

# Disquisición sobre el misterio absoluto

---

**JUAN LUIS SEGUNDO,**  
Montevideo, Uruguay.

Un joven teólogo mexicano, Javier Jiménez Limón, ha hecho una excelente recensión,<sup>1</sup> la mejor que conozco, de mi obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*.<sup>2</sup> Creo que, al llamarla excelente puedo ser objetivo y hacer abstracción de algunos juicios elogiosos que allí hace: la extraordinaria calidad que le reconozco es haber condensado con notable penetración y claridad las grandes ideas de una obra farragosa que me gustaría reescribir en forma más ordenada y clara.

Al terminar la recensión, Jiménez Limón señala “tres aspectos a discutir,” formulando ciertas críticas negativas o, por lo menos, interrogativas. A una de ellas, que se refiere a juicios concretos que en mi obra se hacen sobre otros teólogos latinoamericanos, ya tuve ocasión de explicarme en una respuesta a Hugo Assmann en la revista teológica brasileña *Perspectiva teológica* (Belo Horizonte, 1983, 15, 385-400) bajo el título “Notas sobre ironías e tristezas.” Otra de esas críticas versa sobre el uso de la clave política para la exégesis histórica de los sinópticos. Creo que la crítica se funda aquí en el malentendido de que yo elegí esa clave. Lo único que puede discutirse, a mi modo de ver, es si, sí o no, el Jesús histórico la eligió para comunicar su mensaje profético sobre el reino. O si eligió otra. Porque si *la clave*, por limitada, constituye un inconveniente para comprender su mensaje, éste no proviene de alguien que pueda ser llamado “verdadero hombre.”

Pero la tercera merece, creo yo, un amistoso diálogo. Una búsqueda que puede contribuir a esclarecer uno de los puntos más decisivos de la obra. He la aquí: “¿Un sentido deficitario del misterio absoluto? Esta es la crítica más hipotética intuitiva. Simplemente anotamos la sospecha de que su ejemplar cuerpo a cuerpo con el pensamiento positivista, y su más que justificada crítica al religiosismo, le han impedido a Segundo reencontrar y expresar con vigor la apertura al misterio absoluto. Está presente, sin duda, por su insistencia en los datos trascendentes, por la importancia que da a la escatología en el sentido más fuerte de la palabra, por su interpretación de Calcedonia. Simplemente

quisiéramos mostrar aquí nuestra esperanza de que Juan Luis Segundo muestre en su trabajo teológico posterior lo que aquí ha quedado, quizás justificadamente, en sordina." Pues a eso vamos...

Jiménez Limón tiene, en su crítica, la delicadeza de dejar claro que el tratar este tema, dentro del contexto al que quiere hacer justicia el libro, es un asunto de oportunidad. Más aún, que esta oportunidad no versa tanto sobre si tratar o no tratar del misterio, pues de él se trata en varias partes y de varias maneras, sino en tratar *más* todavía de él. Con juicio certero percibe que ello no podría hacerse sino ampliando y aclarando lo que en el libro se dice sobre el Concilio de Calcedonia, o sea sobre la manera con que Jesús de Nazaret, perfecto hombre y perfecto Dios, nos revela ese misterio (Jn. 1,18).

Yo siento en mí el peligro que sentía Chesterton: una buena pregunta que se me haga puede provocar un libro... Espero que ello no ocurra aquí, pero mi tarea no puede ser otra que volver a retomar el capítulo consagrado en el tomo II/2 a ese mismo tema (capítulo I, "Jesús y Dios: aproximación al Concilio de Calcedonia"), tratando de formular su contenido de una manera más clara y sucinta, para luego pasar a discutir la relevancia que ello tiene para el tema puesto sobre el tapete: la apertura al misterio absoluto, o sea, al misterio de Dios.

## I

¿Por qué volver al siglo V en nuestra búsqueda? En la obra de marras, se respondía a esta pregunta que a ello nos llevaba la sospecha de que el Concilio de Calcedonia, donde se había tratado de la manera correcta de hablar sobre la divinidad de Jesucristo, más que estar pasado de moda no había sido aún comprendido y aplicado lo bastante. Aquí, amén de esa razón de fondo, tenemos una más directa todavía. El Vaticano II se refiere a un *doble* misterio revelado en Jesús: el misterio del Padre y el misterio del hombre. "Cristo... en la *misma* revelación del misterio del Padre y de su amor, *manifiesta plenamente* el hombre al propio hombre... Este es el gran misterio del hombre que la revelación cristiana *esclarece (illucescit)* a los fieles" (GS 22; el subrayado es mío). Aquí se nos plantea el caso de un misterio que "quedaría" absoluto en (o a pesar de) una revelación que "todo lo ilumina con nueva luz" (GS 11). Y esta antinomia es, precisamente, lo que justifica la búsqueda que sigo.

Esta búsqueda exige unas breves observaciones previas. La primera es que vamos a suponer, como hipótesis heurística, que desde el Concilio de Nicea hasta el de Calcedonia se recorre un cierto camino dogmático dominado por un problema central: no tanto el de (el dato de) la divinidad de Jesús cuanto, como ya se dijo, el de cómo concebirla y expresarla correctamente. En otras palabras, admitido el hecho de que Jesús pertenecía a la divinidad, cómo se debía concebir y expresar ésta de tal manera que quedara al mismo tiempo intacta su humanidad. Si insisto en la palabra "expresar" es porque creo percibir que, casi diría, lo más importante de la problemática está generado por una crisis *lingüística*. Desde Nicea a Calcedonia no se discutió nunca ni la divinidad

ni la humanidad de Jesús. Pero cada vez se percibió con más claridad que era difícil "hablar" un lenguaje que hiciera justicia a ambos.

La segunda observación es, pues, que, de acuerdo a lo que precede, la —pequeña— búsqueda que aquí se emprende, prescinde, por un derecho heurístico y por su cuenta y riesgo, de los datos anteriores acerca de cómo el mismo Nuevo Testamento llega a la certeza de que Jesús es, si no "el Dios," sí "Dios." En otras palabras, comienza su planteamiento con el concilio de Nicea. Y lo termina con el de Calcedonia. Aun sabiendo que otros datos sobre la doble naturaleza de Jesús ocuparon a concilios posteriores. Nos parece que, después de Calcedonia, el problema que nos ocupa, el "lingüístico," queda resuelto. Bien o mal, pero resuelto. Y no se vuelve a plantear durante siglos.

La tercera observación es que tomamos como campo de nuestra búsqueda y como hitos en el tratamiento de nuestro problema tres concilios ecuménicos: el de Nicea, el de Efeso y el de Calcedonia. No ignoramos que detrás de los acontecimientos conciliares hay un inmenso campo de investigación constituido por los datos de la patristica y aun de la historia eclesiástica. Nuestra apuesta heurística es que los resultados de esos tres concilios (no nos parece que el segundo concilio ecuménico, el de Constantinopla I, haya aportado nada decisivo en la materia) constituyen el *desarrollo* necesario y suficiente del problema. Suficiente, claro está, para explicar lo que luego ocurre durante siglos, en esta temática. Y una cosa más. No se nos oculta que esa historia que dejamos de lado en nuestra investigación puede, en principio, invalidar nuestras conclusiones. Se puede, en efecto, argüir que luchas entre personalidades, como la de Cirilo contra Nestorio o contra Eutiques, hayan determinado ciertos concilios de tal manera que parezca una ingenuidad el considerarlo como hitos del desarrollo de un problema. Esto puede, obviamente, ser objeto de discusión. Mi hipótesis, sin embargo, es que, cualquiera que haya sido la virulencia de esas controversias puntuales y su influencia a corto plazo, el resultado, al nivel de una "meta-historia" del dogma, equivale a la del planteamiento y solución del problema antes aludido: cómo hablar coherentemente de la divinidad y de la humanidad de Jesús.

Trataremos pues, en una primera instancia, de reconocer los rastros de ese desarrollo en los tres concilios mencionados. Luego intentaremos traducir ese mismo desarrollo en términos del problema lingüístico implícito (aunque a veces también explícito) en él. Y finalmente, y en base a los resultados de esa búsqueda, nos plantearemos el problema que origina este artículo: cómo y dónde queda el "misterio absoluto" de Dios después de su revelación en Jesucristo.

## II

1. Lo esencial sobre cristología en el concilio de Nicea (325), ha quedado expresado en esa fórmula de fe o credo que, como todos saben, aún hoy se recita en la liturgia cristiana en el comúnmente llamado "credo largo." Como es igualmente sabido, el concilio formula, en términos positivos, una condena del arrianismo que concebía la divinidad del Hijo de Dios como una divinidad inferior, creada, subordinada a la del Padre. Desde el punto de vista del

lenguaje digital, salta a la vista como decisiva una palabra: "consustancial." El resto lo constituyen expresiones icónicas, como "engendrado, no creado" o "Dios de Dios, luz de luz," etc.

Se diría que, aparte de solucionar este problema de la supuesta inferioridad "substancial" del Verbo, Nicea no hace sino repetir fórmulas lingüísticas, más o menos ingenuas, usadas desde los tiempos del Nuevo Testamento, para expresar que el Jesús del siglo I de nuestra era, era a la vez hombre y Dios.

Pero, como la palabra "consustancial" indica una intención de superar esa "inocencia," los términos en que se expresa Nicea están ya preñados de un problema que llevará, el siglo siguiente, a Efeso y Calcedonia. Para recibir este planteamiento implícito, conviene leer de una vez la parte central de ese credo consagrado a Jesucristo: "Creemos... y en un solo Señor nuestro, Jesucristo, Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, esto es de la substancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido, no hecho, de una sola substancia con el Padre, por quien han sido hechas todas las cosas, las que hay en el cielo y en la tierra, que bajó por nuestra salvación, se encarnó y se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos y ha de venir..." (Denz.54).

Un(o)	substancia divina ..... (historia) humana	3
-------	---	---

En el cuadro adjunto (y en los siguientes correspondientes a Efeso y Calcedonia) trato de hacer visible algunas características lingüísticas que me interesa señalar a la atención del lector después de examinar las expresiones usadas por el concilio. Veámoslas en este caso.

Lo primero que llama la atención es lo que directamente —*in recto*— quiere definir el Concilio de Nicea: que la divinidad que le pertenece a Jesús, por estar éste identificado con el Verbo o el Hijo unigénito de Dios, es "substancialmente" igual a la del Padre. O sea, en nada inferior, cualquiera que fuese la razón —creación o encarnación— para una pretendida inferioridad con respecto a la del Padre, o sea, "el Dios."

Pero, y en segundo lugar, una cosa que tal vez llama menos la atención, pero es el comienzo del planteamiento lingüístico, hay en la construcción de la frase un hecho relevante: el complemento del verbo "creemos en," el que luego se convierte en sujeto de todo lo que sigue, es "uno." Ese *uno* es, por supuesto, Jesucristo. ¿Por qué se habla de "uno," cuando inmediatamente se lo nombra? A primera vista alguien podría pensar que este "uno" no es más que la repetición obligada de otro "uno" al comienzo del credo, cuando se dice que "Creemos en *un* solo Dios Padre." Pero no es así. En esta primera ocasión (y aunque no nos sea dado saber con qué puntuación se pronunciaría la frase), el "un solo Dios" es una obvia afirmación de monoteísmo. Nosotros

ponemos hoy —así lo hace, con razón, la versión española del Denzinger— una coma entre Dios y Padre: “creemos en un solo Dios, Padre...” El uno, aplicado al Padre, se refiere a la “unicidad” de Dios. Pero no tendría sentido el afirmar tal “unicidad” en el caso del Hijo. Y de hecho observamos que no se habla de “un” Espíritu Santo. El “uno” que precede al término Jesucristo no puede referirse a su “unicidad.” Se refiere al problema específico que presenta Jesucristo: su “unidad.” O sea, en términos lingüísticos, al fenómeno único de que, en la fórmula que analizamos, ese sujeto “uno” recibe, *sin solución de continuidad*, predicados divinos (consustancial, Dios de Dios, engendrado por el Padre, causa creadora del universo...) y predicados humanos (se hizo hombre, padeció y resucitó...).

En tercero y último lugar, entre esas dos listas de predicados que se suceden en relación con un sólo sujeto hay una diferencia destinada a cobrar, en lo sucesivo, una importancia cada vez mayor. No se trata de lo divino y de lo humano, considerados en sí mismos. Se trata de lo que podríamos llamar, con un término más usado en exégesis bíblica, el “género literario” propio de cada uno de esos planos. La “substancia divina” se expresa en términos que, si no pueden ser eternos —porque no los contiene tales el lenguaje del hombre— si pretenden ser intemporales. Aluden, genéricamente hablando, a una naturaleza o substancia abstracta. Por el contrario, los predicados humanos (aun pudiendo referirse a la naturaleza abstracta del ser hombre) son, en la fórmula, predicados *históricos* acerca de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Así, en forma sucesiva, substancia divina e historia humana convergen en “uno,” Jesucristo.

2. El Concilio de Efeso, a pesar de todos los pesares y de la dificultad de saber a qué se le puede llamar tal, tiene una importancia determinante para el problema que aquí se plantea. Y esa importancia está en que, más que Nicea y Calcedonia, los “Anatematismos o capítulos de Cirilo,” añadidos a los cánones, advierten que el problema de teología que había que resolver acerca de Jesucristo era originalmente lingüístico. Dicho en otras palabras, su punto de partida en el planteamiento del problema consistía explícitamente en una dificultad de lenguaje.

Ello aparece con mucha claridad en los tres anatemas claves, que aquí citamos en su orden lógico: “Si alguno distribuye entre dos personas o hipóstasis las voces (= expresiones) contenidas en los escritos apostólicos o evangélicos o dichas sobre Cristo por los santos o por El mismo sobre sí mismo; y unas las acomoda al hombre propiamente entendido aparte del Verbo de Dios, y otras, como dignas de Dios, al solo Verbo de Dios Padre, sea anatema” (canon 4; Denz. 116).

De este principio derivan otros dos cánones que presentan ejemplos: “Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios padeció en la carne y fue crucificado en la carne, y gustó de la muerte en la carne... sea anatema” (canon 12; Denz. 124).

Como se ve, estamos de lleno en las inesperadas consecuencias lingüísticas de aquella al parecer inocente “unidad” en la que convergían una substancia

divina y una historia humana. Esa convergencia no parece "compatible" o condigna con realidades tan opuestas como lo divino y lo humano. Lo que conviene a uno no conviene a otro. Lo humano no se puede "dignamente" predicar de Dios. Por ello, compatibilizar el lenguaje supone distinguir, en Jesús, los sujetos. Esta parece ser la única consecuencia lógica. Pero veamos lo que el concilio (o, por lo menos, Cirilo) hace aceptar.

(Uno) no dos personas o hipóstasis	(predicados) divinos + - + - + - + - + - + (historia) humana	↑ (comunicación ↓ de lenguajes) ?
--	--	---

En primer lugar, "Dios es según verdad el Emmanuel." Lo que, traducido, quiere decir que el "Dios con nosotros" es una realidad tal que debe inventarse su propio lenguaje, un lenguaje "digno" de la encarnación. Así, debe prohibirse el uso de "voces" o expresiones que, por salvar la divinidad de manchas demasiado humanas, separen los predicados que parezcan propios respectivamente del hombre y de Dios. Se insiste, al mismo tiempo que se clarifica aquel "uno" de Nicea, en la unidad de *sujeto* para todas las cosas, divinas o humanas, que se prediquen de Jesucristo.

En segundo lugar, cabe explicar el que hablemos de unidad de "sujeto." La palabra no está, tal cual, en Efeso. Efeso prohíbe, en este caso específico y único, referir las expresiones a "dos personas o hipóstasis." Lo que obviamente equivale a decir que se trata de *una persona* o sea de *una hipóstasis*. Usar cualquiera de estas dos palabras no sería faltar a la verdad. Pero "persona" era un término en aquel tiempo aún demasiado joven como para cargar todo el hondo sentido que hoy vehicula. No existía en el lenguaje de aquella época un término con la riqueza semántica de nuestro actual sustantivo "persona." El término así traducido —*prósopon*— significaba ante todo la máscara que el actor llevaba en las representaciones teatrales y que servía para facilitar la identificación de su rol por parte del espectador.

Por lo que hace a *hipóstasis*, es sabido que su ambigüedad se percibe aún en su equivalente moderno: "substancia." Esta puede significar el ser o la esencia de algo particular, y en este sentido se parece mucho a persona o, por lo menos, a sujeto; pero también puede significar el ser abstracto, la naturaleza (substancia genérica) de varias cosas semejantes. Por eso, creo que, para lo que verdaderamente importa en el problema que nos ocupa, la palabra "sujeto," con su base etimológica, puede reemplazar con ventajas a "substancia" o hipóstasis. Y aún, por la razón ya dicha, a "persona."

Ese *sujeto*, Verbo de Dios o Jesucristo, es, pues, uno, no dos. Y a ese único sujeto hay que referir igualmente las voces que proceden de los elementos divinos y humanos que de él se predicán. Ese es el único lenguaje "digno" de Emmanuel, el único apropiado a la realidad de la encarnación.

En tercer lugar, sin embargo, Efeso (en medio de un mundo donde la cultura griega es aún dominante) es consciente de que así se le exige un *tour de force* al lenguaje. En efecto, si se ha de cumplir la exigencia del cuarto canon, es menester admitir el tremendo realismo (o humanismo) de la encarnación. Ya el prólogo del cuarto evangelio lo había mostrado. El griego tiene dos verbos para expresar la idea de ser, según se trate de un ser eterno y esencial (*einai*) o de un ser creado y perecedero (*ginomai*). Tal vez sería mejor traducir, en el primero caso, "ser" (por sí mismo), y, en el segundo, "llegar-a-ser" (por virtud de otro). Pues bien, durante todo el prólogo, el Verbo ha estado recibiendo sistemáticamente el verbo ser, mientras las restantes creaturas, Juan el Bautista, los hijos del Espíritu, han recibido, como corresponde, el verbo llegar-a ser. Pero el versículo catorce, el que enuncia la encarnación, crea un portento lingüístico: "El Verbo *llegó-a-ser* carne y puso su carpa entre nosotros." El Verbo no sólo carga con la realidad humana: carga asimismo con el lenguaje propio del hombre y de la creatura.

En cuarto lugar, se comprende así que la encarnación establece una comunicación de realidades. Y que esta comunicación de realidades, cuando se ha de expresar, debe volverse igualmente "comunicación de lenguajes" entre Dios y el hombre. Dios vive —algún término hemos de emplear— realidades humanas en Jesús. Vive lo que es tener una madre, lo que es padecer y morir. Quien quiera sustraer, por dignidad, tales miserias a Dios, simplemente no es cristiano. Pero hay una extraña característica en esta comunicación de lenguajes. Parecería que, en perfecta lógica, debería ser una avenida con dos manos: la ascendente y la descendente. Sin embargo, algo rompe aquí los ojos: todos los ejemplos presentados por Efeso a la fe cristiana van en un sólo sentido: el ascendente. La "comunicación de lenguajes" ¿será entonces una avenida de una sola mano? Yo me animaría a decir que toda la teología y, sobre todo, el poder liberador de la teología, están aquí pendientes de un hilo. De la respuesta —un sí o un no— a esta pregunta depende todo. Así Efeso conduce a Calcedonia.

3. Sólo 20 años transcurren entre Efeso (431) y Calcedonia (451). Esto, en apariencia, podría apoyar la tesis de que Calcedonia es una reacción *contra* Efeso, y no, en rigor de verdad, su continuación o culminación. Nuestra hipótesis, como ya lo indicamos, es la contraria. Cualquiera que haya sido la voluntad explícita de los actores de este drama dogmático, parecería que una especie de "astucia de la razón," si no sin ellos, pero sí sobre ellos, conduce el problema a su desenlace lógico.

La pregunta fundamental es, en ese caso: ¿qué había quedado pendiente en Efeso? Ya se indicó que salta a la vista allí un cierto desequilibrio. Si la unión implicada por un sólo sujeto o persona fundamenta una comunicación de lenguajes (como luego se llamó a este fenómeno, haciendo honor a su origen lingüístico), ¿por qué sólo se dan ejemplos siguiendo la vía ascendente? En otras palabras, ¿por qué se ha de decir que Dios tuvo madre, padeció y murió, y no se dice, a la inversa, que el hombre que es Jesús es inmutable, inaccesible, inmortal, omnisciente y todopoderoso?

Detrás de esta pregunta apunta un problema más profundo. Si lo que se sabe de la historia humana de Jesús ha de introducirse (por vía de la comunicación en el lenguaje) en el concepto de Dios, parecería que, de igual manera, los atributos divinos tendrían que caber en el concepto de lo que es ese hombre Jesús tal como vivió su historia. Pero —y este “pero” es formidable— si atributos divinos como los mencionados en la frase anterior se predicán de Jesús, resulta que toda la historia de Jesús percibida por los testigos de su vida es *falsa*. Son falsos sus cambios, falsas las relaciones que tuvo con otros seres humanos, falsa su angustia ante el dolor y la muerte y falso su mismo dolor y su misma muerte...

Dicho en otros términos, la “condición” o “naturaleza” humana, tal como surge de nuestra experiencia, es *contradictoria* con esos atributos. Los diferentes predicados que implicaría esa comunicación de lenguajes (descendente) no revelarían a Dios porque, si se los quiere mezclar con los predicados que surgen de lo que para nosotros es necesariamente un hombre, deshacen a Jesús y lo convierten en un fantasma, en alguien que simplemente “jugó a ser hombre” sin serlo en realidad. Porque resulta que el concepto hombre *ya está lleno* de contenidos concretos.

Pero, ¿por qué no ocurre otro tanto con la vía ascendente? ¿Cómo es que se pueden introducir en el concepto de la “condición” o “naturaleza” divina predicados procedentes de una historia humana, cabalmente humana —como tener madre, padecer y morir— sin destruir ese mismo concepto? Si el concepto de hombre se resistía a la “comunicación” lingüística por estar ya lleno, el concepto de Dios, que la acepta (según Efeso), ¿estará entonces *vacío*? ¿Habrá así que tomar en serio metafísicamente la loca metáfora paulina del “vaciamiento” (*kenosis*) de la divinidad en Jesús, según Filipenses 2,7?

Leamos y analicemos los elementos más pertinentes a este respecto de la larga fórmula calcedonense: “...Todos a una enseñamos que ha de confesarse a uno sólo 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, consubstancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y él mismo consubstancial con nosotros en cuanto a la humanidad... 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 hipótesis, no partido o dividido en dos personas, sino uno sólo y el mismo Hijo Unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo...” (Denz. 148). En honor a la brevedad omitimos explicaciones, citas bíblicas y, lo que tal vez es más importante, algunas alusiones confirmatorias de los “Anatematismos de Cirilo,” (como la afirmación de la maternidad “divina” de María).

Una persona (sujeto)	naturaleza divina ----- naturaleza humana	Comunicación de lenguajes sin confusión	(sólo línea asc.)
----------------------------	---	---	-------------------------

Conviene notar, en primer lugar, que Calcedonia utiliza por primera vez la fórmula clásica: una persona, dos naturalezas. Por eso, aunque valga aquí también lo dicho de Efeso, acerca de los términos usados para expresar lo que hoy llamamos "persona" (en aquel tiempo, *prósopon* y/o *hypóstasis*) prefiero usar la palabra que se ha vuelto igualmente clásica. Sólo añadido "sujeto" para indicar que, en aquel entonces, ese término sería tal vez el que más se acercaría a lo que el concilio quiere indicar. En cambio, lo que antes no tenía un nombre específico, ahora lo tiene: *naturaleza* (en griego *physis*). Antes de Calcedonia, recordará el lector que se atribuían indistintamente a ese único sujeto (Verbo de Dios-Jesucristo) atributos divinos (se hablaba de substancia) y predicados provenientes de su historia humana (como el "hecho" de nacer, padecer, morir, etc.). Aquí lo que es *dos* se identifica con un sustantivo y, por desgracia, ese sustantivo refleja demasiado la tendencia "cosista" de una filosofía griega que comenzó siendo precisamente una búsqueda de la esencia de las cosas más elementales. No obstante, y a pesar de todos los pesares, el nombrar, bien o mal, lo que es *dos* servirá para llamar la atención sobre los respectivos *conceptos* que son el origen del problema lingüístico: lo divino y lo humano.

En segundo lugar, se ha dicho, no sin razón, que Efeso representa el acento puesto en la no separación. La comunicación de lenguajes es su punto fuerte, su hallazgo. Calcedonia, por el contrario, pondría el acento, si no en la separación, por lo menos en la distinción. A ello nos referimos en el esquema colocando una línea divisoria (neta) entre naturaleza divina y naturaleza humana. En efecto, el "dos" que se saca del terreno de las personas, se hace explícitamente presente en el campo de las naturalezas. Estas, por más que no estén separadas "personalmente," no están "confundidas" ya que cada naturaleza "conserva lo que es propio" de su concepto y no se puede nunca "borrar su distinción." El que las naturalezas no se mezclen jamás en Jesús será el gran principio epistemológico de la solución que da Calcedonia al problema que plantea Efeso.

En tercer lugar, en efecto, Calcedonia, al negar toda mezcla o confusión, cierra una puerta importante al concepto de lo divino: la experiencia. ¿Por qué pretendemos tal cosa? Muy simplemente: si las naturalezas nunca se mezclaron, lo que la experiencia percibió en Jesús fue *sólo* lo humano. Esta conclusión, aparentemente tan simple, no fue sacada. La idea que, aún hoy, se tiene de Jesús no es tanto la que surge de Calcedonia, sino la que Calcedonia condena: la de un semidiós. Pensamos que en Jesús, el conocimiento humano se mezcla con el conocimiento divino (lo que hace que Jesús se entregara a la muerte sabiendo que sólo estaría un día y medio en el sepulcro...). Imaginamos, si es que realmente podemos hacerlo, que el Jesús que suda sangre en el huerto, está al mismo tiempo gozando las delicias celestiales, pleno de la visión de su gloria eterna y del éxito del reino de Dios. Pensamos en un Jesús que está, todo el tiempo, consciente de su divinidad... En una palabra, colocamos en Jesús cosas que no vienen de lo que la experiencia de los testigos percibió en él, sino de lo que procede de nuestro concepto —presupuesto— de lo que debe ser

un Dios. Practicamos tímidamente, pero practicamos al fin, la vía descendente de la ya mencionada "comunicación de lenguajes."

Debemos, sin embargo, preguntarnos, en un cuarto punto: ¿cambió en algo el planteamiento del problema lingüístico el concilio de Calcedonia? La respuesta ha de ser que sí cambió, puesto que radicalizó sus términos. Hablando de Efeso nos preguntábamos si habría que pensar que el concepto de Dios estaba vacío, para que pudieran entrar en él —sin contradicción absoluta— predicados que proceden de la historia humana de Jesús. Y Calcedonia nos lleva aún más lejos en ese camino. Nos confirma ese "vaciamiento" del concepto de "lo divino," pues nos obliga a decir que lo divino no era perceptible —no era objeto de experiencia— en la vida humana histórica de Jesús. Y ahora sí, cabe preguntarnos: ¿cómo hemos llenado entonces de contenido concreto ese concepto de lo que Calcedonia llama la "naturaleza divina," o sea, el concepto de lo que Dios es por necesidad? ¿De dónde hemos sacado lo que ha de ser una "vida divina?"

### III

Aquí tenemos que hacer un pequeño *alto* en nuestro análisis de Calcedonia. En efecto, si hemos de seguir adelante, tenemos que señalar un obstáculo que nos cierra el camino. Y es la terminología usada por el concilio y proveniente, como ya indicamos, de la filosofía "cosista" griega. Tratemos, pues, de ver qué es lo que se *quiere decir* con "naturaleza divina." Dios, en efecto, no es un ser "físico" (o sea, "natural") como lo es, hasta cierto punto nada más, el hombre.<sup>4</sup>

El orden del ser, o la escala de perfección de los seres, comienza —desde abajo— por un primer peldaño donde los seres se determinan y, por ende, se ordenan y se conocen por la naturaleza que poseen. En otras palabras, por su género y su especie (y en una medida mucho menor, por sus "particularidades," ya que éstas resultan accesorias en el plano del conocimiento y de la utilización). Por ejemplo, poco importante puedo conocer del agua una vez que he conocido por la química su constitución natural.

Algo significativamente diferente ocurre ya al nivel de los seres vivos. Y, sobre todo, a medida que ascendemos la escala de la vida y pasamos de los animales llamados "adaptadores" a los "reguladores." La espontaneidad de estos últimos va haciendo que, para cualquier fin práctico en nuestra relación con ellos, podamos confiar muy poco en un conocimiento que se reduzca a tener en cuenta su naturaleza. No sé cómo tratar a un perro si sólo se de él que posee una "naturaleza" canina. La mayor medida en que el animal se determina por su propia espontaneidad vuelve cada vez más relevante, si no la "libertad" de cada perro, sí su historia particular como índice de lo que se puede esperar o temer de él.

De los seres humanos dice ya Sartre, con una evidente exageración, que la existencia precede a la esencia. Lo cual, en buen castellano, podría traducirse diciendo que la libertad precede a la naturaleza. Si por precedencia hubiera

que entender un cierto orden temporal de preeminencia, la expresión sería falsa, porque precisamente en los primeros años de su existencia, está el ser humano dominado más por lo que en él hay de "físico." Pero si por preeminencia entendemos cuál es el elemento que, al final de la vida, habrá sido el que más ha determinado el ser hombre, habrá que confesar que el hombre es en gran medida lo que ha querido ser. Su naturaleza es una especie de marco negativo que señala lo que su opción no puede sobrepasar. Pero nadie que esté en su sano juicio consentiría en unirse en matrimonio con un esposo o esposa por el sólo hecho de conocer su "naturaleza humana." Mucho más necesario es conocer su libertad concreta. Pero la libertad concreta sólo se deja ver, hasta cierto punto, por sus rastros o resultados históricos. Sólo conozco verdaderamente a un ser humano cuando conozco su historia. La única "imagen" de una libertad es la historia de sus opciones.

Y así llegamos a Dios. Aquí sólo la formalidad de su *infinitud* en el ser puede engendrar un conocimiento cierto. Pero esta infinitud es la formalidad de una libertad o espontaneidad sin límites. Ello significa que Dios es lo que elige ser. Si "naturaleza" significa los límites que un ser no puede sobrepasar, tendríamos que decir que lo único que la "naturaleza" de Dios me hace saber es que Dios no puede ser limitado en nada que elija ser.

Esto que parece obvio para una filosofía que no es ya la griega, no lo era en el tiempo de Calcedonia. El pensamiento procedente de la filosofía creía poder pasar de la formalidad de la infinitud divina a contenidos "concretos" del concepto de Dios. Un ser infinito —motor inmóvil— no podía moverse ni cambiar porque la razón para hacerlo sólo podía haber sido el carecer de algo. No podía tampoco depender de nada ni de nadie ni, por ende, ser influenciado por la buena o mala suerte de ningún ser limitado. No podía amar como aman los hombres, volviéndose dependientes del ser amado, cargando con sus sufrimientos y alegrías y dando su propio ser por la felicidad del otro. Toda esta cadena de deducciones falsamente tautológicas, brotaba de un supuesto conocimiento positivo de la "naturaleza divina." Ello parecía indicar que el concepto de naturaleza divina estaba tan lleno como el concepto de naturaleza humana. Pero todo este edificio con que se pensaba atrapar a Dios estaba cimentado en la significativa ausencia, en el concepto griego de Dios, de la infinita libertad divina. Y esta es la ambigüedad de Calcedonia: usa el término griego de "naturaleza" para referirse al concepto de Dios, pero, obviamente, todo indica que está pensando en el Dios de la Biblia, en el Dios hecho hombre, y en la preeminencia, aquí sí absoluta, de la existencia sobre la esencia, de la libertad sobre la naturaleza.

Ahora bien, y esto es lo más decisivo, si Dios es *libertad* absoluta ejercida sobre la realidad total, ¿cómo darle un contenido "material," es decir, concreto, al concepto, digamos, de "naturaleza divina?" Si lo dicho antes es cierto, el único camino para conocer la opción de esa libertad infinita será, otra vez, la "historia" de Dios. Y ésta, y no otra, es la visión sistemática que tiene de este camino cognoscitivo hacia Dios la Biblia. Así es cómo se dio a conocer el Dios de los hebreos: como un Dios de la historia, no un Dios de la naturaleza. Sólo que en el Antiguo Testamento esa historia divina se percibe a través de

mediadores históricos que no son Dios mismo, aunque sí "imágenes" suyas. En el caso de Jesús, es la historia misma de una persona divina la que nos permite llenar de historia concreta ese concepto de Dios. Es la forma plenamente significativa para nosotros, plenamente humana, con que Jesús vive su historia la que, despojada —formalmente— de sus limitaciones (en una realidad, creada) nos permite saber cómo es Dios.

He aquí por qué la comunicación de lenguajes tiene sólo un sentido ascendente, abierto por el amor descendente de un Dios hecho hombre y revelado en su cabal realidad humana. Una filosofía que investiga naturalezas, sólo puede inventar un Dios a semejanza de una cosa perfecta y/o, negativamente, hablar de un "misterio absoluto." Pero del Dios de la Biblia, y más aún del Dios cuyo concepto se nos revela a través de la historia plenamente humana de Jesús, se puede y se debe decir lo que ya el Deuteronomio escribía (a propósito del Dios que se revelaba en la ley de Moisés): "...los pueblos que, cuando tengan noticia de todos estos preceptos, dirán 'Cierto que esta gran nación es un pueblo *sabio e inteligente*. Y, en efecto, ¿hay alguna nación tan grande que tenga los dioses *tan cerca* como lo está Yahvé nuestro Dios siempre que lo invocamos? Y ¿cuál es la gran nación cuyos preceptos y normas sean *tan justos* como toda esta ley que hoy les doy?" (Dt. 4,7).<sup>3</sup>

#### IV

Se podría a partir de lo dicho hasta aquí en busca de nuevas conclusiones teológicas resultantes de lo que se lleva dicho acerca de la fórmula de Calcedonia. Especialmente en lo que se refiere al tema específico que, desde el comienzo de este artículo, nos propusimos tratar: el del "misterio absoluto" que constituiría, para nosotros, la divinidad.

Pero entiendo que en ese desarrollo faltaría un eslabón, o, por lo menos, ese eslabón sería muy débil si no intentamos dar, lo más brevemente posible, una versión, inteligible para el hombre moderno, de esa "comunicación de lenguajes" que ha sido establecida, pero tal vez no suficientemente explicada.

Si aceptamos por la fe la divinidad de ese hombre histórico, Jesús de Nazaret, estamos abocados —aun después de comprender lo que quiere decir Calcedonia— a un problema bastante concreto de lenguaje. O, si se prefiere, más en concreto aún, a dos problemas o cuestiones. Estamos, en efecto, frente a dos afirmaciones que Calcedonia nos lleva a aceptar como cabalmente verdaderas (aunque la verdad, frente a la falsedad, no tenga grados, con ese "cabalmente" queremos subrayar que las dos afirmaciones son verdaderas en su totalidad, y no sólo parcialmente): *Jesús es hombre y Jesús es Dios*.

Las dos preguntas o cuestiones a las que nos referimos no tienen nada de extraño y se podrían —y en muchos más casos similares y corrientes, se deberían— hacer: 1) en la afirmación de que "Jesús (S) es Dios (P)" ¿cuál de los dos términos agrega información al otro? y 2) dadas las dos frases "Jesús es hombre" y "Jesús es Dios," ¿están esas dos afirmaciones en el mismo nivel lógico?

1. Cuando usamos la afirmación (que todo el cristianismo aceptó desde el comienzo, salvo los docetas) de que "Jesús es hombre," nadie piensa en preguntar cuál de los dos términos unidos por el verbo-cópula o verbo-igualdad, o sea, "ser," arroja luz (cognoscitiva) sobre el otro. Una frase como la del ejemplo supone normalmente que los dos términos son conocidos. Y también normalmente, el sujeto designa un objeto más particular y el predicado una categoría más genérica. Si éste es uno de esos casos, parecería evidente que, al señalar la categoría dentro de la cual se ubica Jesús, estamos, con el predicado (y el verbo "ser"), aportando un nuevo conocimiento al que ya teníamos sobre Jesús.

No obstante, ello no siempre ocurre así. Hay dos campos muy importantes del conocer donde el proceso sigue la dirección opuesta (sin que debamos cambiar el orden que ocupan en la frase S y P, sujeto y predicado). Uno de esos campos es el de nuestro aprendizaje infantil de las categorías. Por ejemplo, si no sabemos aún que significa la categoría "perro," o sea, qué animales específicos contiene, lo vamos aprendiendo de los mayores por la atribución de la categoría a animales particulares que ya conocemos. Y por la consiguiente negación de la categoría para otros animales. Así, un niño y un hombre maduro leen exactamente en dirección opuesta la frase "Fido es un perro." Para el hombre mayor, esta es una información sobre Fido (S); para un niño que comienza a conocer el mundo, es una información sobre qué es un perro (P). Así, cuando esta frase se repite con muchos otros sujetos y si, además, se usa la negación en frases como "María no es un perro" o "Polly es una vaca (un no-perro)," el niño va registrando igualdades (entre perros) y desigualdades (entre perros y personas o entre perros y vacas), y va dándole contenido a la categoría o concepto universal de "perro." En otras palabras, por multiplicación, S arroja luz sobre P. Y llena a éste de contenido.

Algo muy semejante ocurre con descubrimientos científicos. La primera vez que la frase "agua es  $H_2O$ " se pronunció científicamente, el término desconocido (en forma parcial) hasta entonces era el predicado  $H_2O$ . El agua, en cambio había sido ya objeto de millones de experiencias. Comparando esas experiencias, contenidas en el sujeto de la frase, se encontró, por análisis químico, una igualdad tal que se generalizó para toda "agua." Lo cual, desde entonces, y sólo desde entonces, permitió sacar del concepto otras cosas que sólo "parecían" agua. Y que, hasta entonces había tenido "derecho" semántico a llamarse agua. Así, de alguna manera, la ciencia repite, en forma más sistemática, la experiencia infantil de la formación de categorías.

Cabe, pues, en buena lógica, preguntarse por la *dirección* del aumento de conocimiento, si es que lo hay, en una forma como "Jesús (S) es Dios (P)." Y, más aún, podemos decir que el núcleo del desarrollo dogmático de Nicea a Calcedonia está dirigido a resolver precisamente esta cuestión.

La respuesta trillada es que, sabiendo ya, por una "teología natural," es decir, por un raciocinio metafísico, lo que contiene la categoría Dios, nos preguntamos si Jesús tiene derecho a entrar dentro de esa categoría. Pero la respuesta de Calcedonia es la opuesta. Si sólo podemos saber lo que es Dios por la

historia de un Dios vivo, la categoría Dios está vacía hasta que la llenamos con el único caso en que Dios viviente nos hace asistir a su propia "historia."<sup>6</sup>

Como veíamos al analizar el desarrollo del dogma cristológico en los concilios que van desde Nicea hasta Calcedonia, el sujeto de la frase "Jesús es Dios" nos muestra, como contenido (como objeto material), una libertad que elige ser esto y no lo otro, que impone cierto valor —o deber-ser— a la totalidad del ser. En esta elección aparece lo que es propio del mundo de la persona y de la libertad: al fijar un sentido a la existencia. A ese sentido elegido para su existencia, Jesús le dio un nombre —el "reino de Dios"— y así ese sentido estructuró su vida entera. Pues bien, decir que Dios es amor, decir que Dios es lo que el reino quiere ser, todas son expresiones de lo que la historia de Jesús puso de manifiesto y con lo *único* que podemos llenar el concepto no del todo felizmente llamado "naturaleza divina." En el cómo vivió Jesús su vida humana está su divinidad; no "fuera" ni "mezclada" con aquéllo.

2. Pero si nos detuviéramos aquí, resultaría que la frase "Jesús es Dios" equivaldría meramente a la frase tautológica "Jesús es Jesús." En otras palabras, el conocimiento no iría de S a P, porque P diría exactamente lo mismo que S. Por eso es precisamente aquí donde surge la necesidad de la segunda pregunta o cuestión: ¿están las dos frases —"Jesús es hombre" y "Jesús es Dios"— en *el mismo plano lógico*?

Veamos primero qué queremos decir con la pregunta, muy poco —demasiado poco— utilizada en teología. Como es evidente, la comunicación (de conocimientos) no se hace trasladando la cosa misma de que se trata, desde el transmisor al receptor. Lo que se transmite —y vehícula un aporte cognoscitivo— es un mensaje en *código*. De ahí que se necesiten en toda comunicación dos operaciones: una, la de codificar una diferencia percibida; la otra, la de decodificar, o sea, interpretar lo que está en código, para lo cual es menester separar los elementos propios del código para quedarnos con el conocimiento de la diferencia percibida por el transmisor. Valga un ejemplo. Supongamos que una máquina percibe una diferencia de temperatura (apreciable dentro de sus sensores). Para comunicar esa diferencia, no trasmite la "diferencia de temperatura" misma, sino que primero la pone en código: v.gr. 30 grados. La persona o máquina que recibe ese mensaje no "recibe" la temperatura calurosa. Puede estar helado de frío y el mensaje no cambiará su temperatura. Pero para recibir la comunicación debe saber qué *significa* 30 grados. O sea, sacar el contenido de la comunicación de su código, para lo cual debe, primero, interpretarlo y luego desechar los elementos propios del código. En efecto, en lo que percibe si se mueve hasta donde estaba el receptor, no encontrará ningún "30." Esto pertenece al código utilizado para la comunicación, y no a la cosa comunicada.

Pues bien, los niveles lógicos corresponden a los diferentes niveles de abstracción de los códigos empleados para comunicar alguna diferencia percibida. Así, por ejemplo, el color verde de un determinado paisaje territorial del campo, y el color rojo con que ese mismo territorio está codificado en un mapa, no se pueden "mezclar." El verde del paisaje campestre es ya, por cierto, un códi-

go (el visual, transportado al lenguaje). Pero posee un "nivel" de abstracción inferior al del mapa. Por eso ese verde del paisaje se puede mezclar con el código de la temperatura o con el código de la altura sobre el mar. El mapa, empero, es más abstracto como código. Por eso se dice, en lógica, aunque la expresión no sea totalmente exacta, que "el mapa no es el territorio." Su verde no es señal de que el territorio sea verde. En el código que es el mapa, el verde es *sólo* una manera de hacer percibir mejor al que "decodifica" dónde se sitúan los límites de ese territorio y a partir de qué diferencia en la extensión del traslado se pasa a un territorio diferente (por ejemplo a otra nación).

Ahora bien, el concepto de "mapa" (como el de "grados de temperatura," "relieve orográfico," etc.) son conceptos *formales* en el sentido de que aluden a un vacío de contenido material. Designan un código de información, no al contenido de ésta. El "verde" del mapa no designa un verde determinado en el territorio: es un instrumento para transmitir, en general, límites. Precisamente los mapas son, en general, explícitos acerca de su "formalidad:" añaden una escala, con lo cual indican a quien los ve cómo los debe interpretar o, lo que es lo mismo, cómo hacer para decodificarlos. Por ejemplo, dos centímetros en el mapa corresponden a dos kilómetros en el territorio.

No sé si el lector habrá estado percibiendo desde hace rato en este párrafo similitudes con elementos teológicos acerca de la divinidad de Jesús establecidos por los concilios cristológicos. Veamos un poco en qué consisten.

Cuando se dice que las características de la divinidad de Jesús no se pueden mezclar con las de su humanidad, se nos está diciendo algo paralelo al consejo lógico de no tomar el mapa por el territorio. En efecto, mezclar el verde del mapa con el color del territorio es una torpeza lógica, porque el mapa y el territorio están en dos niveles diferentes de abstracción.

Cuando se dice que no se pueden separar las características percibidas en la historia de Jesús, de lo divino, se nos dice algo paralelo a cuando se advierte que no se puede "separar" el mapa del territorio, porque sólo el territorio concreto le da contenido "material" al mapa. De lo contrario, percibir un mapa imaginario me llevaría a la conclusión de que conozco un nuevo territorio.

Cuando se dice que en la divinidad de Jesús no hay otro contenido que lo que se percibe en su humanidad, no se está diciendo que haya que negar el contenido "formal" de divinidad y su decisiva importancia. Es algo paralelo a la escala en la que se nos dice qué método usar para averiguar (en el grado de abstracción propio del mapa) la extensión del territorio, que yo podría averiguar por el código más concreto de recorrerlo a pie.

"Jesús es Dios" cumple en el lenguaje una función paralela a la de un mapa. Es la escala en que se cumple lo que Jesús decidió ser y realizar. Es la escala que me dice en qué medida la realidad se pliega a ese reino de Dios que Jesús buscó concreta y limitadamente. Y que, según todas las apariencias, terminó en un fracaso. "Jesús es Dios" significa así que la libertad limitada de Jesús hombre está, en el ser sin límites de Dios, elevada a una potencia infinita de realización. En efecto, la "formalidad" del concepto que Jesús viene a llenar

con su historia humana es la infinitud propia de Dios. Pero *no es ninguno de esos presuntos resultados lógicos* que el hombre pensó sacar convirtiendo directamente (como si se hiciera de un mapa un territorio) la infinitud formal en existencia concreta.

Así mantiene a rajatabla Calcedonia la plena razón de la teología joánica cuando ésta pone en labios de Jesús, la queja: "Tanto tiempo hace que estoy con ustedes, ¿y no me conoces, Felipe? Quien me ha visto a mí ha visto al Padre (= al Dios). ¿Cómo dices tú: 'Muéstranos al Padre?'" (Jn. 14,9). En efecto, siguiendo el hilo que hemos remontado a través de los primeros concilios ecuménicos, se comprende el porqué *nada* hay en la esencia del Padre, en el ser que "el Dios" eligió libremente ser, que no esté visible en la "historia" de la libertad de Jesús, "el Hijo de Dios." Nada "nuevo" se conseguiría con ver al Padre, como dice el "teólogo" que, según Juan, habla por boca de Jesús. Es cierto que el Padre *es* lo que vemos en Jesús, pero en otra dimensión que se nos escapa. Pero el pedido de Felipe sería desatinado si fuera el de captar, desde el hombre, la infinitud con que el Padre posee lo que se torna visible en la vida cabalmente humana de Jesús. El hombre no podría "ver" eso que se le mostraría.

## V

Creo que con esta última frase del párrafo anterior, y después de tan largo periplo, estoy otra vez en el comienzo, respondiendo al deseo de Javier Jiménez Limón: que me explicara "más" sobre el misterio absoluto de Dios. Después de lo dicho hasta aquí, creo que ese "más" puede y debe ser muy breve: sólo unas breves sugerencias que quien haya leído y aceptado lo anterior podrá hacer y extender por cuenta propia.

La unión de esos dos términos —"misterio" y "absoluto"— requiere unas breves puntualizaciones para no caer en una mera lucha de palabras. Y comencemos por el primero. "Misterio" tiene en teología un sentido específico que lo asimila a otro término, aún más vasto: "sobrenatural." Así como nadie puede exigir lo que es esencialmente gratuito y sobrepasa sus derechos y capacidad (naturales), así ocurre, en el plano del conocer, con el misterio. Podríamos decir que éste es el equivalente cognoscitivo del término "gracia de Dios" o "sobrenatural."

De ahí lo que técnicamente constituye un misterio en teología: "aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios de los que, a no haber sido divinamente revelados, no se pudiera tener noticia" (Denz. 1795). Ahora bien, la revelación es ya un hecho. La "historia de la libertad divina," que sólo Dios nos podía abrir (porque conocer su "naturaleza infinita" por la razón no nos ayudaba para saber nada de lo que Dios había decidido ser, se nos manifestó de mil maneras, primero desde lejos, por así decirlo, en el Antiguo Testamento y luego, de una manera personal, en el Hijo o Verbo de Dios (Heb. 1, 1-2). A partir de ahí, ya habría que hablar de misterio en pasado, puesto que, de acuerdo a la misma caria a los Hebreos y a muchos otros lugares del Nuevo Testamento, la *obscu-*

*ridad* que envolvía a Dios se vuelve “palabra dicha,” “discernimiento,” “gloria,” o sea, *luz*.

En el siglo XIX —tal vez para salvaguardar lo religioso contra las pretensiones excluyentes de la ciencia (positivista)— se insiste en asociar el misterio, *aun revelado*, con obscuridad. Sería algo tan por encima de nuestra capacidad, que, aún después de saberlo, tenemos que renunciar a comprenderlo. Recuerdo la anécdota con que se desacreditaba a un profesor de teología diciendo que, después de sus explicaciones tan completas del misterio trinitario, ya no quedaba en él nada de “misterioso”... En realidad, las fórmulas dogmáticas más relevantes de ese periodo, al respecto de los misterios, son mucho más equilibradas. Ponen mayor énfasis en la luz que ha llegado, y menos en las tinieblas que todavía permanecen. Para citar, una vez más, al Vaticano I, éste escribe: “los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos de cierta *obscuridad*” (Denz. 1796. Subrayado nuestro. El mismo párrafo habla de que se “alcanza alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios” cuando “la razón es ilustrada por la fe”).

El aspecto “luminoso” de los misterios divinos una vez revelados, es, como se vio al comienzo de este artículo, acentuado por el Vaticano II, cuando se dice que la revelación del misterio del Padre y de su amor es asimismo la revelación del misterio del hombre y de su destino, y que así la fe todo lo ilumina con nueva luz, luz con la cual los problemas que el hombre enfrenta pueden ser solucionados de una manera más humana (Cf. GS 22,11 y *passim*).

¿A qué se refiere entonces el misterio cuando se lo declara “absoluto”? Obviamente a Dios. El sentido de la expresión —con cierto dejo decimonónico— no es tanto el de luz absoluta cuanto el de obscuridad absoluta. Aunque no pretenda indicar una obscuridad “total,” alude a un límite más allá del cual el hombre tiene que rendirse. O, si no el hombre, ciertas facultades de éste, como la razón. El mismo Vaticano I alude a tal límite al hablar del “entendimiento creado.” Por lo tanto es lógico suponer que la obscuridad comienza cuando ese entendimiento o razón quiere franquear el límite entre la realidad finita y la infinita. Y que ello ocurre aún después que el Hijo le cuenta al hombre el ser más íntimo —“el seno”— del Padre (Jn. 1,18).

Con todo esto *in mente*, y volviendo a la significación de Calcedonia desarrollada en lo que precede, ¿a qué conclusiones podemos llegar acerca del “misterio absoluto”?

La primera es, a mi parecer, que, debido a su dependencia —y a la dependencia posterior de toda la teología cristiana— de la filosofía griega, Calcedonia no tuvo el tremendo impacto liberador que debía haber producido. La teología de los siglos siguientes, con su pastoral implícita, siguió acomodando la historia de Jesús a su concepción de Dios, y no su concepción de Dios a la historia de Jesús. Lo infinito siguió siendo procurado *directamente* como un conocimiento surgido por deducción a partir del concepto de naturaleza divina. El resultado inmediato de esto fue la sensible pérdida de mordiente terre-

na, digámoslo así, de Jesús. No sólo, o no tanto, en cuanto hombre, sino en cuanto Dios. La parcialidad histórica de Jesús dejaba así de formar parte del "misterio absoluto." Había que prescindir de aquella para penetrar, de alguna manera y en cierta medida, en la "trascendencia divina."

La segunda consecuencia, procedente de la anterior, es la victoriosa sublección de la idolatría contra el mensaje cristiano sobre Dios. "No hay núcleo —escribe Henri de Lubac— en torno al cual se aglutine tanta hipocresía como la idea de Dios... El hombre tiene, sobre todo, desgraciadamente, miedo de Dios. Teme quemarse a su contacto, como los antiguos israelitas al tocar el arca. De ahí tantas sutilezas para negarlo, tanta maña para olvidarlo o tantas invenciones piadosas para amortiguar su choque... Incrédulos, indiferentes, creyentes, todos rivalizamos en ingenio para protegernos de Dios."<sup>7</sup> Yo añadiría que no se necesita sospechar demasiado para añadir que todos rivalizamos en ingenio para protegernos, con (un falso) Dios, de los demás. O sea de un Dios que nos espera en cada hombre no-hombre que espera nuestro amor. ¿Cómo se ha vuelto posible esta idolatría? En gran parte porque se perdió el freno colocado por Calcedonia. La vacuidad del "misterio absoluto" se presta para que el hombre coloque allí, sin tener que disfrazarlos demasiado, sus intereses humanos. Y cuando se pregunta cómo es posible que Dios y sus "valores" parezcan tan distintos del Jesús que recorrió nuestra historia, la respuesta es siempre el "misterio:" todo cambia cuando atravesamos la línea entre lo finito y lo infinito... La contemplación —mística— del misterio absoluto, en cuanto no es contemplación en la acción, se ha convertido en una teología paralela donde se avanza tanto hacia el interior de Dios cuanto más se agosta la sensibilidad del hombre a lo que ocurre en torno a sí y en los demás.

En tercer lugar, y en contraposición a lo dicho, la contemplación de Dios, de sus valores y de sus planes a través de la historia terrena y conflictiva de Jesús, arroja luz, no oscuridad, sobre la construcción de una historia donde se levanta ya desde ahora (aunque sólo se manifieste en la meta-historia) la nueva tierra de los hombres y el nuevo cielo de Dios (GS 39). Es obvio que nuestro acceso a Dios se hace así en y a través de la historia y que la luz que brota del "misterio absoluto" "no amortigua sino aviva la preocupación de perfeccionar esta tierra" (*ib.*). Aquí se juega toda la teología de la liberación.

Finalmente, y en cuarto lugar, esta concepción del "misterio absoluto" como luz, y no como oscuridad, no deja de admitir que, en el paso de una formalidad a otra, de la humana a la divina, existe una oscuridad que no es otra que nuestra incapacidad para darle cualquier contenido concreto a lo infinito. Pero creo que esta formalidad, como formalidad que es, no puede ser objeto de contemplación. Esta formalidad no es Dios, a secas. Dios es lo que se contiene en ella, que es lo que se contiene en la vida visible, amable y comprensible de Jesús de Nazaret. Cómo los valores de Jesús puedan ser cuando no tengan los límites de nuestra historia no puede ser objeto de contemplación. Inútil sería querer imaginarlo, sentirlo, vivirlo, a no ser como confirmación absoluta de lo que vivimos y sentimos en lo limitado. No podemos saber cómo será la nueva tierra una vez despojada de su limitación, porque esa limitación es lo que nos la hace accesible y querida: "no queremos, dice Pablo, que nos

saquen esta carpa en que vivimos, sino que se le inyecte vida a lo que se nos corrompe entre las manos" (2 Cor. 5,4). El "misterio absoluto" no es lo absoluto de una tiniebla impenetrable, sino lo absoluto de una luz que "lo ilumina todo."

## NOTAS

1. Sobre la "Cristología" de Juan Luis Segundo, *Christus*, 1984, 577, pp. 57-61.
2. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1982. La crítica, tan discreta que es más bien una pregunta, se refiere probablemente al tomo II/2 de la obra, que lleva como título general "Las cristologías en la espiritualidad." Me atrevería a decir que hace referencia más en particular aun, al capítulo I de la parte III: "Jesús y Dios: aproximación al concilio de Calcedonia." En todo caso, este capítulo, que aquí comentamos y, hasta cierto punto, reformulamos, deberá ser decisivo para ensayar una respuesta a su planteamiento.
3. Parece ser de mal gusto poner cuadros en un trabajo teológico. Me resigno, sin embargo, a incurrir en esa falta para hacer un poco más claro, hasta de un modo visual, el desarrollo que el planteamiento cristológico tiene desde el primer concilio ecuménico (Nicea) hasta el cuarto (Calcedonia). Como el texto mismo del artículo lo señala, tiene en ese cuadro importancia simbólica la línea que, dentro del cuadro, separa (léase, en código: distingue) lo que luego se denominará la "naturaleza" divina y la "naturaleza" humana. Por regla general, lo que coloco entre paréntesis sirve para indicar una versión algo más moderna de lo que dice expresamente el concilio en cuestión. Así, por ejemplo, el término "historia" no se hallará como tal en Nicea, pero sí descubrirá la lectura que lo que se predica del hombre Jesús son los acontecimientos históricos más relevantes de su vida. Lo que no está entre paréntesis son los términos usados explícitamente por los concilios. Así, por ejemplo, mientras Efeso se limita a decir que no hay que hablar de "dos personas o hipóstasis," en Calcedonia ya se expresa en forma positiva: "una persona o hipóstasis." Siguiendo esta línea de conducta cabría, en el tercer cuadro, poner entre paréntesis "comunicación de lenguajes dejando fuera del paréntesis *sin confusión*, expresión que se halla explícita en Calcedonia.
4. Lo que sigue en este párrafo debe mucho a una profunda observación de Nicolás Berdiaeff, según la cual términos o conceptos claves de la filosofía han sido, en realidad, elaborados en controversias históricas de la teología. Tal el concepto de persona, que debe su entrada en la filosofía y su estatuto central en ella hoy en día a la problemática de la trinidad y de la cristología cristianas. Indico, ya desde aquí, que una consecuencia de esto toca de lleno la problemática planteada por Jiménez Limón. El "misterio" de Dios no se halla, por lo menos en su raíz, en la infinitud del ser divino. El misterio de Dios es, en su esencia, el misterio de toda libertad: sólo la autorrevelación de esa libertad como historia, ese comienzo del amor que consiste en darse "a conocer," abre el verdadero camino hacia lo que es persona). Toda persona, aun la humana, contiene ese "misterio," ese "yo soy el que soy." El que la naturaleza divina sea infinita coloca un límite infranqueable a nuestra curiosidad, pero no impide la autodonación (aun cognoscitiva, siempre amorosa) de Dios (Cf. Juan Luis Segundo, *Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne*. París: Aubier, 1963, especialmente Parte I, cap. III y parte II, cap. IV).
5. Es importante señalar en este texto que el criterio de la "cercanía" de Dios, válido tanto para los judíos como para los otros pueblos (paganos), no es el que Dios se revele con más "claridad" intelectual a Israel: es que, a raíz de esa "revelación," aumenta la sabiduría, la inteligencia y la justicia humanas de ese pueblo. De aquello otro no habrían podido ser jueces los que aún no conocían a Yahvé.
6. Uno de los puntos centrales de la teología de la liberación se halla, a mi modo de ver, aquí. Y, consiguientemente, uno de los puntos en que me parece más dudosa la teología que usa la *Instrucción de la comisión* para la doctrina de la fe sobre "ciertos aspectos" de aquélla es el rehusarse a afirmar que "Dios se hace historia" (*Instrucción sobre algunos "aspectos de la Teología de la Liberación"*. Roma, 1984, IX, 3). ¿Será, entonces, incorrecto decir que el Verbo se hizo carne? ¿No significa "carne" en el lenguaje bíblico, existencia creatural, contingente, histórica, una "carpa" de nómada que el Verbo, según el prólogo de Juan, instala entre las nuestras? ¿Hasta dónde se respetan aquí Efeso y Calcedonia?
7. Henri de Lubac (Cardenal), *Por los caminos de Dios*. Trad. cast. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1962, 127 y 133.