

Ciertamente, la definición de fe no consiste sólo en una serie de afirmaciones frente a la ciencia o de cara a otros saberes empírico. Con esta propuesta negativa se vaciaría a la fe de su auténtico contenido. Más bien, una definición de fe debería partir de una característica esencial del ser humano, a saber, su condición de estar abierto a lo trascendente, ser “oyente” de Dios a través de la creación y de la Palabra que le dirige Dios como su origen y como la realización de su destino (Rahner, 2009, 51-99). El ser humano es autorreferente de Dios. Por eso, la fe desde el punto de vista teológico puede ser entendida

como: “*La modalidad de realización de la razón y de la libertad del hombre abierta por la Palabra y apoyada en el espíritu*” (Müller, 1998, 22). O, en un lenguaje más convencional, la fe es una convicción o asentimiento afirmado en el sentimiento y en la creencia religiosa. La referencia a la Palabra es esencial, sin que ello en modo alguno signifique una reducción literalista o fideista.

Asimismo, la razón tampoco consiste únicamente en una serie de reglas para ser aplicadas en la solución de problemas, pues esta es sólo una modalidad funcional de la misma.¹⁹ En realidad, la razón en sentido propio abarca tanto la disposición teórica de la autocomprensión del ser humano y del universo, como de la construcción de un sistema de normas aplicativas. Constituye mucho más que método para comprender, interpretar y transformar la realidad. Por eso se puede suscribir la afirmación de Gerhard Ludwig Müller:

La razón se ve facultada a través de la realidad misma para su realización trascendental más allá y por encima de los objetos, ya que sólo a través de la experiencia sensible se descubre la unidad de la consciencia, (...), del sentido de su propia experiencia humana como persona. (Müller, 1998, 22)

Por otra parte, para poner en perspectiva el desarrollo de la idea de razón es importante recordar lo siguiente. Desde el romanticismo europeo la comprensión de la religión se transformó, otorgándole un nuevo sentido de la vida y de la fe a un Dios y a un absoluto que ya no se encontraba en el más allá ni en el ser humano sino, más bien, en una nueva relación con el mundo y con la naturaleza, como se vio anteriormente. El gran trabajo especulativo de la filosofía romántica germánica tuvo como resultado reconciliar y subsumir (*aufgehoben*) las diversas manifestaciones tanto de la naturaleza como del espíritu humano. Proceso que ya había comenzado con Nicolás de Cusa, Leibniz y el Renacimiento.

Esta prospectiva vital, si puede llamarse de esta forma, llega a su culminación con el filósofo Schelling en su etapa tardía; especialmente en su obra *Las edades del mundo* (primera versión 1813, segunda versión 1815) y, sobre todo, en su

Introducción a la filosofía de la revelación de los años 1856-1861 (Schelling, 2012, 725-754). Para este pensador la razón, de acuerdo con sus posibilidades, pone al ente infinito como contenido necesario, pero se queda admirado ya que no se encuentra en el mundo sensible.²⁰ Es una especie de éxtasis que lleva a la eternidad. Con esta posición filosófica Schelling pretende superar la crítica trascendental kantiana y, por lo tanto, busca reconciliar la fe y la razón desde categorías propias de la modernidad, aunque no lejanas a la solución propuesta por Tomás de Aquino y Duns Scotto en la Edad Media.²¹

En términos generales se puede aseverar que esta orientación tampoco era ajena a varias propuestas de los hegelianos de izquierda. En un primer término fue planteada por Feuerbach para quien la religión de nuevo debía volver a su origen primigenio, saber, el espíritu humano unido a la sensibilidad. Pero también en el pensamiento de Marx y de Stirner, quienes le otorgaron esencialmente una dimensión social y política; y aún en Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche, con una fuerte impronta metafísica e, incluso, existencial. En general, lo sustantivo de esta crítica había sido la ruptura de la filosofía y de la religión con el mundo real, el mundo natural y social producido por el propio hombre. Esto, evidentemente, va tener consecuencias para la reflexión sobre la filosofía de la religión y la propia teología.²² Es conveniente mencionar este desarrollo.

En un primer término hay que recordar la famosa obra *La vida de Jesús, críticamente elaborada*, (1835-1836), de David Friedrich Strauss. Precisamente, con este libro se inicia el proceso de desmitologización de la teología que se mencionó con anterioridad. Posteriormente, Ferdinand Christian Baur y otros teólogos, principalmente alemanes, inauguran una nueva visión del mundo teológico aplicando métodos inéditos a la lectura de la Biblia y al análisis de la historia de la Iglesia, incluidos la historia de los dogmas. Esta corriente, inicialmente inspirada por los trabajos teológico-filosóficos de la hermenéutica de Schleiermacher, tendrá su origen sobre todo en la teología reformada luterana. Y crecerá como una rama productiva dando frutos como la hermenéutica bíblica y literaria, el estudio de la historia y

posteriormente la corriente de la hermenéutica filosófica. Sin embargo, poco a poco los teólogos católicos también la van a aceptar. Como es sabido, algunos extremos fueron duramente condenados, tales como los que se referían a la reducción de los contenidos de la fe a una simple formulación histórica y cultural. Es la famosa polémica por el modernismo. En este proceso se destaca la condena de San Pío X en su encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, promulgada en setiembre de 1907.

Con esta condena, pagaron justos por pecadores, para decirlo de esta forma, pues al ser condenadas varias posiciones extremas, también se detuvo la investigación científico-teológica y, en mucho, la propia investigación filosófica cristiana. Y fue afectado un concepto muy importante, el desarrollo o evolución del dogma (Alszegehy; Flick 1969, 21-30). Habría que esperar hasta el concilio Vaticano II en la década de los sesenta del siglo pasado para que se volviera a retomar la investigación de forma explícita y sistemática. Aunque sería injusto si se olvida el esfuerzo de Pio XII quien en su encíclica *Divino Aflante Spiritu* del 30 de septiembre de 1943 alentó la investigación bíblica, e indirectamente, también la teológica. Con el Concilio Vaticano II la Iglesia Católica recogió una serie de propuestas e investigaciones que se habían venido realizado en diversas universidades e institutos teológicos y bíblicos. De esta forma se le da carta de ciudadanía a la investigación más actualizada y renovada en la historia de los dogmas. Entre ellos, el método histórico-crítico, el método de las formas literarias, la hermenéutica, la exégesis con el método estructuralista, el fenomenológico, entre otros. (Wingling 1987, 240-358).

Cuando se considera la relación entre la fe y la razón, no puede olvidarse el significativo tema sobre la relación entre la fe y la ciencia, pues con frecuencia se suele presentar como si existiera un antagonismo entre la ciencia, fundada en lo racional, y la fe, de naturaleza irracional. A pesar de la supuesta separación entre fe y ciencia, o entre religión y racionalidad científica, no existe necesariamente ninguna ruptura entre ambas esferas. Como han demostrado varios filósofos, entre ellos Alvin Plantinga, más allá de un conflicto superficial entre religión y ciencia,

existe un profundo acuerdo entre la fe y la ciencia superando el naturalismo filosófico (Plantinga 2017, 23-34). Esto significa que, por principio, y según su propia naturaleza, no existe oposición entre la ciencia y la fe. De forma que se puede afirmar que el naturalismo, como postura metafísica, sobrepasa a la ciencia debido a que no es una posición científica sino la admisión de una doctrina filosófica de dudosa fundamentación en la ciencia.²³ Es también la opinión del científico y teólogo John Polkinghorne, el cual, desde una perspectiva tanto histórica como metodológica, explica la complementariedad de la ciencia física y de la teología sin que haya ningún menoscabo entre la fe y la razón, sino más, bien una necesaria interrelación (Polkinghorne 2000, 15-43, 181-182).

La ciencia no es filosóficamente neutra. En realidad, no pueden excluirse *a priori* los enunciados metafísicos en la construcción de una argumentación de la filosofía de la ciencia. De tal manera que una costumbre que se ha impuesto acríticamente, como es la del ateísmo o del agnosticismo, supone la innecesaria justificación de la exclusión de la fe como si ya este punto estuviese probado taxativamente cuando, en realidad, solamente obedece a la toma de posición inicial del investigador. Pareciera como que tanto el científico como el filósofo agnóstico o ateo presuponen de antemano los resultados de su investigación para llegar a conclusiones pre-determinadas. Sin embargo, como ha advertido Holm Tetens:

Para quien con la elección de sus medios probatorios excluye de antemano Dios como explicación aceptable de algo, para ese, evidentemente, Dios no existe como una realidad con la que haya de contar en serio. Eso lo considera ya metodológicamente *a priori* –es decir, en virtud de la elección de sus medios metodológicos– asunto decidido. (...) No existe tal refutación científica de la existencia de Dios; en las ciencias rige solamente el *a priori* de un ateísmo metodológico. (Tetens, 2017, 22-23-nota 5)

De tal modo que la visión científica de la naturaleza –con sus métodos, modelos, paradigmas y objetivos– en verdad implica la misma

idea del *Génesis* de la acción creadora de Dios, compatible con una doctrina filosófica del proceso dinámico que se accede a la realidad del mundo descubriendo la presencia de Dios en él y engloba la teoría de la evolución, la creación continua, la ética medioambiental, entre otras (Barbour, 2004,417-540). En síntesis, el uso de métodos y lenguajes diferentes no implica necesariamente una oposición entre la indagación científica de la naturaleza y el lenguaje religioso, sea este filosófico o teológico. Todo lo contrario, tanto la filosofía, la teología y la investigación científica comparten los mismos principios fundamentales de la investigación racional.

Sin embargo, un paso más en la reconciliación de la fe y la razón en el siglo XX provino de dos frentes muy importantes. Estos movimientos fueron los siguientes. Por un lado, la filosofía del ser heideggeriana, y unida a esta la filosofía existencial, y, por otra parte, el desarrollo de la fenomenología. En ambos casos la propuesta sobre el saber de los fundamentos racionales se vuelve a unir con la experiencia humana y con ello se abren caminos para superar las limitaciones kantianas, señaladamente expuesta en sus antinomias de la *Crítica de la razón pura* (Kant, 1985, 382-484; <A406-A567>). Como es sabido, el filósofo de Königsberg únicamente admite el empleo negativo de los enunciados teológico, ya que señala los límites del conocimiento racional y rechaza tanto el ateísmo como el deísmo, de tal modo que sólo se puede postular la existencia de Dios desde la ética y la razón práctica (Kant, 1985, B 664).²⁴ Ambas corrientes, la fenomenológica y la heideggeriana, tratan de superar este giro trascendental de Kant y, en su lugar, retoman varios de los principios esenciales de la filosofía hegeliana sometida ahora a otro proceso de reconstrucción crítica, no lejanas de las propuestas de Schleiermacher y de Kierkegaard.

Por otra parte, superadas en mucho las desconfianzas mutuas y las limitaciones impuestas durante el siglo XX, sobre todo después del Concilio Vaticano II, desde el ámbito teológico y filosófico se encuentran los diversos caminos de acercamiento a la figura de Jesucristo. Varios filósofos y teólogos se dieron a la tarea de replantear temas esenciales desde nuevas categorías ontológicas, éticas y epistemológicas dentro de

las nuevas condiciones socio-culturales.²⁵ Aunque sea de paso, conviene mencionar algunos de los temas filosóficos estudiados porque su sola enunciación es un buen indicador de la amplitud y de la profundidad de la tarea emprendida, particularmente desde la segunda mitad del siglo pasado. Efectivamente, de nuevo son sometidos a estudio los contenidos fundamentales de la filosofía y la teología, tales como la analogía del ser, la atribución y la proporcionalidad, los dos tipos de predicados sobre Dios y su implicación, la teología positiva y la negativa, la gracia y la asimilación, el bien y la bondad, el valor del sujeto humano y lo absoluto, la verdad relativa y la verdad inmutable, los alcances de la noción de trascendencia, el cosmos su origen, su fin y su sentido; también el valor de la existencia, el significado espiritual del dolor, el mal corporal, el mal moral, el mal en la historia, el propio sentido de la historia y, consecuentemente, el sentido de la cultura, la política y la economía, la idea de justicia y el bien común, el pecado personal y el pecado social y estructural, el ágape y el amor, el concepto de Dios y la presencia de Jesucristo (Blondel 1966, 217-249). Y, de interés para este trabajo, es el replanteamiento de la significatividad simbólica, el estatus gramatical de los enunciados religiosos, los alcances y limitaciones de la interpretación dentro de las nuevas propuestas hermenéuticas. Pues, como se ha advertido, es esencial comprender que la fe no es irracional, sino que forma parte de la estructura ontológica de la racionalidad humana. Ciertamente, la fe cristiana da que pensar. Supone tanto una reflexión filosófica como teológica para responder a las preguntas y a las necesidades existenciales y socio-políticas de nuestra época. Supone, en fin, una hermenéutica crítica. (Schillebeeckx, 1973, 208-237)

De esta forma, se constata cómo el esfuerzo de comprender los enunciados y las vivencias religiosas ha mantenido unidas a la razón y a la fe sin que exista entre ellas ninguna oposición de principio. En el año 1995 el Papa Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio* afirmaba lo siguiente:

La fe y la razón (*Fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad.

Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, el deseo de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo. (Juan Pablo II 2006, 1485)

3. La naturaleza de los enunciados del lenguaje religioso y el poder de la verdad

De lo expuesto anteriormente surgen de inmediato varias preguntas, ¿cuál es el lenguaje apropiado para expresar las verdades de la fe y de la experiencia religiosa contenida en los dogmas, elaborados ya hace muchos siglos? ¿Cuáles son los parámetros culturales dentro de los cuales se puede expresar actualmente la fe? ¿Qué tipo de enunciados se pueden utilizar que permitan una comprensión actual de las fórmulas dogmáticas sin que se sustraiga su contenido trascendente? Es evidente que no todas las formas expresivas son adecuadas para llevar a cabo esta tarea. Tanto la lingüística como la epistemología han advertido del peligro de hacer traslapes inadecuados desde ámbitos del conocimiento a otros campos semánticos y cognitivos utilizando un lenguaje técnico o particular impropios para otras dimensiones del conocimiento. Pero también las ciencias sociales y humanas señalan los límites y las circunstancias sociales de un mundo complejo como el actual y de una situación antropológica y filosófica que desborda los límites de las propuestas religiosas tradicionales, como se señaló anteriormente.²⁶

El problema del lenguaje religioso en general y de la formulación de los dogmas y de los contenidos de fe para nuestra época, en nuestra cultura y en un lenguaje accesible no es un tema nada fácil de resolver. En el año 1982 Joseph Ratzinger, luego Benedicto XVI, en un famoso libro *Teoría de los principios teológicos*, reconoce lo siguiente: *La fe encuentra hoy dificultades para expresarse. Las fórmulas tradicionales son, para los contemporáneos palabras en una lengua extraña, cuyo sentido es oscuro* (Ratzinger, 1985, 143).

Con ello se hacía eco de una inquietud bastante generalizada acerca de la permanente tensión entre el mensaje intemporal fiel a su experiencia de fe original y su formulación histórica, humana, inserta dentro del espacio y del tiempo, es decir, dentro de una cultura específica.²⁷ Aunque las verdades de la fe y aun la propia experiencia religiosa mantienen su carácter trascendente y absoluto, advierte el teólogo Adolphe Gesché:

Ciertamente, Dios en sí mismo, la revelación en su acontecimiento cristológico y la gracia en su carácter de donación intrínseca conservan siempre su trascendencia. (...) La realidad del hombre no tiene otra patria que la de la palabra y la del lenguaje donde se concentra y configura todo lo que acontece, aunque venga de Dios mismo. (...) No hay conocimiento, de cualquier nivel que sea, que no esté marcado por esos condicionamientos culturales, sin los cuales no sería más que atemporalidad ilusoria y mítica. (Gesché 1984, 271)

Por supuesto, que esta preocupación no sólo no es nueva, sino que ha permanecido como una cuestión permanente en la historia tanto de la filosofía como de la teología. A modo de ejemplo cabe mencionar que ya Santo Tomás de Aquino había comprendido que las verdades de la fe y de la experiencia religiosa requieren tanto del pensar (*cogitatio fidei*) como del decir, del lenguaje, (*enuntiabile, dicendum*) (Tomás de Aquino, *Summa*:1. 2, q. 1-16).

En el caso específico de los dogmas surge, además, otra cuestión, la de determinar no sólo el contenido sino también el significado del dogma y su valor eclesial, ya que cada uno de los *articulus fidei* y de los símbolos dogmáticos posee una fuerza vinculante ineludible. Pero, la pregunta no es sólo cuál es esta fuerza, su valor ineluctable, sino también cuál es el lenguaje apropiado que no traicione el contenido de la formulación dogmática dentro y fuera del ámbito eclesial. Se presenta la interrogante sobre la enunciación de la expresión de las fórmulas de fe (el kerigma) en un lenguaje no sólo comprensible, sino vinculado existencialmente con los hombres y las mujeres de nuestra época.

El problema del lenguaje religioso, particularmente el teológico y el filosófico, no se remite sólo a la formulación lingüística de la estructura gramatical ni al vocabulario teológico; tampoco se reduce a los mecanismos y formas de la hermenéutica y la exégesis.²⁸ En realidad, comprende una visión sistemática de un replanteamiento de la ontología y de la función del lenguaje. O sea, un conjunto de asuntos que tienen relación con aspectos medulares de la autoimplicación, la enunciación del lenguaje empírico, el problema de la traducción, la naturaleza de la definición y, aún, de la metáfora, la analogía, la paradoja, la dialogicidad, la mitología, el simbolismo y el lenguaje de doble nivel. Este conglomerado de problemas supone una construcción lógica y lingüística fundada en varios principios de orden tanto ontológico como epistemológico (Pannenberg, 1981,164-231).

Además, no puede olvidarse el importantísimo debate en torno a la semántica, suscitado en el siglo anterior, en un primer momento por la filosofía heideggeriana, el análisis lógico del lenguaje y el empirismo lógico y, posteriormente, por la irrupción de las propuestas lingüísticas de la formalización interna de los sistemas (Teorema de Gödel), la cibernética y la lógica computacional, y luego por las propuestas de Chomsky y los modelos de la competencia lingüística, entre otros, que han modificado el planteamiento del estudio del lenguaje en general y del religioso en particular (Wolenski, 1991,827-829).

Por otra parte, en cuanto a discurso, los enunciados religiosos requieren, en un primer momento, la clarificación de su lenguaje.²⁹ De tal forma que la confrontación con el análisis científico del lenguaje le permita construir un uso aplicativo funcional. En un segundo momento, el lenguaje filosófico de la religión debe sobrepasar las cuestiones teórico-científicas de las ciencias empíricas del lenguaje, como la lingüística y la semiótica, para alcanzar su propia identidad como disciplina con significado antropológico trascendente (Macquarrie, 1976, 287-299). De manera que la expresión de los enunciados de la fe, particularmente las fórmulas dogmáticas, conserven el significado y la profundidad de la revelación bíblica. En este proceso el programa de la desmitificación tiene un singular papel

porque permite determinar con mayor precisión la verdad de la revelación más allá de las formulaciones míticas. Por supuesto que esta función no excluye la importancia de los elementos simbólicos inherentes a la formación de las religiones. De tal modo que el lenguaje religioso no puede desconocer los aspectos alegóricos y afectivos unidos a la fe y a la práctica religiosa, sacramental y popular. Como ha advertido Luypen, sin abandonar la racionalidad del lenguaje religioso, hace falta incluir otros elementos. Ambas dimensiones se presentan como enunciados verdaderos tanto para la comprensión general, como para la autocomprensión de la fe y de la vida religiosa. Sin que esto signifique una exacerbación de la emoción irracional del creyente (Luypen, 1981, 9-19, 34-38).

Por otra parte, no es fácil determinar la relación entre el pluralismo de la fe y su relación con el pluralismo tanto de la expresión como de la interpretación. Sobre este punto la función del magisterio eclesiástico es indispensable. El acontecimiento de Cristo es, como se señaló anteriormente, también un acontecimiento del lenguaje. La formulación de la estructura interna de los enunciados de la fe, como enunciados de la filosofía de la religión, expresan las instancias de la propia fe como verdad revelada y como vivencia en la historia y en la vida de cada ser humano y en la Iglesia (Hünemann, 2006, 247-265). Hoy está claro que el lenguaje religioso no puede ser elaborado con una sola forma general que pueda ser entendido y aceptado como enunciación vinculante para la vida de los creyentes en diversas culturas. Desde el Vaticano II se admite que la diversidad regional y cultural son factores esenciales para la exposición de los principios teológicos y de las fórmulas de fe (Mondin 1979, 10-16).

En consecuencia, se ha impuesto una nueva relación entre la forma de vida, las creencias y su enunciación. El *a priori* del mundo de vida, destacado por la fenomenología, supone una valoración de los sujetos actuantes, del “oyente de la Palabra” (Rahner), no como un sujeto pasivo, sino como actor con sentido de la historia y con conciencia sobre la experiencia radical de la fe. Además, la reconstrucción normativa de la conciencia de estos sujetos implica que las

proposiciones religiosas, —ciertamente fuera de la falsación popperiana—, expresen una valoración integradora del mundo de la vida con el mundo de la fe. De tal modo que la enunciación de los contenidos de la fe, así como la propia hermenéutica de los mismos en su formulación histórica y la Escritura, se expongan desde una competencia comunicativa que supone, a su vez, una acción comunicativa recíproca y dialógica (Peukert 2000, 247-269).

Como ha propuesto la teoría del lenguaje, el mismo reviste una función de implicación real en la sociedad. No sólo determina la incidencia de la palabra como interacción comunitaria, sino, también la acción y la dirección del hacer y del no hacer, individual y colectivo. Es la fuerza del lenguaje performativo según el cual el propio acto enunciativo realiza la acción; obligatoriedad que surge de la misma preferencia enunciativa. Fuerza que, en el caso del dogma, adquiere una relevancia de cumplimiento obligatorio y universal, ya que es una declaración universal de naturaleza absoluta (Austin, 1971, 45-56).

Las consideraciones anteriores conducen a un tema de gran importancia para el pensamiento religioso, el problema de la verdad. En un primer momento, la aproximación analítica permite incidir este tema. De acuerdo con Horwich la palabra “verdad” posee una *aura de profundidad y de oscuridad*. Pero, con el fin de superar este aspecto, recurre a la delimitación de cuatro elementos deflacionarios: la utilidad de la palabra, un elemento parcial de la explicación y del significado, la naturaleza no empírica de la verdad, y, por último, el uso constitutivo de un predicado empírico (Horwich, 2007, 454-455). Aunque este autor considera que la propiedad de la verdad no es sustantiva, su enfoque es importante porque sitúa el problema en el ámbito del lenguaje desde un enfoque minimalista (Horwich, 2007, 465-466) Aunque no se comparte la ontología presente en este enfoque, es importante ver el problema de la verdad como un problema inicialmente lingüístico, haciendo la salvedad de que su alcance no podría residir únicamente en un enfoque funcional.

En realidad, es conocido que desde Platón la verdad está fuertemente unida a la ontología y la metafísica. De tal modo que a partir del enfoque

considerado minimalista se puede extender su estudio hasta un enfoque maximalista para volver luego a su sentido primario (Puntel, 1991, 913-915). En efecto, Cuando Jesucristo proclama, *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (Jn 14, 6), su referente no es, en modo alguno, simplemente lingüístico: está expresando una afirmación de naturaleza ontológica: la verdad como realidad.³⁰ Y en ese caso la verdad como superación de otras formas de enunciados estructurales reductivos. Es una afirmación absoluta.³¹

Por otra parte, como han demostrado Apel y Habermas, la verdad supone comunicación, y esta, a su vez, implica como condición propia la posibilidad de sujetos competentes para conocer la verdad y, a su vez, dispuestos a dejarse conducir por enunciados veritativos. Esta propuesta es muy significativa para la construcción de un lenguaje religioso creíble y comprensible. De acuerdo con Apel, y siguiendo la corriente fenomenológica, el lenguaje presupone apertura al mundo; es una hermenéutica que implica una lingüística orientada hacia el contenido y no únicamente a la forma, por más importante que ésta pueda ser. En otras palabras, el lenguaje involucra un sentido que conlleva una metafísica del ser. De tal modo que lenguaje y verdad se implican mutuamente. Apel propugna por un *a priori* de la comunidad de la comunicación ya que le lenguaje es un medio de la reflexión trascendental fundamento de la comprensión hermenéutica. Sin esta dimensión de comunidad las propuestas sobre el lenguaje carecen de implicación existencial. De ello se deriva la importancia del lenguaje no solamente para la gnoseología, la ontología sino también para la ética y para el lenguaje religioso (Apel, 1985, 149-168, 297-413). Jürgen Habermas, por su parte, extiende esta propuesta para extraer de ella las consecuencias socioepistemológicas que le permite establecer una comunidad de comunicación y los fundamentos de la sociedad democrática a partir del mundo de la vida (*lebenswelt*). Es interesante observar que, si bien su propuesta conduce hacia una sociedad secular y no religiosa, estos presupuestos también permiten elaborar un proyecto en el cual la religión no se excluye de la sociedad civil, como quedó evidenciado en el encuentro de Habermas

con Joseph Ratzinger, antes mencionado (Habermas, 1992, Cap. 1-2).

En síntesis, el problema de la verdad desde mediados del siglo XX ha asumido tres aspectos esenciales: una dimensión lógico-lingüística, otra de naturaleza metafísica y, por último, una de propiamente comunicativa y comunitaria. Más bien, es un énfasis y una aclaración de tres dimensiones que siempre estuvieron presentes en los debates sobre la verdad en la historia de la filosofía, a saber, la inevitable relación de la verdad con el lenguaje, y, a su vez, de éste con la realidad, y, asimismo, como una comprensión hermenéutica y existencial de los hablantes en la necesaria e ineludible inserción de los sujetos dentro del proceso de comunicación en una comunidad, en este caso particular, de la congregación de creyentes.³²

4. El significado del dogma

El dogma, por su propia naturaleza es una *thesis*, es decir, una propuesta y una afirmación como resultado de un saber vivido y experimentado por la Iglesia a través del tiempo. Pero es también una *quaestio*; o sea, un punto de partida para la reflexión y para la vida. Exige una hermenéutica para ser comprendida por el ser humano de cada época y, a la vez para ser proclamada en un lenguaje vitalmente accesible. Un dogma (griego *δογμα*, de *δοkein*, *dokein*, *dokeo*: suponer, parecer, conjeturar), designa un precepto o un principio o varios, determinados por una autoridad y que se presenta como una verdad de forma incuestionable. El uso teológico no excluye este significado, pero le agrega, además, la connotación de doctrina revela por Dios como principio o fundamento de la construcción teológica del sistema de creencias y de la vida del creyente.

Dado que Jesucristo es el centro del cristianismo no se puede hablar de una oposición entre Jesucristo y la Iglesia; tampoco existe contraposición entre la Biblia y la Iglesia. Más bien cabe considerar el principio esencial de que la Biblia es el libro de la Iglesia (*Const. Dei Verbum* 8-10, 12, ((En) Vat. 1973). La doctrina de la Iglesia se deriva de la Escritura, es auténtico testimonio de la Escritura. Testimonio que debe ser presentado

de acuerdo con una hermenéutica cuidadosa al servicio del ser humano actual. Pero, ¿es el dogma únicamente la expresión histórica de la fe? El dogma, según lo anotado anteriormente, tiene estas dos dimensiones, por un lado, es la enunciación histórica y cultural, inserto en el lenguaje de la época, pero, a la vez, es la expresión de un contenido trascendente. Es presencia y ausencia, afirmación y horizonte. Esta doble relatividad del dogma es precisada por Walter Kasper cuando señala lo siguiente:

El dogma ya no será sino una dimensión histórica y relativa que posee sólo un significado funcional. El dogma es relativo en cuanto que presta su servicio y está orientado a la palabra de Dios; y es relativo en cuanto que está en relación con la problemática de una época determinada y ayuda a la recta comprensión del evangelio en situaciones bien concretas. (Kasper, 1969, 39-40)

Asimismo, el dogma no es relativo en todas sus dimensiones ya que, *“participa más bien del carácter escatológico definitivo de la revelación cristiana, así como de su configuración histórica”* (Kasper, 1969, 39, nota 6). La doble dimensión del dogma, entre un “ya” presente y un “todavía no” por venir y completar genera una tensión que se dirige hacia la plena realización y es la fuerza vital tanto del creyente como de la totalidad de la Iglesia.

Por otra parte, sobre este tema es conocida la propuesta de Karl Rahner acerca de crear *“fórmulas breves de la fe”*. Proposición que en su momento desató una gran polémica. (Rahner, 1979, 515-527; Ratzinger, 1985, 143-153). Cuando trata de definir el enunciado dogmático Rahner establece varios criterios que mencionados brevemente son los siguientes:

1- Un enunciado dogmático es un enunciado que tiene la pretensión de ser también verdad en el sentido formal, que nos es conocido desde el conocimiento y el lenguaje de cada día. 2- Un enunciado dogmático es un enunciado de fe. (...) es una realización de la fe. 3- Un enunciado dogmático es, en especial medida, un enunciado eclesial. 4- El enunciado dogmático es una enunciación

dentro del misterio. 5- El enunciado dogmático no es idéntico con la palabra original de revelación y con el enunciado original de fe. (Rahner, 2003, 55-79)

Y resume esta posición cuando afirma lo siguiente: *“Una fórmula fundamental debería contener solamente lo que reviste importancia decisiva y es la base desde la cual en principio puede alcanzarse toda la fe”* (Rahner, 1979, 520).

Se entiende que la palabra bíblica es la *norma normans non normata*, y actúa como objetividad originaria de la revelación. La fórmula dogmática, a su vez, proclamada por la Iglesia, es una actualización de la fe y de la experiencia de esta fe. En consecuencia, el enunciado dogmático actualiza el *keryma* original desde un lenguaje contemporáneo de la fe. En esta materia cabe la afirmación de que desde el punto de vista bíblico el contenido de la fe no consiste en enunciados generales o principios abstractos sino en promesas históricas de hechos salvíficos en los cuales se cumplen estas promesas. Son hechos concretos que se realizan dentro del tiempo y del espacio, aunque su significado sobrepasa las coordenadas históricas, son, esencialmente, un misterio.

Ciertamente, es un proceso que se despliega en la historia y que continúa permanentemente más allá del tiempo y del espacio. El punto esencial es el siguiente: el dogma cristológico afirma que el sujeto histórico, Jesús de Nazaret, es el Cristo, el ungido, el Hijo de Dios y hombre y segunda persona de la Trinidad, cuyo fundamento no sólo reside en la fe sino también en un hecho auténtico, es una revelación positiva. Porque se trata de un hombre que vivió en un lugar concreto en un tiempo específico que supone que el concepto de dios-hombre está relacionado con la historia tanto en su estructura formal como en su contenido.³³

Sobre este aspecto cabe señalar que, a diferencia del mito, se pueden precisar con cierto detalle las circunstancias históricas, la época, la vida y las enseñanzas de este Jesús de la historia. Y, además, existe un argumento de promesa y de autoridad histórica fundante de la creencia y del dogma. A esta revelación positiva e histórica se tiene acceso a través del testimonio de la Iglesia

apostólica y después postapostólica (Kasper, 1969, 49). De la experiencia del encuentro con Jesucristo de aquellos hombre y mujeres que les cambió la vida proviene la tradición de la Iglesia, su memoria y sus escritos.³⁴ La Escritura es, desde este punto de vista, “*el alma de la teología*” y el fundamento del dogma. Por lo tanto, el dogma recoge los principios de la fe junto con la experiencia vital de la misma en la Iglesia.

5. Breve nota histórica acerca del Concilio de Calcedonia

Hasta aquí se han expuesto varios principios básicos para la comprensión del dogma de Calcedonia. Ellos son, el contexto cultural actual, el problema de la articulación de la razón y la fe, el lenguaje religioso y la verdad, y por último la naturaleza del dogma. Aunque expuestos de forma somera, permiten vislumbrar la complejidad del problema de los enunciados dogmáticos. Teniendo esto presente se puede pasar ahora a conocer el dogma en cuestión.

Para mejor comprensión del concilio de Calcedonia es importante ubicarlo en su contexto histórico. En efecto, el Concilio de Calcedonia es el cuarto de los concilios ecuménicos del cristianismo. Fue convocado por el emperador Marciano en el año 451 y tuvo lugar en Calcedonia, ciudad de Bitinia en Asia Menor entre el 8 de octubre y principios de noviembre del año 451. Por supuesto que no surge espontáneamente. Sus antecedentes se encuentran en el concilio de Éfeso del año 431 y en el sínodo de Constantinopla de 448. En ese concilio se había condenado la herejía de Nestorio que defendía dos naturalezas independientes entre sí en Jesucristo. En otras palabras, que Cristo fue un hombre poseído y ocupado por Dios (difisitas). Esta tesis fue rebatida por el obispo de Alejandría San Cirilo. Es interesante notar que la propuesta del concilio de Éfeso luego fue criticada pues se dijo que tendía a negar la existencia de dos naturalezas en Cristo.³⁵ Al defender la idea de que en Cristo había sólo una *physis*, la del Verbo encarnado, según el enunciado “La única *physis* encarnada de Dios Verbo (*mia physis tou Theou logou*

sesarkoménee)” podría creerse que sólo había una naturaleza. Dos años después se pretende resolver la controversia con el *Edicto de la Unión* según el cual Cristo posee dos naturalezas. Pero que no fue aceptado por todos. (O’Collins, 1995, 295-295; Bacht, 1958, 1006-1007)

La crisis provocada por el enfrentamiento entre varias cristologías y a pesar de los intentos de reconciliación, provocaron que fuese necesario realizar otro concilio. Un investigador de este período, Giuseppe Alberigo, anota lo siguiente:

A veinte años de Éfeso, que en el acontecimiento salvífico del Verbo encarnado había subrayado particularmente la unión inseparable del hombre con la divinidad, Calcedonia invierte en cierto modo los acentos insistiendo en la humanidad de Dios. En realidad, el resultado doctrinal del concilio es más complejo y al mismo tiempo más equilibrado. Se sitúa en medio de los diversos modelos cristológicos de las tradiciones alejandrinas antioquena y, por primera vez, incluye de forma relativamente decisiva en la elaboración dogmática, la aportación de la Iglesia occidental a través del papa León. Este resultado quedó consignado en una definición que no se concibe como profesión de fe distinta o añadida respecto del símbolo niceno-constantinopolitano, sino como su interpretación y su precisión más fiel en un punto que se había hecho controvertido. (Alberigo, 2004, 89)

Sin embargo, el archimandrita de Constantinopla Eutiquio (Eutiques) y sus seguidores, se fueron al otro extremo y defendieron la doctrina de que la naturaleza de Cristo estaba absorbida por la divina. En consecuencia, en la unión de ambas, no había sino una sola naturaleza (monofisismo) (Sesboué, 2014, 269-326). De tal modo, que antes de la Encarnación ya existían dos naturalezas, no obstante, después de la unión solamente había una naturaleza en Cristo. La humanidad de Cristo no era de la misma esencia que la nuestra. Las consecuencias de tal postura son sumamente graves. En particular dos de ellas:

Con esto se ponía en peligro una vez más la realidad de la única mediación de Jesucristo entre Dios y la humanidad:

porque la humanidad quedaba absorbida en la divinidad del Verbo, Jesús después de la unión ya no es verdaderamente hombre. Y, en cuanto a la mediación de Cristo, borraba una vez más la realidad escandalosa de la encarnación. Tales eran las implicaciones del monofisismo. (Dupuis, 1994 153)

Las ideas de Eutiquio encontraron pronto opositores convencidos, entre ellos, Teodoro de Ciro, Flaviano, Patriarca de Constantinopla y Eusebio de Dorilea. En cierto modo, el conflicto monofisita se planteó también como un problema político, es decir una pugna entre las sedes de Alejandría y Constantinopla, con la participación del emperador y de facciones populares. Debido a que Eutiquio no aceptó la autoridad de un sínodo convocado al efecto, apeló a la autoridad Papa León I. Este emitió una carta, la *Epístola Dogmática*, conocida como *Tomus*. (Denzinger-Hünermann, 1999, 290-295). En ella el Papa reafirmaba la doctrina de la Encarnación y de las dos naturalezas de Jesucristo. Sin embargo, Eutiquio y sus seguidores convencieron al emperador Teodosio II de tendencia monofisita, para que convocara un sínodo general en Éfeso en el año 449 donde se absolvió a Eutiques y se rechazó la doctrina de las dos naturalezas. Este sínodo se conoce como “*el latrocinio de Éfeso*”.

Con la muerte de Teodosio II llega al poder Pulqueria, y su esposo Marciano, ambos partidarios del Papa. De tal modo que revierten los acuerdos anteriores y convocan a un concilio. Se calcula que asistieron unos 600 obispos, de los cuales dos eran occidentales y los legados pontificios y los eran demás orientales. El Concilio acogió la carta del Papa León I y proclamó la doctrina de las dos naturalezas. Como se ha señalado anteriormente, todos estos acontecimientos teológicos tuvieron un correlato político. Sin embargo, varios obispos rehusaron aceptar la solución propuesta por el Concilio y todavía se encuentra vigente el monofisismo o una forma cercana al mismo en varias iglesias del Oriente próximo. Es el origen del cisma con iglesias ortodoxas y la ruptura de la *oikoumene*, tales como la Iglesia Copta, la Ortodoxa Siríaca, la Apostólica Armenia, entre otras.³⁶

Asimismo, Calcedonia conoció varios temas de gran importancia sobre la disciplina eclesiástica y de jurisdicción. Entre ellos el famoso canon 28 que estipula que la sede de Constantinopla sería la segunda más importante después de Roma y ya no Alejandría. Este Concilio también aprobó los cánones de los concilios anteriores, estableció una reglamentación sobre el orden sacerdotal, los monasterios, el trabajo con los pobres, los obispos, la relación de estos con el emperador, entre otros temas fundamentales (Bacht, 1958, 1006-1007).

6. Formulación dogmática calcedonia

La declaración cristológica de Calcedonia quiere expresar, en primer término, el valor de la encarnación de Jesucristo, su función en la redención y salvación del género humano; pero, además, la adecuada concepción del ser humano; esta antropología se refiere a la unidad del hombre, *creado a imagen y semejanza de Dios*, y no a su fragmentación, parcelación o ruptura. Y esto lo consigue con una explicitación del contenido de la fe expresado en la Sagrada Escritura. Por esta razón deben conocerse sus antecedentes bíblicos.

Es sabido que Jesús no se proclamó a sí mismo. Su proclamación no fue un egocentrismo o un autocentrismo. Más bien, su anuncio era el Reino de Dios, el Reino del Padre. Sin embargo, “*el teocentrismo de su proclamación acontece en la persona del mediador*” (Müller, 1998, 288). De tal modo, que muy pronto sus seguidores comprendieron la importancia del propio Jesús como el Cristo, el Ungido, el Hijo de Dios encarnado. Este asentimiento de fe se expresa en varias afirmaciones recogidas en las Escrituras. Son la proclamación del *kerygma*, entendido como una exposición pública, confesión de fe o fórmula breve de fe, contenidas en el Nuevo Testamento, particularmente en las cartas de san Pablo. Ellas son el fundamento de la declaración cristológica del Concilio de Calcedonia. A manera de fundamentación se mencionarán solamente tres textos significativos.

El primero de ellos es el conocido *Prólogo del Evangelio de San Juan*. La actual redacción

probablemente fue compuesta en la última década del siglo primero en Éfeso o Antioquía, aunque numerosos investigadores suponen que debió tener una primera redacción, posiblemente parcial, alrededor del año 50.

En el principio existía la Palabra (Verbo: *Ho Logos*) y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio junto a Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada. (...) Y la palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros y hemos contemplado su gloria. (Juan 1: 1-2,14)

En este texto el énfasis recae en la afirmación de la encarnación. La Palabra de Dios se hace hombre en un momento determinado de la historia. Al afirmar la preexistencia de la Palabra le otorga el rango de semejanza con el Dios Padre. La Palabra existe en pie de igualdad con el *Theos*. La afirmación *la palabra era Dios*, expresa también el monoteísmo trinitario. El Padre es la figura suprema del Evangelio, Jesucristo es el referente central, y el Espíritu Santo procede de los dos. De tal modo que Dios es comunicación eterna, la Palabra (Verbo) se refiere, en consecuencia, a la función creadora, reveladora y salvadora. Asimismo, la afirmación de que la Palabra se hace carne (*sarx*) es la proclamación radical de la doctrina de la encarnación: Jesucristo, Hijo de Dios y hombre verdadero es consustancial con el Padre, es la Palabra encarnada. Cristo es Dios en la carne (Juan 1:1,14; Col. 2:9; Juan 8:58; 10:30-34; Heb. 1:8). En resumen, en este texto se halla una cristología descendente según la cual el *Logos* hecho carne es el Dios que sale al encuentro, asume la condición humana y su historia.

El siguiente pasaje se encuentra en el segundo capítulo de la Carta a los Filipenses. Allí se dice lo siguiente:

Cristo, teniendo la forma de Dios, no codició el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando la condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz.” (Fil 2, 5-8)

Se rebajó a sí mismo porque quería participar de toda la condición humana, sus cualidades y sus debilidades —excepto el pecado—, incluso de la muerte; participación de los mismos sentimientos humanos de la disponibilidad, de la humildad y del amor. Los exegetas ven en él un himno o huellas de un himno que le sirve de inspiración a Pablo. En este texto se encuentra la idea de una participación en la condición divina, de humillación y luego exaltación. Cristo es, en consecuencia, modelo de comunión y de servicio según el designio de Dios y, como se dijo antes, participa de la misma condición divina sin ninguna fisura ni ruptura.

El tercer pasaje es el de la *Primera Carta a los Corintios*, fechado posiblemente entre el año 50 y 51. Es factible no sea el más antiguo y posiblemente dependa de una exposición anterior palestinese. En el capítulo 15, versos 3-4, se dice lo siguiente:

Porque les transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y que fue sepultado; y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se le apareció a Cefas (Pedro) y luego a los doce... (1 Cor 15: 3-4)

El anterior texto recoge una de las primeras formulaciones de la fe de la comunidad cristiana primitiva. Sobre este pasaje conviene señalar que posee un conjunto de elementos importantísimos para el desarrollo del cristianismo. De este texto se desprende que el objeto es el anuncio, proclamación, de la salvación que Dios ha realizado a través de Jesucristo. Y con diversos correlatos bíblicos: 1Cor1:21/2:4/15.14/Rom 16:25/2Tim 4:17 entre otros. La fórmula: básica es: “El evangelio de Dios sobre su Hijo” (Rom 1:3-9; 2 Cor 1:19; Gal 1:16; Gal 4:4-5).

Es significativo destacar dos cosas: Pablo da como un hecho que Jesús es el Cristo, el ungido, el Hijo de Dios. Asimismo, supone la resurrección de Cristo. No es una teoría filosófica o teológica, ni una posibilidad científica: para él es un hecho comprobado. En este pasaje Pablo inserta el triple *kai hoti* (y que): *y que murió por nuestros pecados, según las escrituras y fue sepultado; y que resucitó al tercer día según las*

Escrituras; y que se apareció. Sobre este punto habría que señalar que el énfasis no está puesto en la actividad subjetiva de quienes recibieron las apariciones, sino en la actividad de Jesús quien tiene la iniciativa. El peso de la formulación recae en Jesús el Cristo. En primer término, que hubo un tal cristo, en este caso Jesús de Nazaret; en segundo lugar, que murió verdaderamente por nuestros pecados.³⁷ Luego, que realmente resucitó, es decir, está vivo. Y este es el fundamento de la fe, según Pablo. En otras palabras, es un Dios vivo. Es importante señalar que Pablo no habla como un sujeto individual, sino que le habla a una comunidad desde su experiencia de fundador de comunidades. Es, por lo tanto, una voz comunitaria y actúa impulsado por una fuerza superior, una directriz mayor. En síntesis, en Pablo se encuentra una cristología ascendente, externa, como profesión de fe basada en la confirmación de los testigos.

De manera que los textos bíblicos establecen la encarnación, la función salvífica de Jesucristo y su naturaleza divina compartida con el Padre desde toda la eternidad. Con este fundamento el Concilio de Calcedonia emite la siguiente declaración dogmática:

Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado [Hebr. 4, 15]; engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que 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. Así, pues, después de que con toda exactitud y cuidado en todos sus aspectos fue por nosotros redactada esta fórmula, definió el santo y ecuménico Concilio que a nadie será lícito profesar otra fe, ni siquiera escribirla o componerla, ni sentirla, ni enseñarla a los demás. (Denzinger; Hünermann, 1999, 161-163/ N° 300-303)

7. Esquema de la formulación dogmática

El análisis de este símbolo de fe se comprende mejor al ver su estructura. Es la siguiente:

I. Introducción

1. Siguiendo, pues, a los Santos Padres,
2. todos a una voz enseñamos que ha de confesarse.

II. Contenido doctrinal

Primera parte

1. uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo,
2. el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad,
3. Dios verdaderamente, y él mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo,
4. consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad,
5. y él mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad,
6. semejante en todo a nosotros, menos en el pecado [Hebr. 4, 15],

7. engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad,
8. el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación,
9. engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad.

Segunda parte

10. que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor,
11. unigénito en dos naturalezas,
12. sin confusión,
13. sin cambio,
14. sin división,
15. sin separación,
16. en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión,
17. sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad,
18. concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis,
19. no partido o dividido en dos personas,
20. sino uno solo y el mismo Hijo unigénito,
21. Dios Verbo Señor Jesucristo.

III. Legitimidad de la fórmula en la tradición y en Jesucristo

1. como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y
2. el mismo Jesucristo, y
3. nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres.

IV. Fórmula de autoridad y de obligatoriedad

1. Así, pues, después de que con toda exactitud y cuidado en todos sus aspectos,
2. fue por nosotros redactada esta fórmula,
3. definió el santo y ecuménico Concilio,
4. que a nadie será lícito profesar otra fe, ni siquiera escribirla o componerla, ni sentirla, ni enseñarla a los demás.

8. Evaluación y consecuencias

En primer término, cabe observar que la disposición de la fórmula trata de mantener un equilibrio entre la unidad y la dualidad, unidad de Dios y dualidad en Jesucristo, a la vez uno. Si el énfasis del concilio de Éfeso había sido la divinidad de Jesús, como se señaló anteriormente, Calcedonia va a dilucidar la humanidad de Cristo. Asimismo, combina dos niveles de exposición, el descriptivo y el especulativo, para lo cual utiliza varios conceptos fundamentales de la reflexión teológica y filosófica. Entre ellos, consustancial, alma racional, persona (*prosopon*), cuerpo, unión, naturaleza (*physis*), engendrado, sustancia (*ousía*), unigénito, pecado, salvación, división, confusión, partición, e hipóstasis. Términos extraídos de la filosofía griega y que van a ser precisados dentro de un contexto cristiano. Conviene tener presente desde el inicio la observación de González Faus:

(...) la intención de la fórmula de Calcedonia no es metafísica, doctrinal o filosófica, es soteriológica. (...) No el empeño de exactitud doctrinal sino fidelidad a la experiencia salvífica vivida en la fe lo que configuró cada uno de estos estadios que Calcedonia recogerá en su formación: *perfectus Deus* (Nicea), *perfectus homo* (Constantinopla I), una *hypóstasis* (Éfeso), dos naturalezas (Calcedonia mismo). (González Faus, 1972, 2)

En otras palabras, la fórmula de Calcedonia surge de una necesidad de fe, de vivencia, y no por un deseo de precisión teológica o filosófica, aunque sea necesario puntualizar varios términos de naturaleza filosófica, insertados ahora dentro de la teología cristiana. Con todo, recuérdese que este concilio surge a partir de una controversia.³⁸ De una divergencia teológica de consecuencias sociales y políticas. ¿Cuál es, por ende, su origen? La dificultad es la siguiente:

Además, Calcedonia representa un progreso respecto a la terminología de Éfeso en que se expresa el misterio de Jesucristo. En Éfeso quedó la ambigüedad entre *hipostasis* y *physis*. (...) la problemática de calcedonia,

en efecto, es la que pone en tela de juicio la humanidad de Jesús. El problema planteado es el siguiente: ¿si el Verbo de Dios asumió en sí la naturaleza humana, ¿qué sucede a esta naturaleza en el proceso de la unión? ¿Se mantiene en su realidad humana o queda absorbida en la divinidad del Hijo de Dios? (Dupuis, 1994, 152-153)

Al mismo tiempo, el Concilio de Éfeso había explicado el concepto de encarnación en términos de “unión hipostática”. Pero al enfatizar la unidad, había soslayado la diferencia entre la divinidad y la humanidad. Parecería como si se hubiera enfatizado un lado de la ecuación en detrimento de la otro. Por eso se requería mayor precisión. La época y el estilo utilizado no pueden hacer olvidar la complejidad y sutileza del lenguaje, de ahí el significado de ubicar la declaración dentro de su tiempo. Por este mismo motivo también conviene examinar los términos con cierto detalle. Uno de estos es el de consustancialidad (*homoousios*). Cabe hacer notar que no es lo mismo la consustancialidad divina que la correspondiente a la humanidad. Existe una diferencia ontológica y epistemológica. O’ Collins lo precisa de la siguiente manera:

Es obvio que la definición calcedoniana entiende las dos naturalezas como equivalentes a (a) “divinidad” y “humanidad”, a (b) ser “verdaderamente Dios” y “verdaderamente hombre”, o a (c) ser, como Dios, *homoousios* con (de la misma sustancia que) el Padre. Y como hombre, *homoousios* con (de la misma sustancia que) nosotros. En el caso de la “consustancialidad” con el Padre, el concilio tenía presente una sustancia o ser numéricamente idéntico. Aquí entendió “misma” en el sentido de idéntica: hay sólo una sustancia divina. Pero en el caso de la “consustancialidad” con nosotros, el concilio usó el término en un sentido genérico: hay innumerables instancias de la sustancia o ser humano. Nosotros compartimos la “misma” sustancia con Cristo, pero no compartimos una sustancia “idéntica” con él. Nuestro ser no es “una y la misma” sustancia individual con la suya. (O’ Collins 2002, 82-83)

Por otra parte, hay que mencionar que la *unión hipostática* es un término técnico de la teología para designar la unión de dos naturalezas, la divina y la humana, en la persona de Jesús. Cristo es Dios en la carne como se ha visto anteriormente. El Padre y el Hijo son de una y la misma sustancia (*homoousios*), en Jesucristo existen dos naturalezas en la misma persona.³⁹

De acuerdo con Calcedonia, Jesucristo es plenamente Dios y plenamente hombre (Col. 2:9). En consecuencia, posee dos naturalezas, la de Dios y la del hombre. Mantuvo su naturaleza como Dios cuando se encarnó y asumió la naturaleza humana junto a su naturaleza divina, eterna e infinita (Fil. 2:5-11). No es mitad hombre o mitad Dios. Tampoco es sólo una apariencia de Dios o apariencia de Hombre (docetismo). En otras palabras, Jesucristo es *él mismo perfecto en la divinidad y él mismo perfecto en la humanidad*, Dios verdaderamente, y él mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo. La Encarnación del verbo implica asumir la naturaleza sin demérito de su esencia. Por eso, al identificarse con la carne del Verbo –el *corpus Christi*– el hombre puede conformarse con Dios. El texto de Calcedonia supone, por lo tanto, este suceso como una realidad ontológica fundamental (Grillmeier, 1958, 1010). Esta unión del Verbo de Dios y de la naturaleza humana, hijo de María, en la única persona del Hijo de Dios es el fundamento de la doctrina cristiana, el Dios único de la fe, la tradición y la historia.

Para precisar este punto conviene decir lo siguiente. En la definición de Calcedonia se encuentra la afirmación inicial de un único individuo (Jesucristo) que es *uno y el mismo*; con verdadera divinidad y verdadera humanidad; consustancial tanto al Padre como de los hombres; la humanidad que toma es igual a la nuestra excepto en el pecado. El Verbo corresponde, en consecuencia, a la segunda persona de la Trinidad, es decir, el Hijo. De tal modo que el título de unión hipostática en Jesús de Nazaret de la naturaleza humana y la divina se refiere al acontecimiento de una unión según la persona del Verbo o Hijo de Dios. Por tanto, la naturaleza divina y la humana conservan todos los atributos que les son propios, forman con todo, una sola persona, y esta persona corresponde al Verbo de

Dios encarnado, el Dios-hombre. Esta unión de dos naturalezas compone una hipóstasis, no se superponen, ni se adjuntan, ni se confunden; en realidad, cada una mantiene sus propias características, naturaleza y esencia en la Persona de Jesucristo.

Por lo demás, corresponde señalar que la palabra “persona” significa *sustancia individual o singular*, diferente de la idea de naturaleza (*physis*) y de la sustancia (*ousia*). Y este concepto sirve para designar la continuidad personal de Jesucristo.⁴⁰ En particular, en el cristianismo de la Iglesia ortodoxa, se proclama que la Santísima Trinidad son tres personas distintas e inconfundibles, pero, cada una de ellas es hipóstasis de una misma esencia inmaterial. Se fundamenta en el Credo Niceno sin cláusula: *Filioque*.⁴¹ Esta consustancialidad se reafirma con las siguientes palabras:

[...] mientras que, con respecto a la divinidad se afirmaba la consustancialidad numérica del Hijo con el Padre, cosa que no se había hecho en Nicea, en lo que respecta a la humanidad se afirma, como es natural, la consustancialidad específica de Jesús con nosotros. Una vez que los dos componentes del mismo Cristo fueron analizados en clave antioquena, el fin de la primera parte de la definición vuelve hacia su doble origen: su doble procedencia del Padre antes de los siglos respecto a la divinidad y la de María en los últimos días respecto a la humanidad. (Dupuis, 1994, 155)

De tal manera que la unión hipostática reúne en sí misma el misterio de la relación entre dos personas sin peligro de fusión o disolución. Y, a la vez, supone que esta relación se prolonga hacia la humanidad. En realidad, la afirmación se fundamenta en los textos bíblicos mencionados, pero de forma especial en el de Juan y su escuela. En esos pasajes la formulación de la verdad de Jesucristo recoge de forma armónica la definición ontológica del *Logos*, como persona de la Trinidad con la función de Jesucristo en la vida salvífica de la humanidad y de la historia. Walter Kasper lo ha resumido de la siguiente forma,

El dogma cristológico del concilio de Calcedonia, en el lenguaje y la problemática de su tiempo, es una imitación muy precisa de lo que según el testimonio del Nuevo Testamento tenemos en la historia y el destino de Jesús, o se, el hecho de que en Jesucristo Dios mismo se ha insertado en una historia humana, saliéndose al encuentro en esta historia de un modo completo y totalmente humano. (Kasper, 2012b, 345)

También es importante advertir que en esta declaración dogmática se emplea en griego cuatro adverbios de forma negativa para decir que él es: “...*sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación...*”. Con estos se refuerza de forma inversa la realidad positiva del ser de Jesucristo.

De forma que este artículo de fe representa un *concretum universale*, es decir, una concreción, una síntesis, de los temas del hombre y de la historia (Kasper, 1969, 81). Plantea una respuesta al sentido de la existencia humana ya que se pueden comprender como “*e nexu cum fine hominis ultimo*” (Kasper, 1969, 81). En realidad, esta concepción traza una cuestión esencial, la unidad esencial del ser humano. Es decir, del ser humano como unidad, aunque compuesto de diversas partes, pero constituido como unidad esencial, y, a su vez, capaz de tomar decisiones responsables plenamente realizado. Ciertamente, el dios-hombre es la suma de la libertad humana y de su realización, al estar abierto a lo trascendente pluraliza la riqueza humana.

De tal manera que la declaración de fe del concilio de Calcedonia abre una ventana al misterio. Se atreve a mirar el más allá de la eternidad de Dios. Atisba lo eterno través de las palabras, mira la eternidad a través de la historia. En síntesis, se pueden acoger las siguientes afirmaciones de Müller:

El dogma cristológico, en su sentido estricto, declara que, en virtud de la unión hipostática, la naturaleza humana y la divina de Jesús están unidas en Cristo inseparablemente, pero sin mezcla ni confusión entre ellas (<una persona en dos naturalezas>). Por consiguiente, debe hablarse de Cristo desde una triple perspectiva:

1- En virtud del nacimiento y generación eterna del Padre, el Logos posee *una naturaleza divina*.

2- EL Logos ha tomado de María un verdadero cuerpo humano y un alma asimismo humana, dotada de inteligencia y de voluntad. Posee, por tanto, *una naturaleza humana verdadera, total e íntegra*.

3-La unidad de las dos naturalezas no se produce a causa de una conexión o combinación externa, ni mediante una unificación de dos voluntades. Surge en virtud de *la hipóstasis/ subsistencia /persona de la Palabra divina*. (Müller, 1998, 264)

Por otra parte, se ha cuestionado mucho la derivación ontológica de las formulaciones de Calcedonia y de estos primeros concilios. Uno de los temas más importantes es el de la naturaleza metafísica de la formulación y sus consecuencias para la salvación del creyente. Por ejemplo, para Lutero y después de él para varios teólogos entre ellos Bultmann, este tipo de enunciaciones, aunque no las rechazan, las consideran innecesarias. De acuerdo con el Reformador alemán, lo importante es la función que posee Jesús para nosotros y no lo que es Jesucristo en sí mismo. De esta forma la división entre lo que sería la esencia de Jesús, consecuente de las personas de la Trinidad, no desempeñarían un papel significativo para una teología de la salvación ni para la vida cristiana. En consecuencia, Lutero defiende una cristología funcional al margen de los enunciados ontológicos (Dupuis, 1994, 157).

Sin embargo, el tema no parece ser solamente un asunto de funcionalidad, sino que tiene implicaciones mucho más profundas.⁴² El problema reside en la cuestión de si se puede “expresar adecuadamente la fe en un lenguaje funcional, sino que es necesaria fijarla en una terminología ontológica” (Dupuis, 1994, 156). Como se puede notar, esta dificultad tampoco es solo un asunto de lenguaje, va mucho más allá al plantear la propia estructura de la teología cristiana, de su comprensión y de su función pastoral y catequética. La respuesta que ha dado la tradición ha sido la

de que no se puede separar el ser de Jesús de su función mediadora y salvadora. Precisamente se entiende que:

El ser de Jesucristo en sí mismo es el fundamento necesario de su acción salvífica hacia nosotros; puede ser *lo que* es para nosotros a causa de *el que* es en sí mismo. La función y la ontología son mutuamente interdependientes. La tradición cristiana se dirigió, por tanto, hacia el desarrollo de una cristología ontológica; al hacerlo así, siguió el mismo impulso de fe que había sugerido ya en la Iglesia apostólica el desarrollo de la cristología funcional del kerigma primitivo a la ontológica de escritos posteriores. (Dupuis, 1994, 157)

También Walter Kasper es igualmente enfático al señalar que, a pesar de la visión funcional acerca de Jesucristo presente en el Nuevo Testamento, esto no implica ninguna separación entre la ontología y el mensaje. Más bien, señala: “Precisamente, es característico de Jesús que se identifique completamente con su función. *Es* lo que *significa*. Su mensaje y su persona se corresponden. De él se ha de decir precisamente: su persona *es* pura funcionalidad; persona y función no se ha de separar aquí” (Kasper, 2012a, 64).

Desde otra óptica cabe la pregunta siguiente: ¿es adecuada esta formulación, ya no sólo en la derivación ontológica sino también dentro de la plena historia de la salvación según la exégesis bíblica? Ya señalamos la observación realizada por Lutero sobre lo superfluo de las categorías ontológicas para comprender el mensaje y la acción salvífica de Jesucristo, criterio fundado en el principio de *sola scriptura*. De ahí que se encuentre otra crítica a esta formulación dogmática y es la que se refiere a la relación de esta fórmula con su correlato bíblico. ¿Será Calcedonia una formulación o una derivación adecuada de la enunciación bíblica? En otras palabras:

(...) el dogma cristológico de Calcedonia significa además una limitación respecto del testimonio cristológico total de la escritura. El dogma se interesa exclusivamente por la constitución interna del sujeto humano-divino. Saca esta cuestión del contexto total

de la historia y el destino de Jesús, de la relación en que Jesús se halla no sólo con el Logos, sino con <su Padre>, y hace que se eche de menos la panorámica escatológica total de la cristología bíblica. Aun siendo, pues, el dogma de Calcedonia exégesis perennemente obligatoria de la Escritura, tiene también que ser integrada en el testimonio global bíblico y se ha de interpretar desde este. (Kasper, 2012b, 345)

De tal modo, la formulación dogmática de Calcedonia expresa la enunciación bíblica, pero, al mismo tiempo, corresponde a un lenguaje propio de su época y de la cosmovisión de los padres conciliares. Con ello propuso una terminología oficial aceptada comúnmente por la corriente mayoritaria del cristianismo. Al definir este punto esencial, el Concilio recoge una creencia y una vivencia de la comunidad eclesial. Responde a una necesidad sentida por los creyentes. De manera que se inscribe dentro de la tradición apostólica y posapostólica. En otras palabras, la formulación dogmática es una actualización de una expresión bíblica de fe trascendente, pero realizada dentro de una cultura y de un lenguaje particular.⁴³

Ciertamente, a pesar de los señalamientos anteriores acerca de la naturaleza ontológica del lenguaje y de su necesaria interpretación inserta dentro de la exégesis bíblica, la formulación presentada por Calcedonia es muy significativa debido a que permite evitar, entre otros, el peligro del monofisismo, pues la doble naturaleza de Dios no supone una asimilación o una reducción de lo humano en lo divino. La unión de dos naturalezas, la humana y la divina en Jesucristo, es de una perenne actualidad que suscribe el hecho de que la humanidad asuma su carácter divino sin perder su condición natural y, algo sumamente importante, sin que pierda su libertad esencial.⁴⁴

En realidad, Calcedonia señaló el camino que no debía recorrerse, limitó la especulación tanto hacia la herejía nestoriana, que según la cual la humanidad y la divinidad de Cristo se escindían de forma insalvable y cuya consecuencia era no permitir pensar la encarnación de Dios, como también lo hacía el monofisismo,

según la cual la naturaleza humana de Cristo era absorbida por la naturaleza divina, lo que tampoco permitía pensar la unidad salvadora de Cristo. Pero, sin embargo, no aclaró el misterio. ¿Podría ser resuelto conceptualmente, existe un lenguaje para hablar del misterio? Tanto para el teólogo católico González Faus como para el luterano Bonhoeffer, Calcedonia acota el lenguaje para impedir la transgresión de los límites de lo pensable y, de esta forma, mantiene el misterio de Jesucristo para la posteridad. Como ha dicho González Faus,

Calcedonia es muy clara en lo que rechaza, pero deja en el misterio la explicación positiva de las cosas, sin pretender que sea definitivamente resuelta. No transige con una humanidad que sea absorbida por la divinidad. Tampoco transige con un Cristo que no sea verdaderamente “un único Hijo”. Precisamente porque ambas explicaciones son claras. Demasiado claras. Tanto que anulan el misterio. (González Faus, 1974, 544)

El Misterio permanece. También Bonhoeffer mantiene la opinión de que Calcedonia limita la especulación para resaltar el misterio. Se expresa en los siguientes términos:

¿Qué se dijo con la fórmula de calcedonia? Pues se declaró imposible y no permitida toda posibilidad de pensar lo divino. Y lo humano de Jesucristo juntos, o fundidos, o como una relación de factores esenciales. Es decir: se formularon unas puras negaciones ni siquiera quedó en pie una sola determinación positiva del pensamiento para decir lo que acontece en el hombre-Dios Jesucristo. Con ello, el misterio quedó acotado únicamente como misterio, y como tal hemos de concebirlo. (...) El concilio de Calcedonia es una afirmación objetiva, pero viva, que volatiliza todas las demás formas de pensar. En sus formulaciones negativas, expresa el ideal de una afirmación teológica conciliar. Clara y paradójicamente mantiene vivo lo que, en lo sucesivo, va a ser doctrina ortodoxa: Cristo es una sola persona con dos naturalezas. (Bonhoeffer, 2016, 57-58)

De tal modo que la declaración de Calcedonia implica la deificación y salvación de la humanidad. De aquí se deriva también el tímido acceso al misterio de la relación de amor entre Dios Padre y su Hijo Jesucristo y el Espíritu Santo: una y la misma esencia y un diálogo en las entrañas de la propia vida divina. Calcedonia tiene, por lo tanto, un doble papel, señala la comprensión del hombre plenamente, uno e hijo de Dios y su salvación, a la vez que vislumbra el misterio de la Trinidad. Pues, como ha señalado Dupuis, “La encarnación no es inteligible sin la Trinidad” (Dupuis, 1994, 159).

Visto de esta forma, la declaración dogmática de Calcedonia podría ser una respuesta a la pregunta esencial sobre el hombre. Una respuesta que se dirige desde Dios al hombre mismo como una afirmación acerca de la insoslayable pregunta existencial. La fe no exime al hombre del pensamiento ni la razón excluye la fe, más bien, la fe demanda la reflexión continua. Una fe libre y autónoma que “*dé razón de la esperanza*”. La fe en un Dios- hombre que libremente se manifiesta y asume la condición humana en el tiempo, la carne y la historia. Como ha indicado acertadamente el filósofo Michel Henry,

Esta posibilidad de salvación, que no será afirmada de forma especulativa sobre el plano del pensamiento sino sobre el de la realidad, como unidad de nuestra carne con la carne de Cristo, supone previamente otra: *que la unidad del verbo y de la carne sea posible y se realice en primer lugar allí donde el Verbo se hace carne, es decir, en Cristo.* (Henry, 2001a, 23)

La encarnación del Verbo unió la naturaleza humana y la naturaleza divina de tal forma que ahora somos copartícipes de la vida divina. Este Misterio se vive en la experiencia de cada persona, es un encuentro, una gracia, que le otorga el significado a la existencia. La encarnación, la vida y la muerte de Jesucristo cambió el nacimiento, la vida y el signo de la muerte. Transformó esa muerte en vida, el mal en *felix culpa*, para restituirlo en su grandeza y en su unidad original. Ser plenamente hombre o mujer es vivir como hombres y mujeres nuevos

-aún en camino- revestidos de incorruptibilidad. Al haber asumido todo, ha salvado todo; la carne es abrazada por la caridad que la otorga la salvación: *salus carnis*. La totalidad de todo hombre y de toda mujer, la sociedad humana, la historia y el cosmos, es reconstituido en su verdadera dimensión: espíritu, alma, cuerpo para la eternidad. Porque, es sabido que *el amor es más fuerte que la muerte* (Cant 8,4).

Observaciones finales

En la actualidad la vida se desarrolla en la era poscristiana marcada por el secularismo. Sin embargo, el llamado *eclipse de lo sagrado o la muerte de Dios* paradójicamente ha suscitado una dinámica antagónica en la cual mientras la sociedad se laiciza rápidamente aparecen movimientos de renovación espiritual y religiones alternativas. Una aparente contradicción que muestra la necesidad de lo Absoluto del corazón humano. El mundo, dominado por los soberbios y los poderosos, por la potestad anónima de los señores de la muerte, guarda silencio frente al sufrimiento y la injusticia. La herida abierta en el corazón del planeta es un gran desafío a la fe. Sin embargo, para el cristiano siempre hay un nuevo comienzo. Es un principio en el cual la gracia de Dios se deja ver repentinamente en las sombras de la sociedad. El mundo pasa con sus espectros y con sus falsos dioses, pero el amor del Padre, visible en Jesucristo, le otorga a la mirada una dimensión de eternidad. Nadie se baña dos veces en el río del tiempo y de la historia, pero en el amor de Dios cada uno se puede bañar infinitas veces. El Reino de Dios se deja ver en la Iglesia y en la gracia derramada sobre el universo. La verdad atrapa y renueva. Es la certeza de una presencia real y de un futuro de plenitud. Aquí el lenguaje, como una barca, recoge la vida y la conduce hacia la fuente de la sabiduría, de la belleza, de la poesía, del silencio.

Pero, ¿qué queda del concilio de Calcedonia? ¿Qué es lo relevante para el creyente del siglo XXI? A diferencia de la filosofía griega que proponía un dualismo de cuerpo y alma en la cual se jerarquiza ambas sustancias siendo el alma superior en detrimento del cuerpo, y también a

diferencia de la propuesta platónica del ascenso del conocimiento hacia los mundos superiores para llegar a la verdadera sabiduría, modelo asumido por el gnosticismo, en la propuesta de Calcedonia se logra recuperar la dimensión corporal: la carne es el lugar de salvación. El mundo de la carne es revestido por el amor infinito, por la eternidad donde no llega el aguijón de la muerte. Así, lo sensible, lo carnal, es *redimido porque es asumido* (San Ireneo). La declaración de Calcedonia permite afirmar que supera la aporía del ser y del aparecer al unir la íntima unión de cuerpo y alma o, más bien de alma-carne, como experiencia de vida eterna. Encarnación, muerte en la cruz, resurrección. ¿Porqué? Porque el Verbo encarnado asume al hombre en su carne y, a la vez, asume la historia en un tiempo nuevo. Es la automanifestación de Dios como plenitud de la realidad en el Amor. En verdad, Calcedonia, con las dificultades apuntadas, viene a ser un claro perfeccionamiento en el intento siempre limitado de la comprensión del misterio de Dios de su encuentro con la humanidad y de su permanente papel en la salvación humana.

Las fórmulas dogmáticas quieren dar respuesta a la pregunta esencial: ¿Quién es Jesucristo? Las mismas han sido el resultado de un esfuerzo de la comunidad eclesial por hacer interpretaciones legítimas de la Sagrada Escritura; no surgen de forma espontánea, sino que responden a las creencias y a las vivencias de la comunicada creyente en determinados momentos de la historia. Constituyen un progreso con criterios firmes para el discernimiento del misterio de Cristo. En fin, son expresiones del kerigma eterno del Nuevo Testamento frente a los caminos equívocos. Pero, a la vez, son documentos que expresan una cultura, un lenguaje y una cosmovisión de cierta época. Además, como señala Amato,

Han supuesto todo un proceso de catarsis lingüística, que ha llevado a la precisión de conceptos importantes como “hipóstasis”, “persona”, “naturaleza”, “sustancia”, “unión hipostática”, que constituyen ya un patrimonio inalienable cuando hablamos de Cristo. (...) no supone decadencia, deformación, corrupción o empobrecimiento del

kerigma, sino, al contrario, una reelaboración ortodoxa del mismo en nuevas categorías y en nuevos modos de pensamiento. (Amato, 2009, 417-418)

La formulación dogmática de Calcedonia, con su lenguaje ontológico propio de categorías filosóficas griegas, consigue superar los modelos griegos para recoger, con esas mismas palabras, un contenido teológico nuevo. Es la sorprendente afirmación de que nuestra plena realización humana y nuestra salvación se encuentran, no en el espíritu o el alma, sino en el cuerpo, en la carne, pero en la carne deificada.

Jesucristo, Dios y hombre verdadero, acoge la herida, el desamparo y la muerte. Y con la resurrección, el nuevo cuerpo, el nuevo ser, señala una fiesta y una obediencia.⁴⁵ La fiesta del pan y del vino y la obligación de andar sobre el mar: la oración marcada por la mano del amor. Por eso puede leerse la *Declaración de fe de Calcedonia* como una reflexión, una *cogitatio*, sobre la existencia. La vida que adquiere una dimensión trascendente, absoluta. Vida en la cual el ser, el hombre y la mujer, la presencia y el cuerpo -la carne-, alcanzan su auténtica dimensión. Desde este punto de vista Calcedonia es, no sólo teología, más bien constituye una mayéutica de la filosofía de la vida. Ello se debe a que, según palabras del filósofo Michel Henry:

La posibilidad de esta unión de propiedades divinas y humanas no se limita de ningún modo a un problema teórico: es el de la salvación misma. (...), el devenir hombre de Dios funda el devenir Dios en el hombre. (...) La salvación cristiana no consiste en la dispensación de gracias particulares y todas ellas eminentes: consiste en la deificación del hombre. (Henry, 2001a, 23)

Pero, como es sabido, la relación tanto con el Jesús histórico como con el Cristo de la fe siempre supone no sólo una reflexión teórica; más que eso, conlleva una disposición personal. Una decisión existencial que condiciona la marcha, accidentada, contradictoria, y en ocasiones errática, a lo largo de la historia personal y comunitaria. La esencia de tal acontecimiento no es la construcción de enunciados explicativos de

naturaleza veritativa ni de fórmulas metafísicas. Si no, más bien, la proclamación kerigmática de una realidad y de una vivencia en el sentido propio de la palabra. Sobre este punto Michel Henry también ha dicho acertadamente:

Sólo cuando el hombre lleve en sí la vida divina que es la vida eterna, sólo cuando se identifique con esta vida, escapará de la muerte. Pero el devenir del hombre de Dios reside según el cristianismo en la Encarnación del Verbo. Por tanto, al identificarse con la carne del Verbo –con el cuerpo de Cristo: *Corpus Christi*– el hombre cristiano podrá identificarse con Dios. Pero esta posibilidad de salvación, que no será afirmada de forma especulativa sobre el plano del pensamiento sino sobre la realidad, como unidad de nuestra carne de Cristo, supone previamente otra: *que la unidad del Verbo y de la carne sea posible y se realice en primer lugar allí donde el Verbo se hace carne, es decir, en Cristo.* (Henry, 2001b, 23)

Esta afirmación de la convicción de la realidad de la encarnación supone, como se ha visto, un asentimiento que involucra a toda la persona humana. En pocas palabras, es un acto libre de fe. En una relación que, ciertamente, entraña una teología ya sea implícita o explícita en esta relación con Dios, es una comprensión de su misterio en nuestra vida. En realidad, la redención derivada de la fórmula de Calcedonia supone la deificación de hombre carnal, el perdón del pecado y la misericordia infinita de Dios. Muy acertadamente lo ha expresado san Ireneo: *Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios* (Ireneo, Adv. haer., III,19,1). También Leonardo Boff lo resume con estas palabras:

Con Jesucristo se dio un avance cualitativo dentro de la historia de la salvación: por primera vez, la propuesta divina y la respuesta humana, palabra y realidad, promesa y realización llegaron a una perfecta adecuación. En él se dio la salvación, de forma absoluta y escatológica. En él los dinamismos y las posibilidades latentes de la creación toda se concretaron y llegaron a la total plenitud. Por él entrevemos el sentido radical del

mundo y el sentido radical del hombre y del cosmos. Cristo se constituye así en el punto de encuentro de la hermenéutica religiosa, de la historia del mundo y de los hombres. (Boff, 1987,78)

La *Declaración dogmática de Calcedonia* recuerda la importancia de las convicciones para la reflexión filosófica, metafísica y fenomenológica, como fundamento de las cuestiones más radicales del pensamiento, del mundo y de la vida humana. El estatus lógico y lingüístico de Dios, desde categorías filosóficas, remite tanto al concepto aristotélico de proporcionalidad, como al tomista de atribución (*pròs hen*). Y el pensamiento sobre lo Absoluto, afirmado en un lenguaje positivo en el dogma, que supone también y necesariamente una teología negativa, teología del silencio, de lo simbólico y de la analogía. Es un encuentro ineludible en el cual tanto lo positivo como lo negativo se unen en una dialéctica continua que implica una reinterpretación de los predicados sobre Dios, la Trinidad, la Encarnación, la salvación, y su impronta en el ser humano superando cualquier aporía de la expresión religiosa. Este proceso no debe extrañar pues, en realidad, consiste en la compleja realidad del enigma del ser humano. Ciertamente, la fe cristiana da que pensar. Requiere de criterios correlativos con la razón y con el lenguaje. Pero, a la vez, supone una afirmación, una certeza, de la plenitud de la vida, de la justicia y del Amor.⁴⁶

¿Se puede hablar del Misterio? ¿Es posible hablar de lo infinito, del Absoluto? Gesché recuerda: Si bien es cierto que Dios es inefable (*in-decible*), no lo es que sea inenarrable. Siempre se puede relatar a Dios” (Gesché, 2002, 97). No obstante, los dogmas son intentos de expresar lo inexpressable, de vislumbrar con la razón y con el lenguaje humano el reflejo infinito del misterio del amor de Dios. Narración de lo indecible. El sacramento de Jesucristo reúne en su persona los dos lados de la existencia, la humanidad y la divinidad, el cielo y la tierra. La palabra hecha carne diviniza la carne haciendo visible en el mundo la Palabra de Dios. Misterio inagotable del amor y de la vida revelado en Jesucristo para los seres humanos. Aunque siga siendo inaccesible se descubre y deja ver su

rostro. Porque en el rostro de Cristo miramos nuestro verdadero rostro. El cual siempre nos interpela desde la historia a la eternidad. El Cristo de la fe es también historia, el hombre con su cuerpo, su dolor y su esperanza. Con ello, el ser humano, abierto hacia la trascendencia, encuentra un camino –*Yo soy el camino*– para la autorrealización personal asumiendo en su humanidad la gracia definitiva en el Hijo, hombre perfecto, cumbre de la creación. Camino –(*hodos*)– del conocimiento y de la existencia plena.

Plenitud que ofrece una respuesta a las inquietudes del corazón humano, de la historia y del universo. No existe, por lo tanto, ninguna separación entre la verdad y el amor, la fe y la razón, la filosofía de la religión y el lenguaje religioso, ni mucho menos entre el cuerpo, el alma y el espíritu (von Balthasar, 2006, 51-58). Jesucristo, Dios y Hombre verdadero, revela en sí mismo el misterio del universo, como misericordia. Y en la Encarnación, como culminación del Amor.

Notas

1. Este trabajo fue presentado como conferencia en el marco del Cátedra de Estudios sobre Religiones (CER), de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica en marzo del año 2019. Agradezco al Dr. Luis Diego Cascante, director de este Programa y al Dr. Juan Diego Moya por la amable invitación para participar en este importante evento. Para la presente versión se han precisado algunos conceptos, revisado la bibliografía y se agregaron varias notas aclaratorias. También agradezco los comentarios y observaciones realizados en aquella ocasión.
2. Varias palabras pueden precisar la pluralidad y complejidad contemporánea: secularización, desacralización, laicismo, desideologización, desmitologización, desencantamiento del mundo, desencantamiento de la política, y aún posmodernidad, poscristianismo, y globalización, entre muchas otras.
3. Con relación al concepto de secularización es importante tener en cuenta la distinción entre los aspectos sociológico y políticos que constituyen procesos radicales acerca de la nueva relación del hombre con el mundo y su interrelación social, de los propiamente teológicos. Estos últimos constituyen una derivación de los anteriores e implican una nueva imagen de Dios y de la vida religiosa (Schillebeeckx 1969, 1).
4. Conviene recordar que cuando se habla de subjetividad no debería entenderse como un concepto particular sino, más bien, como una disposición universal (Hegel, 2013, 22).
5. Véase: (Han, 2014, 25-32). La situación del sujeto en su entorno político ha sido analizada por Žižek en confrontación ontológica con varios pensadores contemporáneos, en su obra *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (2011) y, desde una perspectiva diferente por Alain Badiou en *El ser y el acontecimiento* (2015).
6. Este fue el caso de la llamada teología política y de estudios de singular importancia como el de Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político* del año 1951. En su investigación este teólogo reflexiona sobre la relación de la función de la religión en la sociedad romana y en la Ilustración europea, así como sobre la legitimidad de la incidencia de las creencias monoteístas y la dogmática cristiana con relación al ámbito político y la sociedad civil (Peterson, 1999, 51-95).
7. El concepto de “la muerte de Dios”, puede implicar tanto un significado anticristiano, postcristiano e, incluso, puede considerarse una aporía cristiana sobre la esencia del problema del habla religiosa contemporánea, en la cual el ateísmo se enfrenta tanto a una forma de estructura cultural como a la verdad cristológica del Dios crucificado (Jüngel, 1984, 67-142). Dentro de la secularización y la desacralización de la cultura contemporánea occidental también puede tener el sentido de “la agonía del cristianismo” como invalidación del propio cristianismo (Vahanian 1968, 165-192). La propuesta nietzscheana de la muerte de Dios –*¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros los matamos!*– y de la oposición entre de Dionisio contra el Crucificado, ¿implica necesariamente una religión nueva, o, en cambio, es solamente una modalidad crítica de la cultura religiosa? (Valadier 1982, 491-549).
8. Acertadamente afirma: “...en la situación actual, como consecuencia de un estado de cosas cuyo origen cabe situar como mínimo en los comienzos del siglo XIX, el Dios de Nuestro Señor Jesucristo se encuentra secuestrado y, con harta frecuencia, reducido a un ídolo cualquiera.” (...) “Esta situación tiene una contrapartida con consecuencias estremecedoras para lo humano en general y para lo religiosos en concreto: la quiebra de la

metáfora, de los lenguajes elusivos, de la tensión creadora entre lo que se dice y lo que se quiere decir (Bloch) a favor de los lenguajes inequívocos, directos y “planos”, como los lenguajes de los ordenadores y de los códigos de la inteligencia artificial. La desarticulación lingüística del “más allá” comporta un recorte considerable de lo humano, de su capacidad de hacer presente lo ausente, de la argumentación contra lo presente (y sus intereses creados) a partir de lo ausente y posible” (Duch, 2007, 27-30).

9. Esta ha sido una continua y gran preocupación del magisterio eclesial, el cual, por diversos medios, ha denunciado el sistema injusto del “capitalismo salvaje”. Desde el Papa León XIII con su famosa encíclica *Rerum Novarum* (1891), hasta más recientemente el papa Francisco en su encíclica *Laudato Si sobre el cuidado de la casa común* (2015), en la que vuelve a insistir sobre el tema del bien común, el destino común de los bienes, la crítica del paradigma tecnocrático, la defensa del planeta y su naturaleza y la espiritualidad ecológica. Especial relevancia tienen los escritos de san Juan XXIII (*Mater et Magistra*, 1961), del beato Paulo VI, particularmente su encíclica *Populorum Progressio* (1967) y su carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971), así como las encíclicas de san Juan Pablo II, señaladamente *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Centesimus annus* (1991). ((En): San Juan Pablo II, 2006). En ellas el santo Papa, recogiendo la tradición de la doctrina social, ha abogado por la solidaridad y la dignidad del hombre y del trabajo, el bien común y el destino universal de los bienes, ha denunciado el economismo y el materialismo, el consumismo, la pobreza, la explotación y la violencia, y la injusticia del sistema económico, entre otros temas. Aspectos que caracterizan a la sociedad contemporánea y que, desde una llamada globalización ha exportado estos males a todo el mundo. Asimismo, hay que destacar la relevancia de varios documentos del Concilio Vaticano II, de forma especial su Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. De igual manera, y con mayor fuerza el Episcopado latinoamericano ha denunciado la injusticia que azota a estos pueblos del subcontinente (CELAM, 2014).
10. Es oportuno citar la opinión de Lluís Duch quien al respecto dice: (...) lo religioso de la religión no es contexto dependiente – como lo son las religiones históricas--, sino que pertenece radicalmente a la constitución más íntima del ser humano como tal. (...) El ser humano es y será siempre un *posible homo religiosus* porque su constitución más íntima se encuentra asediada y, en ocasiones, profundamente angustiada por *preguntas fundacionales* como, por ejemplo, “porqué la vida”, “qué significa la muerte”, “qué sentido tiene el mal, el dolor, la beligerancia”, “por qué mueren los inocentes”, etc. Diciéndolo brevemente, porque la *contingencia* constituye algo parecido a una estructura humana común a todos los hombres y mujeres del pasado y del presente, la pregunta religiosa y la posibilidad religiosa no pueden excluirse a priori del horizonte humano” (Duch, 2012,11).
11. Las definiciones etimológicas –*religare, religere*, entre otras– de la religión han señalado aspectos importantes; sin embargo, no ofrecen una visión comprensiva de la misma. Debido a la ambigüedad del término *religión*, se utilizará una definición general. En consecuencia, se entenderá por religión lo siguiente: “*Prácticas e ideas que dan por sentada la existencia de agentes sobrehumanos –como dioses y ángeles– que exigen respeto y cuya existencia afecta de modo significativo a la vida humana*” (Räisänen, 2011,16, nota 5). Conviene precisar varias características del dato religioso: en su expresión histórico-cultural implica una experiencia propia no reductible a otras (estética, ética, filosófica). Se presenta en todas las comunidades humanas, pero, su manifestación varía según el contexto cultural. Asimismo, posee varias dimensiones, entre ellas, la objetiva de los actos, estructuras e instituciones, y la subjetiva como vivencia existencial que ofrece un sentido definitivo y último al creyente. En síntesis, la religión supone la existencia, presencia y acción ya sea de un ser supremo, de una la realidad, última, de lo Absoluto, lo numinoso, lo Absolutamente otro, etc., que no sólo aparece culturalmente, sino que conmueve y le otorga sentido a la vida del ser humano (Sánchez Nogales, 2003, 23-24). Para Martínez Herrera, “Los discursos religiosos, en tanto realidades simbólicas pre-estructuradas, mediatizan la recepción subjetiva de la materialidad social y crean una matriz de sentido personalizado que define las identidades y contribuye a conformar las subjetividades, a saber, singulares maneras de sentir, pensar y actuar” (Véase Martínez Herrera, 2018, 96).
12. Aunque de gran importancia para el debate contemporáneo, por estar fuera de los objetivos del presente trabajo se excluyen otras visiones de

la religión y de Jesucristo, tales como la sociológica, la política y la psicológica. Únicamente conviene recordar que para numerosos científicos sociales la religión desempeña una singular e insustituible función en la sociedad. Por ejemplo, para Luhmann, la religión es uno de los sistemas mejor diferenciados en la sociedad moderna. Se puede concebir como un subsistema que permite la comunicación y la autoopoiesis y contribuye a la autoorganización y a la autogeneración de la sociedad. De tal forma que la religión establece un código que ayuda a la disminución de la opacidad comunicativa y, en consecuencia, favorece el control de la sociedad. Por eso se puede afirmar que en toda comunicación está presente el elemento religioso para proporcionar una dimensión trascendente a la comunicación inmanente (Luhmann, 200,115-146).

13. Otros “rostros de Cristo”, más allá de las propuestas occidentales y particularmente europea, se encuentran las teologías y proyectos realizados en África, Asia (Filipinas, India), etc. También deben mencionarse las corrientes de la *Black Christology*, las teologías feministas, entre otras. Parece que se puede suscribir plenamente la opinión de Elizabeth A. Johnson cuando afirma que: “Este último medio siglo de desarrollo de la cristología muestra claramente el hecho de que la comunidad cristiana está sostenida por una tradición viva. Por tratarse de un movimiento vivo y creador en el tiempo, esta tradición transmite su verdad heredada, enriquecida por la respuesta creativa a nuevas experiencias” (Johnson, 2003,13).
14. Véase los textos de las cinco conferencias episcopales, Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2014, *passim*).
15. Según lo expresa el jesuita Jon Sobrino: “Los teólogos de la liberación y el pueblo cristiano que representan aceptan generalmente en la realidad de su fe y en su reflexión teológica sobre ella la totalidad de Jesu-Cristo. Esa totalidad, sin embargo, no es vista como una totalidad acumulativa de Jesús (histórico) y Cristo (de la fe), sino como una totalidad con dos momentos que por su naturaleza se complementan. La teología latinoamericana, sin duda, ha privilegiado *metodológicamente* el momento del Jesús histórico, dentro de la totalidad de Jesucristo y para mejor acceder a esa totalidad. Con ello cree haber encontrado un mejor punto de partida para articular la totalidad de la fe cristológica –por lo que toca a la realidad y relevancia del objeto– y el mejor modo de acceder en la actualidad –hermenéuticamente– a ese objeto (Sobrino,1982, 95). Para una síntesis de esta propuesta, véase (Sobrino, 2005, 221-23).
16. De esta forma, Leonardo Boff, uno de los más destacados exponentes de esta corriente ha afirmado lo siguiente: “El reino de Dios no es sólo futuro y utopía. Es un presente y tiene consecuencias históricas. Por eso hay que concebirlo como un proceso que empieza en el mundo y culmina en la escatología final. En Jesús encontramos la tensión dialéctica entre la proposición de un proyecto de total liberación (reino de Dios) y las mediaciones (gestos, actos, actitudes) que lo traducen progresivamente en la historia. Por una parte, el reino es futuro y vendrá; por otra, es presente y ha llegado ya. (...) La praxis de Jesús implica instaurar un nuevo tipo de solidaridad que trascienda las diferencias de clase y todas las diferencias inherentes a la vida. Jesús procura defender los derechos de todos, particularmente de los pequeños, enfermos, marginados y pobres” (Boff, 1987,27, 30).
17. Como es sabido, san Anselmo lo propone al inicio de su opúsculo *Proslogio* como tema de meditación: La fe unida a la razón para el seguimiento de Cristo. “*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*” (Anselmo, 2008b, 360).
18. Es interesante la afirmación de Christian Weidemann: *Personalmente creo que al menos la esperanza en Dios puede ser justificada mediante la razón*. (Cit. Tetens, 2017, 11)
19. Los llamados tres giros en la filosofía contemporánea, a saber, el antropológico, el lingüístico y el hermenéutico, aún con las prevenciones correspondientes sobre su impronta en el pensamiento actual, deberían ser tomados en cuenta por su incidencia en varios pensadores y filósofos de la religión. Tanto la ontología del presente como la autotrascendente, así como la llamada muerte del sujeto en la filosofía implican el reconocimiento hermenéutico de la función crítica de la ontología y de la generalización del lenguaje (Sáez Rueda, 2009, 454-490; Sánchez Nogales, 2003, 19-26).
20. La relación entre lo absoluto, el devenir histórico y la conciencia es estudiada por Schelling desde el presupuesto de que la razón humana no puede rebasar los límites de lo absoluto. Lo absoluto irrumpió en la historia (Kasper, 2017, 271-316).
21. Para Otto Muck: “El elemento filosófico general consiste, pues, en comparar elementos de

- las convicciones religiosas con las cuestiones radicales y propias del filosofar acerca de las bases últimas y amplísimas de nuestros conocimientos, valoraciones y de la realidad, (...) la doctrina filosófica de Dios representa un análisis metafísico del discurso religioso acerca de Dios. En tanto que el cuestionamiento filosófico procura la aclaración de las convicciones acerca del mundo, representa el trasfondo en que se plantea ese empeño de cosmovisión” (Muck, 1986, 74).
22. Conviene precisar dos conceptos, teología y filosofía de la religión. La teología puede ser entendida de la siguiente forma: “La teología es un medio específico de la autocomprensión que el hombre tiene de su propia esencia y de su lugar en el mundo a través de la revelación” (Müller, 1998, 23). De tal modo que la teología reúne en sí misma dos tendencias complementarias; desde la corriente agustiniana es una sabiduría (*sapientia*) y desde la óptica tomista y escotista, es una ciencia (*scientia*). Asimismo, la filosofía de la religión puede ser comprendida de la siguiente manera: “el objeto formal –de la filosofía de la religión– será la indagación de las causas últimas que puede proporcionar una explicación del dato religioso en sí mismo desde sus diversas dimensiones” (Sánchez Nogales, 2003,12).
 23. Por eso se puede afirmar, con Holms Tetens que: “El naturalismo no se sigue de los resultados de las ciencias. En tanto en cuanto eleva la ciencia a metafísica, se trata de una posición “metafísica”. ¿Y qué quiere decir aquí exactamente metafísica?” (Tetens, 2017,23). Más adelante reafirma este mismo autor: “El mensaje existencial del naturalismo no deja de ser a la postre, sombrío y desolador. Pero a la necesidad de redención que tiene el mundo y el ser humano cabe responder también de otra forma. Todas las grandes religiones giran en torno a un mensaje: los males y sufrimientos existentes en el mundo no son la última palabra. Así, por ejemplo, el Dios de la fe cristiana promete a todos los hombres y al mundo entero el final de los males y sufrimientos, y es esta promesa de salvación en la que el cristiano espera y confía durante su vida” (Tetens, 2017,87-88).
 24. En su obra más tardía *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant analiza la relación de la razón y la religión y la función moral de ésta (Kant, 1981,147-185).
 25. Propuestas por teólogos de confesión católica como Rahner, Marechal, von Balthasar, Ratzinger, Teilhard de Chardin, Kasper, Schillebeeckx, Congar, Lonnergan, Schussler-Fiorenza, Radford Ruether, Sobrino, Boff, Gutiérrez; evangélicos y luteranos como Bultmann, Barth, Tillich, Pannenberg, Bonhoeffer; y aún ortodoxos como Bulgakov, Evdokimov, Florensky y Berdiaev, entre muchos otros.
 26. Sin embargo, aunque el diálogo de la teología y la filosofía con las diversas disciplinas sea obligatorio hoy más que en otras épocas, esto no debería implicar que tanto la filosofía de la religión como la teología asuman acríticamente los métodos de otros dominios, particularmente de las ciencias sociales (Pannenberg (1981, 37-79). También John Milbank ha señalado la importancia del hecho de que la teología conserve sus propios métodos, aunque, por supuesto, siempre a la escucha provechosa con otras disciplinas. Quizás no puedan suscribirse todas sus opiniones, sin embargo, su reflexión sobre lo laico y lo secular son dignas de ser tomadas en cuenta. (Milbank, 2004, 25-77; 353-584).
 27. Joseph Ratzinger en el año 1968 en *Introducción al cristianismo* hacía la siguiente observación: “*Quien intente hoy día hablar del problema de la fe cristiana a hombres que ni por vocación ni por convicción se hallan dentro de la temática eclesial, notará al punto la ardua dificultad de tal empresa*” (Ratzinger, 1987, 21). Comparte una opinión semejante el teólogo y filósofo Adophe Gesché –y como él muchos otros- quien afirmaba con cierta preocupación lo siguiente: *Nos gustaría que de algún modo la teología dogmática, cuya tarea es asegurar la inteligibilidad de la fe en su aspecto doctrinal, no corriera la misma suerte que otros saberes humanos: estar siempre situada en el espacio y el tiempo, es decir, sujeta a los plazos de la historia y los azares de la cultura* (Gesché, 1984, 270). Desde otra óptica, Max Horkheimer constata este problema al decir lo siguiente: “Las concepciones teológicas se hallan aún hoy formuladas en una terminología que ya no expresa lo que originariamente y de acuerdo con circunstancias y períodos anteriores quería significar. Y lo que usted ha acaba de decir hace referencia al hecho de que se podrían expresar de forma nueva y a pesar de ello idéntica. En esto no sólo están interesados los teólogos sino realmente todos los hombres que lo toman de algún modo en serio” (Horkheimer,1976 ,136).
 28. La pragmática lingüística, la semiosis social o la propuesta de Wittgenstein de los juegos del lenguaje llaman la atención sobre la aplicabilidad funcional de los enunciados religiosos.

Sin embargo, por muy importantes que estos sean por sus implicaciones metodológicas e investigativas, no parece que el uso simbólico el lenguaje se limite solamente a una enunciación socio-funcional. El mismo posee, además, una dimensión metafísica que sobrepasa las consideraciones del simple uso de su estructura sintáctica o lógico-semántica (Grabner-Haider, 1976, 228-257).

29. Bernard Welte ha insistido en el carácter propio e insustituible de los enunciados filosóficos aplicados al estudio de la religión. Al respecto afirma: “En conjunto se pone de manifiesto que la filosofía de la religión tiene razones para atender a las ideas de la conciencia actual, pero no tiene ninguna para someterse a ellas. Sin duda ha de aprender de todas las ideas que se le ofrecen, pero luego tiene que buscar libremente su propio camino y abordar desde allí las preguntas que plantea la conciencia actual” (Welte, 1982,47).
30. Aunque no es posible ahondar en este importante aspecto, vale recordar la propuesta de Zubiri sobre la verdad. Al respecto La “verdad real” aparece como la verdad radical sobre la cual descansa la construcción de una estructura enunciativa y veritativa. Lo real se actualiza y se manifiesta a la mente como encuentro (Zubiri, 1999, 43-105).
31. Un excelente estudio filosófico sobre este tema lo presenta Michel Henry en su obra, *Yo soy la verdad*. Para este pensador la verdad no puede separarse de la vida y esta, alcanza su máxima expresión en Jesucristo, el Dios hecho hombre (Henry, 2001b,114-130).
32. No corresponde a este trabajo exponer las diversas teorías de la verdad que se han defendido a lo largo de la historia de la filosofía. Una visión de conjunto sobre las teorías de la verdad del siglo pasado en la obra de Nicolás/Frápolli (1997). Solamente conviene señalar que Santo Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, ha defendido la teoría de la correspondencia de la verdad: *adequatio rei et intellectus*. Y ha sido la doctrina filosófica más extendida en la filosofía de la religión y en la historia de la teología. (Santo Tomás de Aquino 2001, 200-212/ De Ver.: art 1) También san Anselmo ha insistido en la naturaleza infinita y eterna de la verdad derramada en todas las cosas y que corresponde solamente a Dios: “(...) ita summa veritas per se subsistens nullius rei est; sed cum aliquid secundum illam est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo” (Anselmo 2008a, 540).
33. Esto supone necesariamente una hermenéutica que, como dice Leonardo Boff: “Hermenéutica no significa únicamente el arte de entender los textos antiguos, sino el de comprender todas las manifestaciones de la vida y saber articularlas en el mensaje evangélico, especialmente en aquellos temas que afectan no sólo al individuo sino también a la colectividad universal de los hombres, tales como el reino de Dios, la justicia, la paz, la reconciliación, etc.” (Boff, 1987,76).
34. Es importante recordar que, a diferencia de otras confesiones cristianas, para la Iglesia Católica: “La experiencia, el anuncio, el testimonio y la reflexión cristológica de la Iglesia no ha terminado con la revelación neotestamentaria, sino que ha continuado con la vida misma de la comunidad eclesial, que, a la luz del espíritu del señor resucitado, ha progresado en la penetración del misterio de Cristo.(...) “Y es que la Iglesia está animada por el Espíritu, que la ayuda a leer y a descubrir la verdad en el curso de la historia, y además, por el desarrollo de la doctrina cristiana que permanece en la verdad al mismo tiempo que crece” (Amato, 2009,237).
35. En el Concilio de Nicea (325) la controversia se había centrado en la doctrina de la naturaleza de Jesucristo y su relación con Dios. Arrio y sus seguidores afirmaban que era sólo semejante a Dios, pero no igual a él en su naturaleza (*homoioúsios*: semejante). Este concilio definió la naturaleza idéntica del Padre y del Hijo (*homoouúsios*: igual *Homoousios* del griego, ὁμοούσιος.). En suma, designa que es de la misma sustancia o de la misma esencia. Este vocablo fue utilizado por san Atanasio para señalar que el Padre y el Hijo son de una y la misma esencia o sustancia de la divinidad. Posteriormente, este término pasó a ser utilizado en el Credo de Nicea y en las fórmulas de fe posteriores para definir la relación que existe entre Jesús y el Padre en la doctrina de la Trinidad. Como queda claro, Jesús es verdaderamente Dios sin disminución de su divinidad. Su definición fue solemne e irrefutable: “*Jesucristo, el Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido, no hecho, de una sola sustancia con el Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra*” (Denzinger-Hünemann, 1999, 92 (Nº 125)).
36. Madrigal, 2005, 155-165; O’Collins, 1995, 294-295; Bacht, 1958, 2º Band,1005-1008.

37. Recuérdese el significado particular de pecado en Pablo: *hamartía*, (Hamartia, en griego: αμαρτία). Este es un término ya usado por Aristóteles en su *Poética* y que generalmente se traduce como un gran error, error trágico, o una equivocación fatal. En el Nuevo Testamento tiene la connotación de caer, perder el camino, tropezar, cometer un grave error.
38. En general, se puede afirmar que las herejías son intentos de comprender lo incomprensibles. De tratar de apresar en el pensamiento y en el lenguaje el misterio inasible del amor de Dios y hacerlo aceptable al conocimiento humano. Tentativa que, por principio, está condenado al fracaso. No debe olvidarse, aunque sólo sea mencionado brevemente las principales herejías cristológicas. En primer término, están aquellas que niegan, de una u otra forma, la naturaleza humana de Cristo; tales como el docetismo de carácter gnóstico, que presenta a Jesucristo con un ropaje velado, transparente, no propiamente humano; junto a esta el apolinarismo y las tendencias monofisitas, monotelitas y monoenergista. Frente a ellas están, más bien, las que niegan la naturaleza divina del *Logos* en Jesús, y, como consecuencia, eliminan la Trinidad; tales son los ebionitas, adopcionistas, el arrianismo (siglo IV). Un tercer grupo de herejías son aquellas que “*no asumen la unión hipostática sino sólo una aceptación o adopción de Jesús como Hijo (adopcionismo dinámico). Entran en este apartado las teorías que sólo admiten una unión de tipo moral (cristología de la prueba, nestorianismo), o la afirmación de que había en realidad dos hijos, el Hijo natural del Padre en la Trinidad y el hombre Jesús adoptado como Hijo*” (Müller, 1998, 264-265; Bonhoeffer, 2016, 47-577).
39. El vocablo sustancia proviene del verbo latino *substare*, del cual proviene la palabra *substantia* que es la traducción del griego *ὑπόστασις*, es decir, *hypostasis*. Su significado más general es el de fundamento, soporte, basamento o apoyo de la realidad; también designa aquello que da permanencia y estabilidad. En otras palabras, la sustancia es lo que está debajo, lo subsistente, lo que persiste y ofrece la continuidad bajo los fenómenos.
40. Sin entrar en la teología trinitaria, es importante señalar que el intercambio de propiedades o *communicatio idiomatum* significa: “que los tributos de una de sus naturalezas pueden ser predicados de Cristo aun cuando se nombre con referencia a la otra naturaleza” (O’Collins, 2002,91). Este intercambio de propiedades es posible ya que, en Jesucristo, una sola persona, tiene las dos naturalezas, humana y divina. Sin embargo, hay que hacer distinciones muy importantes para no confundir ambas naturalezas. Por ejemplo, el Hijo de Dios, murió en la cruz, pero por su naturaleza divina, no murió en la cruz, fue el Hijo de María; y, el Hijo de María, creó el universo, pero por ser humano, no creó el universo, fue el Hijo de Dios. Sin embargo, al estar relacionadas ambas naturalezas en una sola persona se puede afirmar la comunicación de propiedades.
41. El término *filioque* es utilizado en la Iglesia Católica para afirmar que el Espíritu Santo tiene su origen conjuntamente del Padre y del Hijo. Esta fórmula se introdujo en el credo niceno-constantinopolitano en el año 589, en el concilio de Toledo que añadió la expresión “y del Hijo” (*filioque*), para evitar la ambigüedad en la formulación original. Se fundamenta en la afirmación de que en Dios únicamente hay una sustancia, una esencia y una misma naturaleza divina; un solo ser. Por lo demás, también hay que distinguir –con los Padres de la Iglesia– la “Theologia” de la “Oikonomia”. “Designando con el primer término el misterio de la vida íntima de Dios-Trinidad, por el segundo todas las obras de Dios por las que se revela y comunica su vida. Por la “Oikonomia” nos es revelada la “Theologia”; pero, inversamente, es la “Theologia” quien esclarece toda la “Oikonomia” (Catecismo, 1992, N° 236). También es importante recordar el concepto de “perijóresis”. Por “perijóresis” se hace referencia al grado o modo de unión de las tres personas de la Trinidad: el Padre es en el Hijo y el Hijo en el Padre; El Padre es en el Espíritu Santo y éste en el Padre y así sucesivamente (Véase Jn 5, 19/ 14, 10-11).
42. Para José Ignacio González Faus la deriva metafísica de la teología occidental corresponde a una necesidad soteriológica. Al respecto afirma: “(...) en la teología de los Padres no se arguye por afán de rectitudes metafísicas o filosóficas, sino para salvaguardar la experiencia que ha tenido la primera Iglesia, de haber sido salvada en Jesús. Esta experiencia es la que condiciona todas las luchas cristológicas, y volveremos a encontrarla constantemente. La exactitud especulativa nunca preocupa a los Padres por sí misma, sino sólo cuando se ha aceptado la validez de la experiencia de Salud” (González Faus, 1974, 383).

43. “Se podría resumir la contribución de Calcedonia afirmando que la Palabra de Dios encarnada es un solo individuo, pero tiene dos “cosas”: sus naturalezas divina y humana. Es un “quien” que tiene un “que”: la “unicidad” que reconocemos relativa la persona y la “duplicidad” relativa a las naturalezas” (O’ Collins, 2002,80).
44. Desde la óptica de la teología de la liberación se mantiene la declaración dogmática de Calcedonia. Sin embargo, el énfasis recae en la historicidad de Jesús, y su amor se manifiesta en “la opción preferencial por los pobres” (Sobrinó, 1982, 41-95).
45. Es como dice Horkheimer, la afirmación de una esperanza: “*La teología es (...) la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra*” (Horkheimer, 1976, 106).
46. San Juan de la Cruz lo resume de esta forma: “Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra (...); porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado todo en Él, dándonos al todo, que es su Hijo” (San Juan de la Cruz, 2005, 345; <Mon: 2,22,3>).

Bibliografía

- Alberigo, G. (Ed.) (2004). *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca: Sígueme.
- Alszegehy, Z.; Flick, M. (1969). *El desarrollo del dogma católico*. Salamanca: Sígueme.
- Amato, Á. (2009). *Jesús el Señor*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Anselmo, San (2008a). De la verdad. (En) *Obras completas*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Anselmo, San (2008b). Prologo. (En) *Obras completas*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Antiseri, D. (1976). *El problema del lenguaje religioso*. Madrid: Cristiandad.
- Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía. Vol. II. El a priori de la comunidad de la comunicación*. Madrid: Taurus.
- Aquino, Santo Tomás de (1994). *Summa de Teología. I. Parte I*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- . (2001). Sobre la verdad. (En) Santo Tomás de Aquino. *Opúsculos y cuestiones selectas*. Vol. I. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

- . (2005). Cuestión sobre la unión del verbo encarnado. (En) *Opúsculos y cuestiones selectas*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Atanasio, San (1989). *La encarnación del Verbo*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Auer, J. (1989). *Jesucristo hijo de Dios e hijo de María*. Barcelona: Herder.
- Austin, J. L. (1971). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós Ibérica, S. A.
- Bacht, H. (1958). Chalkedon. (En) *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zweiter Band:1005-1008. Freiburg: Herder Verlag.
- Badiou, A. (2015). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Balthasar, H. U. von. (1998). *Tú tienes palabra de vida eterna*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- . (2006). *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme.
- Barbour, I. G. (2004). *Religión y ciencia*. Madrid: Trotta.
- Biblia de Jerusalén Latinoamericana. (2007). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Blondel, M. (1966). *Exigencias filosóficas del cristianismo*. Barcelona: Herder.
- Boff, L. (1987). *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad.
- Bonhoeffer, D. (2016). *Jesucristo: historia y misterio*. Madrid: Trotta.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. (1992). Colombia: Librería Juan Pablo II.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). (2014). *Las cinco Conferencias generales del Episcopado latinoamericano*. (Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida). Bogotá: San Pablo.
- Cruz, San Juan de la. (2005). *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- Denzinger, H.; Hünermann, P. (1999). *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Herder.
- Duch, L. (2007). *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder.
- . (2012). *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela, S. A.
- Dupuis, J. (1994). *Introducción a la cristología*. Estella: Ediciones Verbo divino.
- Engel, O. (1976). Concilios. (En) Karl Rahner (Edit.). *Sacramentum Mundi*. Tomo Primero, 870-894. Barcelona: Herder.
- Flew, A. (1975). *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo.
- . (2013). *Dios existe*. Madrid: Trotta.

- Francisco, Papa. (2015). *Laudato Si sobre el cuidado de la casa común*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Galot, S.I., J. (1972). Más allá de Calcedonia. *Selecciones de teología*. Vol. 11-42, abril-junio.
- Gay, P. (2007). *Modernidad. La atracción de la herejía de Baudelaire a Beckett*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Gesché, Adolphe (1984). Teología dogmática. (En) Bernard Lauret; François Refoulé. (Dir.) *Iniciación práctica a la teología*. Madrid: Cristiandad.
- . (2002). *Jesucristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gibellini, R. (1998). *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae.
- Gómez Caffarena, J. (2007). *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- González de Cardedal, O. (2005). *Fundamentos de cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- González Faus, J. I. (1972). Relectura de Calcedonia. *Selecciones de teología*. Vol. 11-42, abril-junio.
- . (1974). *La nueva humanidad. Ensayo de cristología*. Vol. II. Madrid: EAPSE-Hechos y Dichos-Mensajero-Razón y Fe-Sal Terrae.
- Grabner-Haider, A. (1976). *Semiótica y teología*. Estella: Verbo Divino.
- Greshake, G. (2001). *El Dios uno y trino. Una teología de la trinidad*. Barcelona: Herder.
- Grillmeier, A. (1958). Chalkedon. (En) *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zweiter Band: 1009-1010. Freiburg: Herder Verlag.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus
- . (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría de discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J.; Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de cultura económica.
- Habermas, J. et al. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
- Han, B. C. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Hegel, G. W. F. (2013). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo III. México: Fondo de cultura económica.
- Henry, M. (2001a). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca, Sígueme:
- . (2001b). *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- . (2004). *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- Hick, J. (2004). *La metáfora de Dios encarnado. Cristología para un tiempo pluralista*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Horkheimer, M.; Marcuse, H.; Popper, K. (1976). *A la búsqueda del sentido*. Salamanca: Sígueme.
- Horkheimer, M.; Adorno, T. W. (2008). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Horwich, P. (2007). Truth. (En) Frank Jackson; Michael Smith (Edts.). *The Oxford handbook of Contemporary Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press Inc.
- Hünemann, P. (2006). *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad. Dogmática fundamental*. Barcelona: Herder.
- Ireneo, San. (2006). *Contra las herejías. (Adversus haereses)*. Barcelona: CLIE.
- Johnson, E. A. (2003). *La cristología hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*. Santander: Sal Terrae.
- Juan Pablo II, San. (2006). *Encíclicas*. Madrid: EDIBESA.
- Jüngel, E. (1984). *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza editorial.
- . (1985). *Crítica de la razón pura*. (Traducción: Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara, S. A.
- Kasper, W. (1969). *Unidad y pluralidad en teología*. Salamanca: Sígueme.
- . (1985). *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme.
- . (2012a). *Introducción a la fe*. Salamanca: Sígueme.
- . (2012b). *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- . (2017). *Lo absoluto en la historia. Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling*. Burgos: Sal Terrae.
- . (2018). *Evangelio y dogma. Fundamentos de la dogmática*. Santander: Sal Terrae.
- Küng H. (2004). *Credo. El símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*. Madrid: Trotta.
- . (2015). *Jesús*. Madrid, Trotta.
- Luhmann, N. (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp Verlag.
- Luypen, W. (1981). *¿Qué decimos cuando decimos Dios?* Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- Macquarrie, J. (1976). *God-talk. El análisis lógico y la lógica del lenguaje en teología*. Salamanca: Sígueme.

- Madrigal, S. (2005). Concilios. (En) Juan José Tamayo (Dir.) *Nuevo diccionario de teología*. Madrid: Trotta: 155-165.
- Martínez Herrera, M. (2018). Lo religiosos como orden social y como experiencia subjetiva: Consideraciones ontogenéticas. *Plura. Revista de Estudios de Religión*. ISSN 2179-0019, vol. 9, nº 1, 2018, 95-11.
- Marx, K.; Engels, F. (1979). *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme.
- Milbank, J. (2004). *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*. Barcelona: Herder.
- Mondin, B. (1984). *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Muck, O. (1986). *Doctrina filosófica de Dios*. Barcelona: Herder.
- Müller, G. L. (1998). *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder.
- Nicolás, J. A.; Frápolli, M. J. (Eds.) (1997). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- O'Collins, G. (1995). Council of Chalcedon. (En) Richard McBrien (Ed.) *Encyclopedia of Catholicism*. San Francisco: Harper Collins.
- . (2002). *La encarnación*. Santander: Sal Terrae.
- Pannenberg, W. (1981). *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid: Libros Europa.
- . (2002). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*. Salamanca: Sígueme.
- Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta.
- Peukert, H. (2000). *Teoría de la ciencia y teología fundamental. Análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*. Barcelona: Herder.
- Plantinga, A. (2017). *¿Dónde está el conflicto real? Ciencia, religión y naturalismo*. Madrid: Avarigani Editores.
- Platón. (1966). Las leyes. (En) *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Polkinghorne, J. (2000). *Ciencia y teología. Una introducción*. Santander: Sal Terrae.
- Puntel, L. B. (1991). Truh. (En) Hans Burkhardt; Barry Smith. (Edts.) *Handbook of Metaphysics and Ontology*. Munich, Philadelphia, Viena: Philosophia Verlag.
- Rahner, K. (1979). *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder.
- Rahner, Karl (2003). ¿Qué es un enunciado dogmático? (En) *Escritos de teología V*. Madrid: Ediciones cristiandad.
- . (2009). *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.
- Räisänen, H. (2011). *El nacimiento de las creencias cristianas*. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, J.oseph (Benedicto XVI). (2018). *Introducción al cristianismo*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Ratzinger, J. (Benedicto XVI). (1985). *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder.
- . (1987). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- . (2015). *Jesús de Nazaret*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . (2018). *Liberar la libertad. Fe y política en el Tercer Milenio*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Ricoeur, P. (1984). Poética y simbólica. (En) Bernard Lauret; François Refoulé. (Dir.) *Iniciación práctica a la teología*. Madrid: Cristiandad.
- Sáez Rueda, L. (2009). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
- Sagrada Biblia*. (2003). Versión crítica sobre los textos hebreos, arameo y griego por Francisco Cantera Burgos y Manuel González Iglesias. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Sánchez Nogales, J. L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Sayés, J. A. (2015). *Dios y la razón*. Valencia: EDICEP
- Schaefer, F. (1908). Council of Chalcedon. En *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. Retrieved March 9, 2019: <http://www.newadvent.org/cathen/03555a.htm>
- Schelling, F. W. J. (2012). *Introducción a la filosofía de la revelación*. Madrid: Gredos.
- Schillebeeckx, E. (1969). La nueva imagen de Dios. Secularización y futuro del hombre en la tierra. *Selecciones de teología*, Vol. 8-32, octubre-diciembre.
- . (1973). *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca: Sígueme.
- . (1983). *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*. Madrid: Cristiandad.
- Schneewind, J. B. (2009). *La invención de la autonomía*. México: Fondo de cultura económica.
- Sesboué, B. (2014). *Cristo, Señor e Hijo de Dios*. Santander: Sal Terrae.
- . (Dir.). (1997-2014). *Historia de los dogmas*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Smulders, P. (1971). Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el Magisterio

- eclesiástico. (En) Johannes Feiner; Magnus Löhrer (Dir.) *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. Tomo I. 417-504. Madrid: Cristiandad.
- Sobrino, J. (1982). *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae.
- . (2005). Cristología. (En) Juan José Tamayo (Dir.) *Nuevo diccionario de teología*. Madrid: Trotta: 221-234.
- Taylor, C. (2015). *La era secular. Tomo II*. Barcelona: Gedisa.
- Tetens, H. (2017). *Pensar a Dios, Un ensayo de teología racional*. Salamanca: Sígueme.
- Vahanian, G. (1968). *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana*. Barcelona: Grijalbo, S. A.
- Valadier, P. (1982). *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristiandad.
- Vaticano II (1973). *Documentos*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Vilanova, E. (1987). *Historia de la teología cristiana. Vol. I De los orígenes al Siglo XV*. Barcelona: Herder.
- Vorgrimler, H. (1987). *Doctrina teológica de Dios*. Barcelona: Herder.
- Welte, Bernhard (1982). *Filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.
- Wingling, R. (1987). *La teología del siglo XX. La teología contemporánea*. Salamanca: Sígueme.
- Wolenski, J. (1991). Semantics. (En) Hans Burkhardt; Barry Smith. (Edts.) *Handbook of Metaphysics and Ontology*. Munich, Philadelphia, Viena: Philosophia Verlag.
- Zizek, S. (2015). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, S. A.
- Zubiri, X. (1999). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

José Miguel Rodríguez (jomiroz@gmail.com). Máster en Filosofía por la Universidad de Costa Rica, y profesor jubilado de esta institución.

Recibido: 19 de agosto de 2019
Aceptado: 26 de agosto de 2019

