


Algunos aportes del *Tomus ad Armenios* de Proclo de Constantinopla

CRISTIÁN SOTOMAYOR-LARRAÍN

Pontificia Universidad Católica de Chile

cmsotoma@uc.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-5782-1788>

Resumen: El *Tomus* es un documento de reconocido valor doctrinal. La respuesta del Patriarca se ubica después de la *Fórmula de Unión* y antes del concilio de Calcedonia. En este trabajo se explora su posible influencia en la decisión que siguió. Para esto, compara su contenido con algunos documentos precedentes y con el concilio del año 451. Asimismo, examina el vocabulario técnico que emplea, buscando su grado de coincidencia con los significados anteriores y posteriores de los mismos términos. Luego confronta sus afirmaciones cristológicas con las que se encuentra en los mismos documentos antes mencionados. Finalmente, resume las consecuencias salvíficas que Proclo destaca con motivo de la economía de la encarnación.

Palabras clave: Proclo de Constantinopla, *Tomus ad Armenios*, cristología, Credo de Calcedonia

Abstract: Proclus' *Tomus* is a document with high theological value. The patriarch's response came after the *Symbol of Union* and before the Council of Chalcedon. This paper looks at its possible influence on the decision that followed. Toward that end, it compares the content of the *Tomus* with documents that preceded the Council and those from the Council itself in the year AD 451. It examines the technical vocabulary used in the *Tomus*, comparing it with the ways those terms were understood both before and after. The article then compares the Christological statements in the *Tomus* with those in those same documents. Finally, the article summarizes the salvific outcomes that Proclus identifies as related to the economy of the incarnation.

Keywords: Proclus of Constantinople, *Tomus ad Armenios*, Christology, Chalcedonian Creed

INTRODUCCIÓN

El propósito de este artículo es explorar la influencia doctrinal que pudo tener el *Tomus* en el desarrollo de la cristología. Esta posibilidad está abierta por la fecha de su redacción y por las coincidencias, tanto de vocabulario como de doctrina cristológica, con la teología de Calcedonia.

La interpretación del documento hace necesario ubicarlo en su contexto próximo para mostrar cómo responde en la situación en que se escribió a su propósito directo. Su interés actual, sin embargo, es más amplio porque incluye la pregunta sobre su posible influencia posterior.

El motivo del escrito son las “noticias inquietantes”¹ respecto a “las cizañas del engaño”² que han llegado de la Iglesia de Armenia. La consulta le llegó a Proclo, según H. Jedin, por una parte del mismo *katholikós*³, y por otra, de “dos presbíteros armenios”⁴. M. Simonetti dice que fueron “los obispos de Armenia” quienes recurrieron al Patriarca para pedirle su parecer sobre las obras de Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, considerados maestros de Nestorio⁵. Por su fecha de redacción, el año 435⁶, se ubica entonces cuatro años después del Concilio de Éfeso (431), entre la *Fórmula de Unión* (433) y el Concilio de Calcedonia (451).

La materia de la consulta era la ortodoxia de la cristología de Teodoro de Mopsuestia, el cual, habiendo “fallecido hacía decenios en

¹ Cf. T 33,5 (ACO 195,5).

² Cf. T 1,4 (ACO 187,4).

³ Cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, II (Herder, Barcelona 1980) 652. Coincide con esto S. J. Voicu, quien dice que se trata de Sahak (Isaac) el grande, *katholikós* armenio que mantuvo correspondencia con Proclo, el que “con este motivo redactó su *Tomus ad armenios*” (S. J. VOICU, “Sahak il Grande”, en A. DI BERARDINO (dir.), *Dizionario Patristico e di Antiquità Cristiane* [DPAC] [Marietti, Casale Monferrato 1994] col. 3063). (

⁴ Cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, II, 167.

⁵ M. SIMONETTI, “Proclo di Costantinopoli”, en A. DI BERARDINO, DPAC, col. 2910.

⁶ Cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, 167; B. SESBOÜË, “Le Dieu du Salut”, en *IBID.*, *Histoire des Dogmes*, I (Desclée, Paris 1994) 394.

paz con la Iglesia”⁷, solo más tarde fue considerado por algunos como inspirador de la cristología divisiva⁸ que había entrado en Armenia.

Aunque la obra sea por su contenido un tratado cristológico, en su forma literaria es una carta como dejan ver su principio y su final. Sigue el uso epistolar antiguo que se iniciaba con la identificación del autor y el saludo a los destinatarios: “A los amadísimos de Dios y piadosísimos obispos, presbíteros y archimandritas que están en toda la santa y ortodoxa Iglesia de Armenia, Proclo [les desea] gozo en el Señor”⁹. Y concluye con la despedida, de parte suya y de la comunidad de Constantinopla, a los receptores: “Nos dirigimos a toda la comunidad de Uds., yo y todos los que están conmigo”¹⁰.

El propósito de la obra es reconciliar la división que dejó el Concilio de Éfeso entre las escuelas Antioquena y Alejandrina, que hizo necesaria, dos años después, la *Fórmula de Unión*. La doctrina llegada a Armenia sería un eco de la teología de Teodoro. “Proclo redactó seguidamente [a la consulta desde Armenia] un tratado, en el que adoptaba una postura mediadora entre la cristología «antioquena» y la «alejandrina»”¹¹. Intenta pacificar, incluso anímicamente, evitando mencionar nombres de personas vivas, que eran resistidas por su papel en la disputa. No aparecen, entonces, los nombres de Cirilo, de Nestorio, ni de Juan de Antioquía. Tampoco menciona a Teodoro de Mopsuestia, quien fuera, según L. Perrone y N. Constatas, el inspirador de los errores que habían entrado en Armenia y cuya refutación es el

⁷ M. SIMONETTI, “Proclo di Costantinopoli”, col. 2910. Altaner, sobre este punto afirma: “pasó durante su vida por ortodoxo” (B. ALTANER, *Précis de Patrologie* [Salvator, Mulhouse – Casterman, Paris 1961] 462).

⁸ Cf. H. R. DROBNER, *Patrologia* (Piemme, Casale Monferrato 1998, 432). Este autor sostiene que dicha consideración no es justa porque provino de una selección interesada de sus textos y que, como consecuencia de la condena de parte del concilio de Constantinopla del año 553, se perdió gran parte de su obra. Solo en los siglos XIX y XX se descubrieron algunos escritos suyos en forma completa. Por su parte, Altaner piensa que la obra recuperada recientemente muestra que “su cristología era esencialmente ortodoxa, aunque su terminología haya sido, todavía parcialmente insuficiente, y pudo prestarse a confusión” (B. ALTANER, *Précis de Patrologie*, 462).

⁹ T 1,1-3 (ACO 187,1-3).

¹⁰ T 34,19 (ACO 195,19).

¹¹ H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, II, 167.

motivo próximo del *Tomus*¹². No sucede así, en cambio, cuando menciona errores anteriores, porque lo hace con sus epónimos –ya fallecidos– que no despertarían la misma resistencia que los actuales maestros¹³; así, por ejemplo, nombra a Arrio, a Eunomio y a Macedonio¹⁴.

Tal vez, con el mismo fin pacificador, tampoco menciona el nombre específico de los errores actuales que por sus contenidos refuta, sino que los refiere genéricamente con expresiones como “las nuevas cizañas del engaño”¹⁵, sembradas recientemente en Armenia. O, después que ha hecho mención expresa al maniqueísmo –que ya es antiguo–, dice que está rebatiendo “el camino de un nuevo error”¹⁶ que, como deja ver el contexto, es una cristología divisiva. Lo mismo se ve cuando comparando con errores anteriores, dice respecto al actual: “[...] aquella nueva blasfemia recientemente engendrada [...]”¹⁷, afirmación esta, que los estudiosos refieren a derivaciones de la teología de Teodoro de Mopsuestia¹⁸.

Este silencio sobre los nombres, sea de personas, de doctrinas o de algunos términos técnicos, no le impide sin embargo expresar

¹² “Acusado, junto con Diodoro, de ser precursor de la cristología nestoriana y fue por fin condenado por el concilio de Constantinopla del 553 junto con Ibas de Edesa y Teodoro de Ciró” (H. R. DROBNER, *Patrología*, 431-432).

¹³ Sobre el silencio respecto al nombre de Teodoro, dice L. Perrone: “Proclo acompañaba su carta con una serie de extractos anónimos sacados de los escritos de Teodoro, solicitando su condenación por parte de los obispos orientales (437-438). En apoyo a su solicitud intervino también Cirilo, que compuso una obra polémica contra Diodoro y Teodoro, pero Juan y los orientales se opusieron a ello con decisión, firmando solamente el *Tomus*, de manera que la iniciativa no tuvo éxito” (L. PERRONE, “De Éfeso [431] a Calcedonia [451]. La cuestión cristológica y la ruptura de la ecúmene”, en G. ALBERIGO [ed.] *Historia de los Concilios Ecuménicos* [Sígueme, Salamanca 1993] 78).

¹⁴ Cf. T 27,24-26 (ACO 193, 24-26).

¹⁵ Cf. T 1,4 (ACO 187,4).

¹⁶ Cf. T 19,19-20 (ACO 191,19-20).

¹⁷ Cf. T 27,27 (ACO 193,27).

¹⁸ Cf. N. CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the cult of the Virgin in Late Antiquity* (Brill, Leiden – Boston 2003, 105. Todos los mencionados son aquellos cuya doctrina es el motivo próximo del *Tomus*. En la p. 108 menciona como motivo de la obra, además de la doctrina de Teodoro, la de Nestorio. Cf. L. PERRONE, “De Éfeso (431) a Calcedonia (451)”, 78.

afirmaciones doctrinales claras y equilibradas sobre esas materias. Como es el caso de las dos naturalezas de Cristo, de la unidad del encarnado con el Padre, y con la humanidad asumida y la verdadera maternidad divina de María; que es lo que le da valor doctrinal al *Tomus*.

El contenido de la obra es de un valor teológico reconocido. Dice al respecto L. Perrone:

El *Tomus ad Armenios*, uno de los documentos teológicos más significativos del período entre Éfeso y Calcedonia, profundizaba la cuestión cristológica en la línea de la reflexión de Cirilo, y rechazaba el dualismo de Teodoro de Mopsuestia sin mencionar su nombre.¹⁹

B. Sesboüé dice que la importancia de la obra se debe a su afirmación de una cristología equilibrada y a su intento pacificador. En cuanto a lo primero, afirma la realidad de cada una de las dos naturalezas en el Logos encarnado, y es igualmente clara su afirmación de la unidad en la hypóstasis; es decir, de las dos cuestiones esenciales en la enseñanza cristológica del siglo V²⁰.

Hay dos ediciones disponibles de esta Fuente: E. SCHWARTZ (ED.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV, vol. 2 (Walter de Gruyter, Berlín – Leipzig 1914) 187-195. Y una más antigua de J.-P. MIGNE (ED.), *Patrologiae Cursus Completus*, LXV (Paris 1864) cols. 856-873, ΕΠΙΣΤΟΛΗ Β.

Se publica, además, en este mismo número como anexo a este artículo, la traducción completa de esta fuente antigua, según el texto crítico de ACO, con consulta –en algunos puntos– al texto publicado anteriormente por J.-P. Migne. Agradezco a los profesores Samuel Fernández y Xavier Morales, respectivamente, la idea y las sugerencias sobre la traducción.

1. VOCABULARIO

El *Tomus* menciona cinco términos técnicos: *fýsis*; *hypóstasis*; *prósōpon*; *homoúsios*; *ajortístōs*, entendidos en sintonía con su uso

¹⁹ L. PERRONE, “De Éfeso (431) a Calcedonia (451)”, 78.

²⁰ Cf. B. SESBOÜÉ, “Le Dieu du Salut”, 394.

posterior, pero no necesariamente con el anterior. Hay dos más, *theotókos* y *naós*, que Proclo, de diversa manera, evita: *theotókos*, lo elude absolutamente, y *naós*, en uno de sus usos. *Theotókos* se seguirá diciendo y *naós*, en cambio, no aparecerá ya en Calcedonia.

A la naturaleza la llama *fýsis* –aparece muchas veces en el *Tomus*– y no *ousía*, salvo en su forma compuesta, *homousía*, y esta solo una vez. *Fýsis* es el nombre genérico, tanto de la naturaleza divina²¹ como de la humana²² y de la angélica²³. Un texto ilustrativo a este respecto, porque se refiere sucesivamente a la naturaleza divina y a la creada, es el siguiente: “Pues el cambio es propio de la naturaleza mudable pero lo eterno, que es siempre lo mismo, es inmutable”.²⁴ El empleo de este sentido del término *fýsis*, que se mantendrá posteriormente, pudo ser una influencia de Proclo.

La fórmula *mía fýsis touí Lógou sesarkoméne* –que Cirilo consideraba de Atanasio– se encuentra en la obra *De Recta Fide ad Reginas*²⁵, donde cita el *Perí tes sarkóseos tou Theoú Logos*²⁶. La expresión era de Apolinar de Laodicea, en una obra que se conservó bajo el nombre de Atanasio²⁷. Interesa aquí precisar el sentido de *fýsis*, que permitirá saber en qué sentido pudo entenderla Cirilo, lo cual no implica desconocer el peso que pudo tener el prestigio de su supuesto autor. Dice Cirilo en la obra citada:

Confesamos pues –dice [supuestamente Atanasio]– que él mismo es Hijo de Dios y Dios según el Espíritu, Hijo de hombre según la carne;

²¹ Cf. T 14,9 (ACO 190,9).

²² Cf. T 13,33 (ACO 189,33).

²³ Cf. T 6,19 (ACO 188,19).

²⁴ Cf. T 13, 2-3 (ACO 190,2-3).

²⁵ Cf. I,9. PG 76, col 1212 A n.9. Obra fechable entre los años 429 y 430 (M. J. ROUËT DE JOURNAL, *Enchiridion Patristicum* [Herder, Friburgo Br. – Barcinone 1951] n. 2126).

²⁶ La edición de Migne ya la ponía entre las obras dudosas (no entre las espurias) (cf. *Elencus*, PG 28). Véase B. ALTANER, *Précis de Patrologie*, 453: obras “pseudo-atanasianas”, en la sección dedicada a Apolinar de Laodicea.

²⁷ Reproducida en PG 28, cols. 25-30, que la ubica entre las obras de Atanasio.

no dos naturalezas, una, el Hijo, adorable, y una no adorable. Sino una naturaleza del Logos de Dios encarnado²⁸.

Aquí se ve que *fýsis* se refiere a la unidad concreta del encarnado y, por lo tanto, a la unidad de la persona y no a la de la *fýsis* entendida esta genéricamente, es decir, como substancia o naturaleza. Esto se concluye del hecho que afirma claramente tanto la divinidad como la humanidad del Logos encarnado e inmediatamente agrega que no son dos naturalezas (*oú dúo fýsei*) sino un Hijo. Lo cual se confirma con lo que dice a continuación en el mismo texto sobre la adoración única debida al Hijo encarnado.

Y adorado con su carne en una única adoración. No dos Hijos, uno, verdadero Hijo de Dios y adorable, y otro, hombre de María, no adorable, generado hijo de Dios por gracia como los hombres, sino, como dije, el único Hijo de Dios, proviniendo de Dios y Dios mismo, y no otro. Y fue generado de María según la carne al final de los tiempos.²⁹

Se le debe adoración al Hijo de Dios con su carne, no es que se deba adorar al Hijo y no a su carne. Ratifica así su pensamiento sobre la unidad de la persona, que luego repite, pero en negativo: no hay dos hijos, uno el Hijo de Dios, que es verdadero Dios y adorable, y otro el hombre, hijo de María que no se debe adorar, que sería hijo de Dios solo por gracia. Hay un solo Hijo de Dios encarnado en los últimos días. El significado entonces de *fýsis*, en la expresión que despertó resistencia, *mía fýsis tou Theoú Lógou sesarkoméne* –considerado su contexto– se refiere a la unidad concreta del encarnado, es decir, a la persona, y no tiene, por eso, sentido monofisita. Cirilo repite este

²⁸ Ὁμολογοῦμεν γὰρ, φησὶ, καὶ εἶναι αὐτὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ Θεὸν κατὰ πνεῦμα· Υἱὸν ἀνθρώπου κατὰ σάρκα, οὐ δύο φύσεις, τὸν ἕνα Υἱὸν, μίαν προσκυνητὴν, καὶ μίαν ἀπροσκυνητὸν· ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη (PG 76, col. 1212).

²⁹ Καὶ προσκυνουμένη μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μίᾳ προσκυήσει. Οὐδὲ δύο υἱοὺς, ἄλλον μὲν Υἱὸν Θεοῦ ἀληθινὸν καὶ προσκυνούμενον, ἄλλον δὲ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπων, μὴ προσκυνούμενον, κατὰ χάριν Υἱὸν Θεοῦ γενόμενον, ὡς καὶ ἄνθρωποι· ἀλλὰ τὸν ἐκ Θεοῦ, ὡς ἔφαμεν, ἕνα Υἱὸν Θεοῦ, καὶ Θεὸν αὐτὸν, καὶ οὐκ ἄλλον. Καὶ ἐκ Μαρίας γεγενῆσθαι κατὰ σάρκα ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν· (PG 76, col. 1212).

sentido de *fýsis* –que no será el posterior– en dos cartas³⁰. En una, dirigida a Succensus de Diocesarea, dice:

Sino que cada [naturaleza], permaneciendo en su propiedad y así sea entendida según antes se nos explicó, inefable e inexplicablemente unidas, se nos muestra una la naturaleza del Hijo salvo que, como dije, encarnada³¹.

Fýsis tiene en este texto dos sentidos: al comienzo se refiere tanto a la divinidad como a la humanidad, las que mantienen sus cualidades propias; y también –la segunda vez– a la unidad del Hijo encarnado, a la que también llama “naturaleza”. Esto dice la equivocidad que en algún tiempo tuvo el término. La otra carta, dirigida a Acacio de Mitilene, confirma lo anterior. En ella complementa dos afirmaciones, la unión de las dos naturalezas con la confesión de un Cristo, Hijo y Señor: “Pues si por un lado hablamos de la unión de dos naturalezas (*fýseōn*), sin embargo, claramente confesamos un Cristo y un Hijo y un Señor.”³² Poco más abajo llama *fýsis* tanto a cada una de las naturalezas como al resultado de la unión de ellas y, por esto último, dice que hay una naturaleza del Hijo encarnado.

Por esto, de dos [naturalezas] hay un uno y único Hijo y Señor Jesús Cristo, como aprendimos del pensamiento, de dos naturalezas unidas. Después de esa unión, cuando ya fue reconocida la diferencia de dos, creemos que es una la naturaleza del Hijo, como de uno, pero ahora hecho hombre y encarnado³³.

³⁰ El motivo de las cartas es que debió explicar el hecho de que retirara los anatematismos que había anexado, manteniendo el texto del *Tomus* (B. ALTANER, *Précis de Patrologie*, 410).

³¹ Ἀλλ’ ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντός τε καὶ νοουμένου, κατὰ γε τὸν ἀορίως ἡμῖν ἀποδοθέντα λόγον, ἀόρητως καὶ ἀφράστως ἐνωθεὶς, μίαν ἡμῖν ἔδειξεν Υἱοῦ φύσιν· πλὴν, ὡς ἔφην, σεσαρκωμένην (PG 77, col 241; Carta 46 [Ol. 39]). Según Rouët de Journal, fue redactada entre los años 433 y 435, por lo cual, puede ser contemporánea al *Tomus* (M. J. ROUËT DE JOURNAL, *Enchiridion Patristicum*, 2061).

³² Δύω μὲν γὰρ φύσεων ἔνωσιν γενέσθαι φαμέν· πλὴν ἓνα Χριστὸν, καὶ ἓνα Υἱὸν, καὶ ἓνα Κύριον ὁμολογοῦμεν σαφῶς (PG 77, col. 191 Carta 40 [Ol. 35]).

³³ Ταύτη τοι τὰ ἐξ ὧν ἐστὶν ὁ εἷς καὶ μόνος Υἱὸς καὶ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ὡς ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι, δύο μὲν φύσεις ἠνώσθαι φαμεν, μετὰ δέ γε τὴν ἔνωσιν, ὡς

Mantiene en estas dos cartas el sentido equívoco de “naturaleza”, que ya encontramos en la obra de Apolinar, que Cirilo cita ignorando su autor. Esto permite entender el sentido que le dio a la fórmula “una naturaleza del Dios Logos encarnada”. Ella es aceptable en cuanto puede entenderse la intención del que la profiere, aunque –ignorando este hecho– resulte inaceptable para oídos antioquenos. Esta ambigüedad no se encuentra en el *Tomus*, donde Proclo dice *fýsis* solo en el sentido de substancia –como se empleará más adelante– y no ya de subsistente. Para este último significado se usará *hypóstasis*, como ya lo hace Proclo.

Homoúision aparece en el *Tomus*, por una parte, referido a la Trinidad en cuanto tiene comunidad de naturaleza y, por otra, a la unidad de naturaleza del Logos con el Padre: “¿Qué diremos nosotros? Ciertamente que, para la razón, la Trinidad divina es consustancial (*homoúios*) e impasible (*apathés*)”³⁴. El contexto de la afirmación es un reconocimiento de la premisa de sus adversarios, pero no de su conclusión. La Trinidad es, en efecto, *homoúios*, y como el Logos es de la Trinidad, es entonces inmutable. Pero niega la consecuencia que otros quieren extraer: que el que padeció no puede ser el Logos, y tiene que haber, en consecuencia, dos sujetos. Proclo les responde diciendo que no sufre por la *fýsis* divina, cosa imposible, sino por la encarnación. Las pasiones de la carne humana, entonces, que son las afecciones y los sufrimientos, cuya forma mayor es la muerte, son argumentos para mostrar la unidad del Logos con la carne asumida, en el pensamiento de Proclo. El que sufre es el único sujeto, y sufre porque se lo permiten las propiedades de la humanidad asumida, ya que una de ellas es la capacidad de sufrir.

El otro uso de *homousía* se refiere a la unidad de naturaleza del Hijo con el Padre: “Y así, en cuanto a la divinidad es consustancial con el Padre”³⁵, tal como se encuentra en Nicea. En el mismo pasaje evita, sin

ἀνηομένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ Υἱοῦ φύσιν, ὡς ἑνός, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου (PG 77, Carta 40 [Ol. 35], cols. 192-193).

³⁴ Τὶ τοῖνον φαμὲν ἡμεῖς; ὅτι κατὰ τὸν λόγον τῆς θεότητος ἢ τριάς ὁμοούσιος ἐστί καὶ ἀπαθής (T 21, 4-5 [ACO 192,4-5]).

³⁵ Καὶ ὡσπερ τῷ πατρὶ τὴν θεότητα ὁμοούσιος (T 24,8 [ACO 193,8]).

embargo, decir que el Logos encarnado es *homoúsios* con la humanidad, como está en la *Fórmula de Unión*³⁶ y en Calcedonia³⁷ con idéntica formulación: “Consustancial con nosotros según la humanidad”³⁸. Lo anterior no impide que afirme claramente la unidad de naturaleza con la humanidad cuando dice que ahora es *omófyton* con la raza humana: “E igualmente es él mismo, según la carne, de la misma raza que la Virgen”³⁹. El motivo del silencio puede ser el evitar la sospecha de dualismo de parte de los alejandrinos ya que evita solo el término, mientras afirma claramente la realidad de la comunidad de carne con la humanidad.

Hypóstasis puede significar –según su etimología– naturaleza⁴⁰ y ser, y en ese sentido sinónimo de *fýsis*. De hecho, Cirilo empleaba *hypóstasis* y *fýsis* tanto para decir naturaleza como persona⁴¹. Pero *hypóstasis* aparece en el *Tomus* solo referida al Hijo: “Confieso una hipóstasis del Logos de Dios encarnado”⁴². Esta expresión es una yuxtaposición con valor de hendiádis, que resulta aclaratoria de la identidad entre Logos e hipóstasis. Este uso es distinto al que se encuentra, por ejemplo, en el anatematismo final de la fórmula Nicea, donde es sinónimo de *ousía* y por eso equivalente a naturaleza. Allí se rechaza la expresión que dice que el Hijo de Dios es “de otra hipóstasis o esencia”⁴³, para así negar la diferencia de esencia del Hijo respecto al Padre. En ese uso, *hypóstasis*, *ousía* y *fýsis*, son equivalentes. En el *Tomus*, en cambio, *hypóstasis* solo se refiere al Hijo y no a la naturaleza o esencia, y coincide con el uso

³⁶ Cf. COD 70 (DH 272).

³⁷ Cf. COD 86 (DH 301).

³⁸ Καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.

³⁹ Οὕτως ὁ αὐτὸς καὶ τῆ παρθένῳ κατὰ τὴν σάρκα ὁμόφυλος (T 24,8-9 [ACO 193,8-9]).

⁴⁰ Cf. H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (Clarendon, Oxford 1968) 1895; G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Clarendon, Oxford 1982) 1454-1460. En Hb 1,3, donde el original dice καὶ χαρακτηριστὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, la Vulgata traduce ὑπόστασις por *substantia*: “et figura substantiae eius”.

⁴¹ “Cyrille employait indifféremment φύσις et ὑπόστασις aussi bien pour désigner la nature que la personne” (B. ALTANER, *Précis de Patrologie*, 415).

⁴² Μίαν ὁμολογῶ τὴν τοῦ σαρκωθέντος θεοῦ λόγου ὑπόστασιν (T 19,20-21 [ACO 191,20-21]).

⁴³ Ἡ ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας (COD 5 [DH 126]).

que hará Calcedonia: “Y formando un prósopon y una hypóstasis”⁴⁴, para referirse al subsistente asumente.

B. Sesboüé dice que la formulación “yo confieso una sola hipóstasis del Logos encarnado”⁴⁵, que encontramos en el *Tomus*, reemplazó a “una sola naturaleza [*fýsis*]”, que había sido usada por Cirilo en el sentido que ya vimos. Y posteriormente, “una sola hypóstasis del Logos encarnado” fue una expresión aceptada tanto por Cirilo como por Juan de Antioquía⁴⁶, quienes representaban a una y otra escuela.

Prósopon significa el hijo encarnado: “Se hizo [carne: Jn 1,14] significa [...] la unidad de la persona (*to prósopon*)”⁴⁷. El *prósopon* que expresa al sujeto tiene *henikón*, porque tiene la visibilidad que le proporciona la carne asumida. Y es equivalente a *hypóstasis* en cuanto los dos son el complemento conceptual de la *fýsis*. “Se hizo [carne Jn 1,14] significa y tomó [la forma de siervo Fil 2,7] proclama; por lo primero [es decir, por «se hizo» significa] la unidad de la persona (*to prósopon*) y por lo otro [es decir, por «tomó la forma de siervo» proclama] la inmutabilidad de la naturaleza (*fýsis*)”. *Prósopon*, entonces, lo refiere a la hypóstasis, desde la encarnación. En el *Tomus* se unen ambos conceptos. Son los “términos preferidos respectivamente por la cristología alejandrina y la antioquena”⁴⁸, para nombrar dos aspectos del Logos encarnado, en cuanto asumente y en cuanto reconocido a través de la carne, respectivamente. Proclo está queriendo unir los términos preferidos de ambas teologías en disputa, pacificando y confirmando dos términos técnicos legítimamente empleados en cada una de las escuelas para referirse al encarnado que es uno⁴⁹.

El término *ajwristws*, inseparable, lo usa en el *Tomus*, no estaba en la *Fórmula de Unión* y aparecerá luego en Calcedonia, aunque referido a la relación entre las naturalezas en el encarnado. En Proclo se refiere a que la permanente unión del Hijo con el Padre no se pierde por el

⁴⁴ Καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης (COD 86 [DH 302]).

⁴⁵ T 19,20-21 (ACO 191, 20-21).

⁴⁶ B. SESBOÜÉ, “Le Dieu du Salut”, 394.

⁴⁷ T 14,15 (ACO 190, 15): τὸ ἐνικὸν τοῦ προσώπου παραστήση.

⁴⁸ L. PERRONE, “De Éfeso (431) a Calcedonia (451)”, 90.

⁴⁹ S. FERNÁNDEZ, *El descubrimiento de Jesús* (Sígueme, Salamanca 2022) 183: “Las palabras *hypóstasis* y *prósopon* eran los términos técnicos de Alejandría y Antioquía para hablar de la única persona de Cristo”.

hecho de la procedencia: “El que sin separarse procede de la Mente y permanece Logos”⁵⁰. La procedencia no separa al Logos de su Origen; y continúa Proclo: “Aunque visto en la tierra [Ba 3,38] no está separado del que lo genera”⁵¹. Encarnado, permanece igualmente unido al Padre del que procede.

En el texto final de Calcedonia, como hace notar A. de Halleux, es poco claro el sentido de los cuatro clásicos adverbios (“sin división, sin separación, sin confusión, sin cambio”), en donde se incluye el que estamos estudiando. Debido a la redacción y su contexto, pueden depender de “conocido” (*gnorizómenon*), de “en dos naturalezas” (*en dúo fúsesin*), o de “uno y el mismo” (*héna kai tón autón*)⁵². De esta observación, me parece que lo primero puede concederse fácilmente y no afecta a lo que sigue, que es lo decisivo. Sobre la referencia de los adverbios según su contexto, el mismo autor añade a continuación: “A lo cual es necesario agregar que, insertos en un inmediato contexto difisita, ellos afectan no solo a la distinción («sin división, sin separación»), sino también la unidad («sin confusión, sin cambio»)". El contexto aclararía lo que por la redacción resultaba oscuro, es decir, la unidad entre las naturalezas que permanecen distintas en sus cualidades.

Hay dos términos técnicos anteriormente en uso, que no aparecen en el *Tomus*: *theotókos* y *naós*. No dice *theotókos* aunque afirma claramente, y de distintos modos, la maternidad divina. Argumentando en favor de su maternidad y virginidad dice: “Si la Virgen no dio a luz a Dios tampoco será digna de tan sorprendente integridad siendo que muchas otras mujeres dieron al mundo a hombres justos.”⁵³ La expresión “si [...] no dio a luz a Dios” es, en otra expresión, lo mismo que *theotókos*. Señala también poco más adelante: “Disminuyen la gloria de la que pare debido a la condescendencia del

⁵⁰ Ὁ ἀχωρίστως τοῦ νοῦ προῖών τε καὶ μένων λόγος (T 16, 26-27 [ACO 190,26-27]).

⁵¹ Εἰ γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη, ἀλλὰ τοῦ γεννήσαντος οὐκ ἔχωρίσθη (T 16,27-28 [ACO 190,27-28]).

⁵² A. DE HALLEUX, “La définition christologique à Chalcedoine”, *Revue Théologique de Louvain* 7 (1976) 158.

⁵³ Εἰ δὲ μὴ ἔτεκεν Θεὸν ἢ παρθένος οὐδὲ πολλοῦ θαύματος ἀξία ἡ ἀφθορος γὰρ καὶ ἄλλαι γυναῖκες ἐκαρποφόρησαν τῷ βίῳ δικαίους (T 24,10 [ACO 193,10]).

que nace”⁵⁴. “La que pare” (*tês tekoúsēs*), dado que el que nace es el Dios pre-existente, es también *theotókos*. Y agrega: “Donde hay una generación que está por sobre la naturaleza, lo nacido de allí [es decir, del parto de ella] es Dios.”⁵⁵ Además, la maternidad divina está en su afirmación de la unidad del Hijo eterno con la carne que asume en el tiempo. “Él mismo quiso salvar al que plasmó⁵⁶ y realmente lo salvó habitando en el vientre que es la puerta común de la naturaleza humana”⁵⁷. El creador de la humanidad, el que la plasmó del barro (Gn 2) se encarnó después en esa misma humanidad y nació como todos de una madre humana. A pesar de todas estas claras afirmaciones de la realidad de la maternidad divina de María, evita decir de la Virgen, *theotókos*. Este término había sido motivo de conflicto con la Escuela Antioquena, que lo resistía por sentir que disminuía la realidad de la humanidad asumida y prefería entonces *antropotókos* o *crístotókos*⁵⁸. La diferencia, como se ve, no es de fondo, sino del vocabulario con que se la expresa.

Tanto los conceptos de templo (*naós*) como de inhabitación (*enoikéîn*) eran términos empleados en la teología antioquena⁵⁹ para referirse a la humanidad asumida por el Logos, y aparecen en Nestorio y en la *Fórmula de Unión*. Diodoro de Tarso había hablado de la “inhabitación del Logos en el hombre como en un templo o como una vestidura”⁶⁰. Teodoro de Mopsuestia, por su parte, aceptaba una inhabitación

⁵⁴ Διὰ τὴν τεχθέντος συγκατάβασιν τὴν δόξαν τῆς τεκούσης περικόπτουσιν; (T 25, 15 [ACO 193,15]).

⁵⁵ Ὅπου ὑπὲρ φύσιν ὁ τόκος, ἐκεῖ ὁ τεχθεὶς Θεὸς (T 26, 20-21 [ACO 193,20-21]).

⁵⁶ Se refiere a la participación del Logos en la creación. Lo mismo, más abajo, en 19: “había llegado a ser lo que había creado”.

⁵⁷ Οὗτος ἠθέλησεν σῶσαι ὃν ἔπλασεν, καὶ ἔσωσέν γε, μήτρων οἰκίῃσας τὴν κοινὴν τῆς φύσεως πύλιν (T 16, 28-29 [ACO 190,28-29]).

⁵⁸ Por ejemplo, en la segunda carta de Nestorio a Cirilo, dice que “para mayor precisión, de la santa Virgen debe decirse madre de Cristo, no madre de Dios” (COD 47 [DH 251d]). La razón en la que lo apoya es que cuando la Escritura habla de la economía de la salvación, el nacimiento y la pasión, no las refiere a la divinidad, sino a la humanidad. Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la Tradición Cristiana* (Sígueme, Salamanca 1997) 709.

⁵⁹ Cf. L. PERRONE, “De Éfeso (431) a Calcedonia (451)”, 78.

⁶⁰ C. BIHLMAYER - H. TUCHLE, *Histoire de l'Église*, vol. I (Éditions Salvator, Mulhouse 1969) 248.

(*enoikesis*) del Logos en Jesús, porque la encarnación le parecía que significaba una mutación del Logos⁶¹. Nestorio dice, en la segunda carta a Cirilo, “el cuerpo es el templo de la divinidad del Hijo, templo unido por una suprema y divina conjunción de los términos unidos, de tal manera que la naturaleza hace suya sus propiedades”⁶². Y en la *Fórmula de Unión* se dice: “Y habiendo unido a sí el templo tomado de ella”⁶³. La relación entre el asumente y el templo está más matizada en la carta que en la *Fórmula*, porque en aquella, cuando habla, acentúa la unidad afirmando una “perfecta y divina unidad” entre la divinidad del Hijo y el templo. En la *Fórmula*, en cambio, “el templo tomado de ella”, solo puede ser la naturaleza asumida. Sobre el templo y la inhabitación en Teodoro de Mopsuestia, dice M. Simonetti: “Y es innecesario destacar que él hace frecuente uso de la expresión *homo assumptus* para referirse a la unión (inhabitación del Logos en el templo representado por el cuerpo, etc.)”⁶⁴.

El término “templo” no aparece en el *Tomus* y tampoco aparecerá posteriormente en Calcedonia para expresar el cuerpo, a pesar de que estuvo en documentos anteriores. Proclo lo evita completamente para referirse a la humanidad asumida por el Logos, aunque hable de “habitar” (*oikéiw*), ya que esto lo hace solo de un modo especial. No dice que el Logos habite en el cuerpo, ni en la naturaleza que asumió. Dice que habitó en la matriz de la Virgen: “Él mismo quiso salvar al que plasmó y realmente lo salvó habitando en el vientre que es la puerta común de la naturaleza humana. A la que bendijo con su inhabitación (οικήσσει)”⁶⁵. Aquí hay algo importante: ¿a quién bendijo entonces el Logos, a la Virgen o a la naturaleza asumida? La dificultad está en que hay un relativo femenino (*hen*, acusativo singular) y como la Virgen y la naturaleza son femeninos, no es claro a quién se refiere. ¿Cuál es el sustantivo al que se refiere el relativo *hen* (es decir, a la cual),

⁶¹ Cf. BIHLMAYER - H.TUCHLE, *Histoire de l'Église*, I, 248.

⁶² Εἶναι μὲν οὖν τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος τὸ σῶμα ναὸν καὶ ναὸν ἄκρην τινὰ καὶ θείαν ἠνωμένων συνάφειαν, ὡς οἰκειοῦσθαι τὰ τούτου τὴν τῆς θεότητος φύσιν (G. ALBERIGO et al., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* [COD] [EDB, Bologna 1991] 48-49; DH 251e).

⁶³ Τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν (G. ALBERIGO, COD, 70; DH, 272).

⁶⁴ M. SIMONETTI, “Teodoro di Mopsuestia”, en A. DI BERARDINO, DPAC, 3384.

⁶⁵ Cf. supra T 16, 28-29 (ACO 190,28-29).

que fue bendecida por la inhabitación del Logos? Alude a “la puerta común de la naturaleza”, que es la matriz, o sea, en este caso, la Virgen. El sustantivo femenino que más cercanamente precede al *hen* es puerta (*pulen*), metáfora que se refiere a la matriz (*metran*) que está una línea más arriba. Esta, la matriz, es la puerta común de la naturaleza humana, la que es bendecida por el hecho de que el Logos haya habitado en ella para asumir la humanidad. Por lo tanto, la habitada, en el pensamiento de Proclo, no es la naturaleza asumida, sino la Virgen. Esto refuerza la razón para no usar el término “templo” para referirse al cuerpo. Proclo entiende la humanidad asumida no como templo, sino como propiedad del Logos, el cual expresaba su divinidad en los actos que realizaba por medio de su humanidad: “Por medio de signos insinuaba que permanecía lo que era”⁶⁶, es decir, Logos. Los signos eran las obras realizadas por medio de la humanidad asumida, y esas obras mostraban la divinidad de su autor, que actuaba ahora por medio de la carne.

La imagen o metáfora del templo es inconveniente porque sugiere una separación entre el habitante y su habitáculo, que no se da entre el Logos y la humanidad que asume. Si se va a afirmar la unidad del encarnado (la unidad en la *hypóstasis*), es mejor hablar de inhabitación en el vientre de la Virgen durante la gestación. Esta formulación no implica ni insinúa desunidad entre el Logos y la humanidad que asume. La ausencia del templo en el *Tomus* puede haber influido para que no apareciera en Calcedonia

2. AFIRMACIONES CRISTOLÓGICAS

Se puede resumir la cristología de *Tomus* en cuatro puntos: 1) la afirmación de las dos naturalezas completas de Cristo; 2) la permanencia de cada una de ellas en sus propiedades, una vez unidas en la encarnación; 3) la unidad permanente del Logos con el Padre del que procede, tanto antes como después de la encarnación; 4) y, la unidad del Logos con la carne que asume.

⁶⁶ Διὰ μὲν τῶν σημείων τὸ εἶναι ὃ ἦν, αἰνιττόμενος (T 19,25 [ACO 191, 25]).

1) La realidad de cada una de las dos naturalezas del Logos encarnado.

La verdadera humanidad aparece afirmada por medio de tres aspectos de la encarnación: de una parte, por las pasiones que son propias de la humanidad, que se encuentran igualmente en el encarnado; de otra parte, por la gestación en la que ella se inicia y el crecimiento por el que llega hasta la adultez; y, por fin, por la temporalidad de la encarnación comparada con la eternidad de la divinidad. La mención a las pasiones (*páthe*) de Jesús aparece con motivo del escándalo que a algunos les produce el que los evangelios mencionen sus sensaciones, ya que el Logos no las puede tener por ser divino y, por eso, inmutable:

Y si algunas cosas pueden mover a escándalo: los pañales, el yacer en el pesebre, el crecimiento de la carne en el tiempo, el dormirse en el barco o el cansarse de haber caminado, el tener hambre en el tiempo, y cualquier cosa que pertenezca a la realidad del hombre⁶⁷.

Proclo responde a esta objeción: “Mofándose de las pasiones niegan la naturaleza humana”⁶⁸, porque ellas le pertenecen necesariamente a la humanidad. Pretender que no las padezca es lo mismo que negar su real humanidad. El que ellas existan revela la verdadera realidad de su encarnación, la que se inicia con el nacimiento: “Pero si estos son los inicios de la naturaleza común, también el Dios Logos se hizo verdaderamente hombre, los que confiesan la naturaleza ¿por qué rechazan la pasión?”⁶⁹.

Las pasiones –sus sensaciones– van juntas con “los principios” y “las formas”, es decir, con el inicio y la visibilidad de su cuerpo, respectivamente, porque todas ellas forman parte de la organicidad: “Y nació de la Virgen queriendo mostrarse a todos que

⁶⁷ Εἰ δὲ τισὶν σκανδάλου παρὰ ἰαίτια γένηται τὰ σπάργανα καὶ ἡ ἐν φάτνῃ ἀνάκλισις καὶ ἡ ἐν χρόνοις κατὰ σάρκα αὐξήσις καὶ τὸ καθευδῆσαι ἐν πλοίῳ καὶ τὸ κοπιᾶσαι ὁδοιπήσαντα καὶ τὸ πεινῆσαι ἐν καιρῷ καὶ ὅσα τῷ κατὰ ἀλήθειαν γεγονότι συμβαίνει ἀνθρώπῳ (T 18,7-8 [ACO 191,7-8]).

⁶⁸ Ἰστώσαν ὡς κωμωδούντης τὰ πάθη ἀρνούνται τὴν φύσιν (T 18,10 [ACO 191,10]).

⁶⁹ Εἰ δὲ αὕτη τῆς φύσεως ἡ ἀρχή, ὁ δὲ θεὸς λόγος κατὰ ἀλήθειαν γέγονεν ἄνθρωπος, τοῦ χάριν συνομολογούντες τὴν φύσιν σκώπτουσιν τὰ πάθη; (T 18, 14-15 [ACO 191,14-15]).

verdaderamente se había hecho hombre. Sigue, pues necesariamente a la naturaleza en los principios, las formas y las pasiones⁷⁰. Recordar la gestación confirma su humanidad: “Así también [como todos los humanos] el Dios Logos recorre desde el inicio y desde la raíz de la generación de la humanidad⁷¹. Por eso “no dice el evangelista que entró en un hombre adulto (*téleios*), sino que se hizo carne [Jn 1,14], volviendo al fundamento de nuestra naturaleza y retrocediendo al principio de la generación⁷². Es decir, “se hizo carne” significa que recorrió todo el proceso común del desarrollo humano hasta su plenitud en la adultez. En este contexto *téleios ánthropos* es el adulto⁷³, por haber llegado a la plenitud (*télos*) del desarrollo que se inició en su fundamento o inicio (*katabolê*). Por lo mismo, dice sobre el crecimiento de Jesús: “Siendo Dios y Logos y permaneciendo lo que era, se hizo carne y niño y hombre⁷⁴.”

La realidad de la humanidad asumida la muestra, por fin, en la temporalidad de la encarnación, opuesta a la eternidad del Hijo asumente: “Diciendo [Pablo] «de los judíos según la carne» [Rm 9,5] no se refiere a lo que era ya antes de la encarnación sino a lo que comenzó a ser⁷⁵. Antes era Logos preexistente y lo que comenzó a ser en el tiempo es humano.

La plena divinidad del Logos aparece afirmada por tres motivos. Por una parte, por la relación del Hijo con el Padre, por otra, con motivo del fin salvador de la encarnación, y por el hecho de la creación, que es obra del Logos antes de su encarnación.

⁷⁰ Καὶ ἐτέχθη ἐκ παρθένου, πανταχοῦ βουλόμενος δεῖξαι ὅτι κατὰ ἀλήθειαν γέγονεν ἄνθρωπος. ἀναγκαιῶς γὰρ τῇ φύσει παρέπονται αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ πάθη (T 12,29-30 [ACO 189, 29-30]).

⁷¹ Οὕτως ὁ θεὸς λόγος ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν καὶ ῥίζαν τῆς ἀνθρωπείας γένεσιν ἀναδραμών (T 13, 36 [ACO 189, 36-190,1]).

⁷² Οὐδὲ γὰρ λέγει ὁ εὐαγγελιστὴς ὅτι εἰσηλθεν εἰς τέλειον ἄνθρωπον, ἀλλ’ ἐγένετο σὰρξ, ἐπ’ αὐτὴν τὴν καταβολὴν τῆς φύσεως φθάσας καὶ εἰς τὴν ἀρχὴν γενέσεως ἀναδραμών (T 12, 31-33 [ACO 189,31-33]).

⁷³ Ἐγένετο τοίνυν ὁ θεὸς λόγος τέλειος ἄνθρωπος (T 15, 16 [ACO 190,16]).

⁷⁴ Θεὸν ὦν καὶ λόγος ὑπάρχων καὶ μείνας ὁ ἦν, γέγονεν σαρξ καὶ βρέφος καὶ ἄνθρωπος (T 19,23-24 [ACO 191,23-24]).

⁷⁵ Εἶπεν αὐτὸν ἐξ Ἰουδαίων τὸ κατὰ σάρκα, ἵνα δείξῃ ὅτι οὐκ ἀφ’ οὗ ἐσαρκώθη, ἐκ τότε μόνον ὑπάρχει (T 31,28-29 [ACO 194,28-29]).

La adquisición posterior de la humanidad no afecta a su divinidad, procedente esta de su relación sustancial con el Padre, que es su origen, porque “es, en cuanto a la divinidad, consustancial con el Padre”⁷⁶. Para esta relación emplea, como se ha dicho, el término *homoúsios*, lo que no hace, en cambio, para la verdadera humanidad.

También justifica la encarnación del Logos debido a la necesidad de los hombres de ser liberados de la muerte. El Hijo, que es impassible, va a liberar a la humanidad de sus sufrimientos. Dice que “uno de la Trinidad se encarnó”⁷⁷, es decir, uno impassible hizo propia la carne con el fin de “destruir las pasiones que dominaban a la carne racional, cuya mayor fortaleza era la muerte”⁷⁸.

El tercer modo en que se manifiesta la divinidad del Logos es por su obra creadora⁷⁹. Es necesario que Cristo sea Dios, por haber creado todo al comienzo (Jn 1,3), ya que la humanidad en la que después se encarnó es parte de esa creación: “Si pues el evangelista proclama que todo fue hecho por el Logos [Jn 1,3] y Pablo, explicándolo, dice: «un señor Jesucristo por quien son todas las cosas» [1 Co 8,6], se sigue que Cristo Dios es Logos”⁸⁰. Entonces, el Logos divino tuvo que existir antes de la carne por ser el autor de ella.

La realidad de las dos naturalezas del encarnado estaba ya en la *Fórmula de Unión* como “Dios pleno y hombre pleno de alma racional

⁷⁶ T 24,8 (ACO 193,8).

⁷⁷ Τὸν ἕνα τῆς τριάδος σεσαρκῶσθαι (T 21,7 [ACO 192,7]).

⁷⁸ Βουλευθεὶς τοιγαροῦν τὰ τυραννοῦντα τὴν λογικὴν σάρκα πάθη καταργῆσαι, κατὰ προέφημεν, ὧν ἀκρόπολις ὑπῆρχεν ὁ θάνατος, σαρκούνται ἐκ παρθένου (T 21,12-13 [ACO192, 12-13]). M. Simonetti subraya la importancia de la afirmación de que uno de la Trinidad sea el sujeto de la encarnación: “Nella lettera di risposta, Tomus ad Armenios, confutando gli aspetti più divisionisti della cristologia di Teodoro, P. rilevò in modo particolare, sulle tracce di Cirillo, l’unità di Cristo uomo e Dio con la formula «il Dio Verbo, uno della Trinità, si è incarnato»” (M. SIMONETTI, “Proclo”, en A. DI BERARDINO, DPAC, 2910).

⁷⁹ La creación, como obra del Logos, aparece también en T 16, 25 (ACO 190,25): “Por medio del cual creó las edades”. Y más ampliamente, como autor de toda la economía, en T 27, 21-22 (ACO 193,21-22): “Confesamos pues a aquel que creó el mundo y dio la Ley e inspiró a los profetas y al final se encarnó”.

⁸⁰ Εἰ τοίνυν ὁ εὐαγγελιστῆς βοᾷ ὅτι διὰ τοῦ λόγου τὰ πάντα ἐγένετο, καὶ ὁ Παῦλος τοῦτο ἐρμηνεύων λέγει εἰς κύριος Ἰησοῦς ὁ Χριστός, δι’ οὗ τὰ πάντα, εὐδηλον ὅτι Χριστός θεὸς ἐστι λόγος (T 23,32-34 [ACO 192, 32-34]).

y cuerpo”⁸¹. Reaparecerá, después del *Tomus*, en Calcedonia como “pleno él mismo en divinidad y pleno él mismo en humanidad”⁸².

2) La segunda afirmación sistemática es la permanencia de las naturalezas divina y humana en el Logos encarnado. Cirilo había ya negado que hubiera mutación de las naturalezas por la unión de ellas. En la segunda carta a Nestorio, en cambio, afirmaba su permanencia: “No como si la diferencia de las naturalezas fuese destruida (o anulada) por la unión.”⁸³ Y Nestorio dice lo mismo, aunque de modo distinto, en su segunda carta a Cirilo: “«Jesús», «el Cristo», «Unigénito» e «Hijo», son nombres comunes para la divinidad y la humanidad”⁸⁴, es decir, que nombran al único en dos naturalezas. Y continúa diciendo que es necesario que se mantenga este significado de estos nombres, no sea que, de no hacerse así, “se anule la filiación o el señorío o las naturalezas en una única filiación”⁸⁵.

El *Tomus* afirma que la divinidad permanece tal por la constante unidad con el Padre, del cual está procediendo. La procesión del Hijo no altera la divinidad del Logos: “El inmutable”⁸⁶ brilla desde el Padre. El que es inseparable procede de la Mente y permanece Logos”⁸⁷. Y tampoco cambia por la unión con la carne, sino que permanece lo que era: “Se hace carne, no se muta en carne –esto por ningún motivo– pues la divinidad permanece ajena a toda alteración”⁸⁸.

⁸¹ Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος (G. ALBERIGO, COD, 69-70 [DH 272]).

⁸² Τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι (G. ALBERIGO, COD, 86 [DH 301]).

⁸³ Οὐκ ὡς τῆς τῶς φύσεων διαφορᾶς ἀνηρμένης διὰ τὴν ἔνωσιν (G. ALBERIGO, COD, 41 [DH 250]).

⁸⁴ ‘Κύριος’ καὶ Ἰησοῦς’ καὶ ‘Χριστός’ καὶ ‘μονογενής’ καὶ ‘υἱός’ πότερον θέντες τὰ κοινὰ τῆς θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος (G. ALBERIGO, COD, 45 [DH 251a]).

⁸⁵ Μέτη τὰ τῆς υἰότητος καὶ κυριότητος τέμνεται μέτη τὰ τῶν φύσεων ἐν τῷ τῆς υἰότητος μοναδικῷ συγχύσεως ἀφανισμῷ κινδυνεύη (G. ALBERIGO, COD, 46 [DH 251a]).

⁸⁶ Ὁ ἀρεύστως. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, 230, remite a ἀρεύστως, que traduce como “without flux or change”.

⁸⁷ Ὁ ἀρεύστως ἐκ πατρὸς ἐκλάμψας, ὁ ἀχωρίστως νοῦ νοῦ προίων τε καὶ μένων λόγος (T 16,26-27 [ACO 190, 26-27]).

⁸⁸ Γέγονε σὰρξ, οὐ τραπείς εἰς σάρκα, μὴ γένοιτο· μένει γὰρ ἡ θεότης ἀλλοιώσεως ἀνωτέρα (T 13,37 [ACO 190,1]).

La permanencia de las dos naturalezas estará expresada, en Calcedonia, por medio de la afirmación de la plenitud de cada una de ellas: *téleios* en la divinidad y *téleios* en la humanidad⁸⁹. Y por la estabilidad de las dos naturalezas, expresada a través de los términos *asynjýtos* (no confundido) y *atréptos* (no mutado), en la medida en que ellos se refieran a las naturalezas después de la unión⁹⁰.

3) De lo anterior se sigue la tercera afirmación, que es la unidad permanente del Logos con el Padre, también después de la encarnación, es decir, su inmutabilidad. Ya antes de la encarnación, esa unidad se debe a la consustancialidad con el Padre, que ya hemos encontrado⁹¹. Después, unido a la humanidad, permanece igualmente unido al Padre del que procede: “Visto en la tierra [Ba 3,38] no está separado del que lo genera”⁹². Se refiere así a la relación entre el Hijo, ya encarnado, que permanece, tal como antes, unido a aquel de quien está eternamente naciendo. El misterio, que es su ser Dios y Logos, es lo que permanece y no se altera por la encarnación. “Siendo Dios y Logos y permaneciendo lo que era, se hizo carne y niño y hombre sin alterar en nada el misterio”⁹³. Y las obras taumatúrgicas que realizaba por medio de la carne asumida, mostraban que el autor de ellas no era la humanidad que se ve, sino que esta era su medio. Su autor, por ser la causa proporcionada a esas obras salvadoras, era el Logos, que ahora se hace conocer por medio de ellas a través de la carne: “Insinuaba por medio de signos que él permanecía lo que era”⁹⁴.

4) La cuestión de la unidad interna del encarnado se plantea también con motivo del sufrimiento de Jesús. ¿Quién es el que sufre y gracias a qué puede sufrir? Es el Logos y sufre gracias a la carne que ha asumido: “Él mismo (*ho autós*) realizaba prodigios (*thaumatourgei*) y sufría (*pasjei*)”⁹⁵. Podía realizar los prodigios que se ve porque era

⁸⁹ Cf. G. ALBERIGO, COD, 86 (DH 301).

⁹⁰ Cf. G. ALBERIGO, COD, 86 (DH 302). La dificultad de redacción del texto, ya mencionada más arriba, vale igualmente aquí para el significado de estos dos adverbios.

⁹¹ Cf. T 24,8 (ACO 193,8).

⁹² T 16, 27-28 (ACO 190, 27-28).

⁹³ T 19, 23-24 (ACO 23-24).

⁹⁴ Διὰ μὲν τῶν σημείων τὸ εἶναι ὁ ἦν (T 19, 24-25 [ACO 191, 24-25]).

⁹⁵ Ὁ αὐτὸς καὶ θαυματουργεῖ καὶ πάσχει (T 19,24-25 [ACO 191, 24-25]).

Logos y podía sufrir porque había asumido la carne que es sensible. Y el sujeto, tanto de la potencia como del dolor, es el mismo que actúa por ambas naturalezas y tiene las propiedades de las dos. Por la divina la capacidad de realizar prodigios y por la humana de dejarse reconocer de los circunstantes y de sufrir. Unidad numérica del sujeto, en una dualidad cualitativa. Y confirma la unidad, negando que el asumente esté separado de la carne asumida, es decir, que el Logos y Cristo sean *állos kai állos*⁹⁶. A continuación de esta afirmación, la edición de E. Schwartz⁹⁷ incluye, como parte del texto original⁹⁸, las palabras *mé génio*, dando así énfasis a la negación de separación, confirmando la unidad del Logos y Cristo. En esa afirmación, “Cristo” –como se ve por su relación de diferencia contextual con “Dios”– significa la concreta humanidad asumida.

La razón de la unidad numérica del Logos con su humanidad es la unidad del asumente, que es uno, “pues la naturaleza divina no conoce dos hijos”⁹⁹. El que se encarna es el Hijo, el unigénito¹⁰⁰ Trinitario: “El único engendró a un unigénito”¹⁰¹ en la carne. El sujeto asumente une en sí mismo las dos naturalezas porque es el sujeto de ambas. De la divina, desde siempre, y de la humana, desde la encarnación. La unidad que Proclo expresa con el adjetivo *monos*, Calcedonia la dirá con el numeral εἷς: “Uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor unigénito en dos naturalezas”¹⁰². La idea estaba ya en la segunda carta de Cirilo a Nestorio, cuando dice: “Y aunque son distintas [las naturalezas] que se unen, sin embargo, debido a la verdadera unión de naturalezas, uno es –de las dos– el Cristo e Hijo”¹⁰³.

⁹⁶ Οὐκ ἄλλος οὖν ὁ Χριστός καὶ ἄλλος ὁ θεὸς λόγος, <μὴ γένοιτο> (T 17,31 [ACO 190,31]).

⁹⁷ Cf. T 17,31 (ACO 190,31).

⁹⁸ No lo hace así el texto que reproduce Migne (PG 65, col 864).

⁹⁹ Δύο γὰρ υἱοὺς ἢ θεία φύσις οὐκ οἶδεν· (T 17,30-31 [ACO 190,30-31]).

¹⁰⁰ Cf. Jn 1,18.

¹⁰¹ Ὁ μόνος μονογενῆ ἐγέννησεν (T 17,31 [ACO 190,31]).

¹⁰² Ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν (COD, 86 [DH 302]).

¹⁰³ Καὶ διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἐνότητα τὴν ἀληθινὴν συνενεχθεῖσαι φύσεις· εἷς δὲ ἐξ ἁμφοῖν Χριστὸς καὶ Υἱός· (G. ALBERIGO, COD, 41 [DH 250]).

3. Consecuencias salvíficas de la encarnación del Logos.

Aunque las implicancias salvíficas de la encarnación están expresas en el *Tomus*, el subtítulo de esta sección puede ser impreciso al decir “consecuencias”. Pudiera entenderse que insinúa una total posterioridad, que no es tal. La necesidad de la encarnación para la salvación hace que cognoscitivamente, la salvación sea motivo de la búsqueda de la causa óptica de ese efecto en la estructura del Logos encarnado.

La relación íntima de la divinidad del Logos con la carne asumida, que se da en Jesús, es la condición salvadora para toda la humanidad. El *Tomus* relaciona explícitamente la cristología que expone, con las consecuencias salvíficas que esto tiene para aquellos con quienes el Logos adquirió comunidad –*homofylía*¹⁰⁴– al asumir su misma carne. Por esto puede decir Proclo que la encarnación del Hijo “es el fundamento de nuestra salvación”¹⁰⁵. Gracias a la encarnación, entonces, el Logos opera sobre la carne mortal, resucitándola, y así inicia y abre en Jesús como primer resucitado la posibilidad de la salvación para el resto de la humanidad¹⁰⁶. Esa calidad de carne, la gloriosa –la pneumática– queda iniciada y ofrecida a otros que son de la misma humanidad que el Logos asumió para este proceso de salvación¹⁰⁷.

La encarnación tiene una función mediadora como condición para la potencial salvación de toda carne. En este sentido, como apertura de posibilidad, dice: “Hecho hombre, salvó a la especie a la que se hizo semejantemente pasible según la carne”¹⁰⁸. Asumir la misma

¹⁰⁴ Cf. T 24,9 (ACO 193,9).

¹⁰⁵ Αὕτη γὰρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας ἡ κρηπίς (T 8, 33 [ACO 188,33]). *Krepís* significa también cimiento o apoyo, y por eso, el potencial inicio de algo que se sustenta sobre esa base.

¹⁰⁶ Cf. Col 1,18: primogénito de entre los muertos.

¹⁰⁷ Segundo Adán, 1 Co 15,45. Jesús glorioso es el segundo Adán, en cuanto que es adamítico por la encarnación en la humanidad común, la hecha de la *adamah* (cf. Gn 2,7), y en ese sentido es igual que el primer Adán; pero ahora es segundo porque es, no solo *psijikós* como el primero, sino también *pneumatikós* (cf. 1 Co 15,46), y por esto, inmortal.

¹⁰⁸ Καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, σφῶζει τῷ ὁμοιοπαθεῖ τὸ κατὰ σάρκα ὁμόφυλον γένος (T 15, 18-19 [ACO 190, 18-19]).

humanidad, común a todos, es, por una parte, el nexo entre el Logos y todo el resto la humanidad y, por otra, hace que el asumido sea el primer beneficiado con la oferta de lo que se inicia, esto es, que Jesús es el primer salvado porque es el primero en carne gloriosa.

El fin de la muerte comienza “destruyendo las pasiones en su propia carne”¹⁰⁹, es decir, en Jesús mismo, y continúa como un beneficio para los que la confiesan¹¹⁰.

La finalidad de la encarnación no fue, entonces, el Logos asumente e inmortal, sino la necesidad que tiene la humanidad de la salvación por estar toda ella expuesta a la muerte.

Afirma que el Logos verdaderamente se encarnó, tomó para sí la humanidad común y no una distinta y especial; se hizo “de la misma raza de la Virgen”¹¹¹. El proceso del crecimiento y las mutaciones que son propias de la humanidad las llama pasiones¹¹². Y, por fin, la muerte es “la mayor fortaleza de las pasiones”¹¹³. En el parentesco con la Virgen se hace semejante en la misma naturaleza común y mortal a todos los que necesitan la inmortalidad. El hecho de estar unidos en él mismo el Logos divino con la humanidad mortal cumple las condiciones para iniciar la salvación.

Los que se escandalizan de las pasiones de Jesús que encuentran mencionadas en el Evangelio, no entienden la razón económica de la ascensión de ellas. Al negarlas imposibilitan el desarrollo del plan de salvación por medio de la acción de la divinidad del Logos sobre la humanidad asumida. Ese escándalo no ve la finalidad salvadora de la encarnación: “Mofándose de las pasiones niegan la naturaleza, los que niegan la naturaleza no confiesan la economía. No creyendo en la

¹⁰⁹ Cf. T 21, 12-13 (ACO 192, 12-13).

¹¹⁰ Cf. T 18,17-18 (ACO 191, 17-18).

¹¹¹ Οὕτως ὁ αὐτὸς καὶ τῆ παρθένῳ κατὰ τὴν σάρκα ὁμόφυλος (T 24,8-9 [ACO 193,8-9]).

¹¹² Se refiere a los pañales, a yacer en el pesebre, al crecimiento de la humanidad en el tiempo, al dormirse en el barco, al cansarse de haber caminado, al tener hambre. Todas cosas mencionadas en los Evangelios acerca de Jesús. De ellas, dice que son “pasiones que van juntas con la naturaleza” (Τὰ τῆ φύσει συμβαίνοντα πάθη, en T 18, 18-19 [ACO 191, 18-19]).

¹¹³ Τὰ πάθη, ὧν πέρας ἦν ὁ θάνατος (T 21,9 [ACO 192, 9]).

economía menoscaban la salvación”¹¹⁴. Para que se realice la mutación de la muerte, que es parte de las pasiones de la humanidad, esta tiene que estar en íntima relación con la divinidad causante de esa mutación. Esa relación económica la niegan –tal vez sin notar sus consecuencias para la salvación– los que rechazan las pasiones en Jesús.

Esta posibilidad, abierta con la resurrección de Jesús, continúa la historia de la salvación que había sido interrumpida, retomando así el proyecto inicial del Creador. Por eso, dice que devolvió a la humanidad a su destino original, “llevó a la naturaleza humana a su origen primero. Y devolvió a la naturaleza que había plasmado de la tierra, su original nobleza”¹¹⁵. Este proyecto inicial –que se frustró, transitoriamente– era hacer participar al hombre de la inmortalidad, que se realiza por medio de la resurrección, que anula la muerte y es la forma de la salvación.

CONCLUSIÓN

El vocabulario cristológico del *Tomus* tiene unas coincidencias sugerentes con el uso futuro de esos términos técnicos. Especialmente *fýsis* e *hypóstasis- prósopon*, estos últimos, como par complementario, para significar respectivamente la naturaleza y la persona del Logos encarnado. El uso de *homoúsiōs* coincide con la tradición niceana y se entiende que lo evite para referir a la comunión con la humanidad, debido al intento pacificador de su obra, quedando claro que afirma que el Logos asume la carne común. Lo mismo sucede con su silencio respecto a *theotókos*, siendo claras y repetidas sus menciones a la maternidad divina. Es significativo que no aplique la noción *templo* al cuerpo asumido y que la *inhabitación* que acepta sea en la Virgen y no en el cuerpo o en la naturaleza asumida. Esto dice cómo concibe la unidad entre el Logos y la carne asumida. Por fin, la inseparabilidad referida por Proclo a la divinidad del Logos, por su relación constante

¹¹⁴ T 18,11-12 (ACO 191,11-12).

¹¹⁵ Καὶ τῇ φύσει τὴν προτέραν εὐγένειαν ἀπέδωκεν διὰ τοῦ τιμῆσαι τῷ ἐνανθρωπήσαι τὴν ἐκ τῆς παρ’ αὐτοῦ διαπλασθεῖσαν φύσιν (T 15, 22-23 [ACO 190,22-23]).

con el Padre, pudo influir en su uso en Calcedonia para decir la unión de las naturalezas.

En cuanto a las afirmaciones cristológicas contenidas en el *Tomus*, la de las dos naturalezas, resulta pacificadora, en cuanto incluye los énfasis de las dos escuelas. El modo múltiple de afirmar la verdadera humanidad debiera satisfacer plenamente la preocupación antioquena de que la teología alejandrina la debilitaría. Luego mantiene la realidad de las dos naturalezas, cosa que corrige la tendencia monofisita de Alejandría. La permanente unidad del encarnado con el Padre, igual que antes de la encarnación, corrige una sospecha sobre la teología de los alejandrinos y unifica lo que la teología antioquena no dejaba siempre claro. Y por fin, la unidad interna del Logos encarnado une los puntos anteriores y resume los puntos firmes de las dos escuelas.

La salvación realizada por el Logos en la carne asumida implica, por una parte, la verdadera divinidad del asumente y, por otra, la verdadera humanidad de la carne asumida que, por ser de la común naturaleza, necesita la inmortalidad. En Jesús glorioso se abre la posibilidad de la salvación para todos por haber compartido la misma humanidad. Esta obra realizada en y por medio de Jesús, retoma la historia de la salvación, en cuanto plan creador que había sido interrumpido.