

# Zubiri y la encarnación del Verbo de Dios\*

---

**Hugo Gudiel,  
Centro de Reflexión Teológica,  
San Salvador**

Hemos considerado en otro momento la cuestión de la revelación del misterio de la Trinidad desde la perspectiva de Xavier Zubiri<sup>1</sup>. El presente trabajo sobre la encarnación del Verbo de Dios desde el mismo autor, se sitúa en continuidad temática con el misterio del Dios uno y trino. Ambos temas forman parte de los contenidos fundamentales de la fe cristiana. De hecho, el tema de la Trinidad y la encarnación del Verbo aparecen en la obra póstuma del filósofo titulada *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (1997). Aquí es donde él trata en modo sistemático las grandes cuestiones con las que la teología tiene que habérselas<sup>2</sup>.

Zubiri está convencido de que la encarnación, en cuanto operación *ad extra* del mismo Dios, “es una operación que se ejecuta del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo”. Aquí, el término de la procesión es el Verbo en cuanto tal. En consecuencia, es el Padre el que *en y por* el Espíritu Santo “da la realidad de su propio Verbo a la creación”. Es obvio que “para esto necesita darlo (por lo menos, de hecho ha sido así) en una realidad trinitariamente estructurada. En el caso concreto que nos ocupa, en un hombre. De aquí que este hombre sea *eo ipso* el Verbo de Dios, y por tanto su Hijo. Es el hecho de la encarnación” (PTHC 234)<sup>3</sup>.

---

\* El texto que analizamos en este capítulo procede de la tercera parte del curso de 1971 sobre el problema teológico del hombre y ha sido recogido como “Capítulo IV: Encarnación” en la obra *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, pp. 233-396.

1. Véase H. C. Gudiel García, “La revelación del misterio de la Trinidad en Xavier Zubiri”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 81 (2010), pp. 343-373.
2. Cfr. A. González, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, p. 3.
3. A partir de este momento, pondremos las notas de esta obra de Zubiri con la sigla PTHC y su(s) respectiva(s) página(s).

El presente artículo, dedicado a la presentación descriptiva de la encarnación del Verbo de Dios, está estructurado en tres apartados<sup>4</sup>. Ante todo, se comienza abordando someramente la exposición neotestamentaria de la encarnación del Verbo de Dios. Aquí se quiere averiguar rápidamente qué es lo que dice el texto revelado sobre la encarnación. A continuación se procede a realizar, en el curso del tiempo, una breve precisión eclesial de la encarnación del Verbo de Dios. Finalmente, se propone la concepción propiamente zubiriana de la encarnación del Verbo de Dios centrada en la persona, la vida y la obra del mismo Cristo. Aquí, Zubiri indica que se trata de “conceptuar este hecho teológicamente” (PTHC 234).

Como se podrá notar, de los tres apartados que estructuran este artículo, los dos primeros han sido concebidos como mero punto de partida del problema de la encarnación, para detenerse de manera especial en la reflexión y exposición propia de Zubiri sobre la encarnación del Verbo de Dios.

## 1. Exposición neotestamentaria de la encarnación del Verbo<sup>5</sup>

Estructuramos esta breve exposición de la encarnación en cuatro apartados sucesivos.

### 1.1. Punto de partida

El punto de partida neotestamentario sobre la encarnación nos lo proporciona, entre otros textos, san Marcos: “Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios” (Mc 1, 1)<sup>6</sup>. Ahora bien, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la expresión *hijo de Dios* es de uso normal, pero lo es al margen del hecho de la encarnación. Por esa razón, tal expresión desempeña una función central en todo el Nuevo Testamento (cfr. Gal 4, 6-7; Mt 16, 16; 26, 63). En el propio Antiguo Testamento se llama *hijo de Dios* a todo el pueblo de Israel (cfr. Ex 4, 22-23; Jr 31, 9), al rey mesiánico (cfr. 2 Sam 7, 14; 1 Cro 17, 13; Sal 2, 7) y a todos los israelitas juntos (cfr. Dt 1, 31; 8, 5; cfr. PTHC 235)<sup>7</sup>.

- 
4. Dada la extensión del tema, en este primer momento solo presentamos la primera parte del artículo en la *Revista Latinoamericana de Teología*, dejando para un segundo momento la segunda parte. Cabe aclarar, sin embargo, que en esta primera parte se presentan el primero y el segundo apartados en forma completa, y se inicia ya con la presentación, en el tercer apartado, del tema propiamente zubiriano.
  5. Insistimos en que no se trata de realizar una exposición exhaustiva, sino solo de presentar a grandes rasgos el punto de partida neotestamentario sobre la encarnación del Verbo de Dios, con el objeto de encuadrar la exposición propiamente zubiriana.
  6. Sobre el tema, véase A. Rodríguez Carmona, “Evangelio según san Marcos”, pp. 140-144; entre otras cosas, aquí se lee Mc 1, 1 en relación con Mc 15, 39.
  7. Véase, además, J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, pp. 317-319.

En realidad, el Nuevo Testamento no suprime aquel uso sobre el *hijo de Dios*, sino que más bien se apoya temáticamente en él (*cf.* PTHC 235). Con ello, y además “realizándolo en la propia vida de Cristo, nos quiere llevar a algo más hondo y más profundo en que la filiación divina adquiere un sentido exclusivo del caso y de la realidad de Cristo”. Y nos lleva lentamente primero, y luego indistintamente. De hecho, el discernimiento explícito de la filiación divina ha sido obra del Nuevo Testamento, y también de las precisiones que surgieron después de la época apostólica (PTHC 236).

En efecto, se ha tratado de un *proceso* que es un testimonio teológico de Cristo y en el cual intervienen los siguientes aspectos. Ante todo, la experiencia del Espíritu Santo, en cuanto Espíritu de la Verdad (*cf.* PTHC 236). Fue precisamente la “experiencia interna de Cristo en el Espíritu Santo” que han tenido los Apóstoles y la comunidad primitiva. Cabe destacar, además, la fe en el misterio pascual por parte de los Apóstoles. Finalmente, la “fe en la parusía”, es decir, la esperanza de los primeros cristianos, vivida litúrgicamente, de que Cristo volverá de nuevo (PTHC 237).

Esta idea expuesta de la filiación de Dios, vivida bajo esa triple experiencia de los primeros cristianos, es la que se plasmará en todo el Nuevo Testamento. Ciertamente, cada escrito neotestamentario tiene un *logos* o razón diferente de presentar y caracterizar la filiación divina de Cristo (*cf.* PTHC 237). Veámoslo a continuación.

## 1.2. Las primeras ideas sobre Cristo

Para explicar estas primeras ideas sobre Cristo, o “cristología primitiva”, Zubiri se detiene fundamentalmente en dos textos bíblicos. El primero que destaca es Hechos 2, 22-36, del cual resumimos lo central de la predicación de Pedro a los judíos en Jerusalén: que a Jesús el Nazareno, el crucificado, Dios le ha resucitado, lo ha exaltado a la derecha del Padre y le ha hecho Señor y Ungido (PTHC 238).

El segundo texto bíblico considerado es el de la Epístola a los Romanos 1, 3-4<sup>8</sup>. En él, san Pablo expresa que el Hijo ha “nacido de [la] familia de David según la carne, y ὁρισθέντος Hijo de Dios con poder según el Espíritu de Santidad por su resurrección de entre los muertos” (PTHC 238)<sup>9</sup>.

8. El texto completo de Romanos 1, 3-4 dice: “Acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, *constituido* Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro”; la cursiva es nuestra, *NBJ*. Un análisis de Rm 1, 3 y ss. en M. Hengel, *Il figlio di Dio*, pp. 89-99.

9. PTHC 280-281.

El significado o sentido del término “ουθεντος” en este contexto es, según Zubiri, el de *constituido*, es decir, el de estar “definido como tal”. Ahora bien, esto indica que en Romanos “la expresión ‘Hijo de Dios’ no se refiere formal, expresa y exclusivamente al Verbo de Dios, sino a todo eso que hemos llamado... ‘hijo de Dios’, y que envuelve la dimensión mesiánica, la dimensión de santidad, etc.”. Y, obviamente, de eso sí puede decirse que Cristo está constituido. En efecto, solo después de la resurrección Dios *constituyó* a Cristo en la “plenitud de poder intercesor y rector de la historia”. Es lo que significa la expresión “sentado a la diestra del Padre”. Por tanto, el ser *constituido* Hijo de Dios significa fundamentalmente, “el hecho de que esta figura mesiánica adquiere precisamente la plenitud actual de las prerrogativas que le competen en tanto que Verbo encarnado” (PTHC 239).

Pues bien, tanto el texto de Hechos como el de Romanos expresan una “cristología primitiva” que puede resumirse en los siguientes aspectos que ahí aparecen concatenados: Cristo es el hombre nacido de David; que vive atestiguado en su vida; que fue crucificado; fue resucitado; elevado a la diestra del Padre; constituido en *Señor*, o por lo menos manifestado como tal; y que va a venir. Por tanto, Zubiri piensa que toda la cristología posterior “no es sino la exposición, la precisión y la concepción de estos sencillos pasajes neotestamentarios” (PTHC 239-240).

### 1.3. Cristo en los Evangelios<sup>10</sup>

En efecto, el desarrollo de esa cristología primitiva se ha puesto de manifiesto precisamente en los Evangelios. Ahí, cada autor expone su *logos* de Cristo (*cfr.* PTHC 240).

Ante todo, Zubiri indica que el Evangelio de san Marcos busca “ser la revelación de Dios en la pasión y en la resurrección” de Cristo. En ese, que es el Evangelio por excelencia, “se ve y se interpreta la vida terrena de Cristo a la luz de la fe pascual”. De ahí que san Marcos abunde en el tema del “secreto mesiánico” (PTHC 240).

En realidad, el evangelista pretende desembocar en la fe pascual, pero “habiendo proyectado el sentido pascual en la vida de Cristo”. Por esa razón, Marcos comienza su Evangelio llamando a Jesús “Hijo de Dios” (Mc 1, 1). El evangelista tiene que mostrar, pues, cómo en el transcurso de la vida de Cristo, “esta vida tiene un sentido que es el pasar por la pasión y la resurrección para la glorificación” (PTHC 240).

En la perspectiva del Evangelio de san Mateo, en cambio, Cristo se revela como la “persona que tiene el dominio absoluto sobre la Ley”. En consecuencia,

10. *Cfr.* R. E. Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, pp. 133-142.

Cristo es superior a la *Torah* y, por consiguiente, es cercano a Yahvé. La pretensión del evangelista, pues, es llevarnos a la realidad de Yahvé (PTHC 240).

En este contexto cobra sentido la expresión: “Para que se cumpliera la Escritura” (*cfr.* Mt 1, 22; 2, 23) (PTHC 240-241). Naturalmente, el público al que san Mateo se dirige, en una o en otra forma, vive de la Ley. Y pretende hacer el *logos*, o la razón de ser de Cristo, a partir de la frase que pone en boca de Jesús: “Oísteis que se os dijo... pues yo os digo” (*cfr.* Mt 5, 21-48). Ese *yo* de Cristo expresa justamente lo que llamamos la *divinidad*. En otras palabras, ese ser humano está al mismo nivel que Yahvé. Es justo el *Kyrios*, el *Señor*, que traduce el *adonai* hebreo (PTHC 241)<sup>11</sup>.

Distinto al de Mateo es el *logos* de Cristo que expone san Lucas. Su punto de vista y la situación en su Evangelio cambian. Efectivamente, él escribe mucho más tarde, su situación es diferente. La resurrección de Cristo está un poco más distante. Y además, “están un poco más lejos las comunidades más o menos afectadas a la vida de Jerusalén”. De ahí que san Lucas tenga que tomar en seria consideración el tema del tiempo, desde una triple perspectiva (PTHC 241)<sup>12</sup>.

Ante todo, el tiempo tal como aconteció en el Antiguo Testamento; además, el tiempo de la Iglesia primitiva, “que vive de la parusía. Y, entre ambos, el tiempo de la vida real misma de Cristo”. En este sentido, el *logos* de Cristo como Hijo de Dios consiste en “ser Señor del tiempo y rector de la historia”. Por tal razón, san Lucas escribe su Evangelio como un “prólogo” a los Hechos de los Apóstoles (PTHC 241).

Finalmente, Zubiri sostiene que el Evangelio de san Juan “se funda en el testimonio del Espíritu Santo” (*cfr.* Jn 15, 26) (PTHC 241)<sup>13</sup>.

El autor del cuarto Evangelio efectivamente “ha vivido íntimamente la experiencia del Espíritu Santo con una intensidad” que el mismo Evangelio autoriza a pensar que ha sido excepcional y, en cierto modo, singular. El propósito del evangelista es el de afirmar que Jesucristo es el *Logos*, el Verbo eterno de Dios y, además, que es de “carne y hueso” (PTHC 242)<sup>14</sup>.

11. De hecho, el Evangelio de Mateo es el que con más frecuencia utiliza el término “Señor” (PTHC 241). Sobre este término, véase R. Aguirre Monasterio, “Evangelio según san Mateo”, pp. 237-238. Sobre el título cristológico de *Señor* puede verse J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, pp. 283-314.

12. Sobre este punto véase J. Gnlika, *Teología del Nuevo Testamento*, pp. 212-217.

13. En el Evangelio de Juan se lee: “Cuando venga el Paráclito, que yo os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará *testimonio* de mí” (Jn 15, 16); la cursiva es nuestra, *NBJ*.

14. Aquí caben muy bien las palabras de san Juan: “En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios” (Jn 1, 1). Puede añadirse también: “Y la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros” (Jn 1, 14<sup>a</sup>), *NBJ*.

#### 1.4. El logos de Cristo en el cuerpo paulino

Respecto a este tema, Zubiri dice que san Pablo presenta el *logos* de Cristo en forma distinta, afirmando que además de esa cristología primitiva anteriormente expuesta (*cfr.* Rm 1, 3-4), en las cartas paulinas también hay un tema recurrente<sup>15</sup>. Ahí se afirma ciertamente que la *razón* de ser de Cristo es ser *πλήρωμα*, es decir, “ser plenitud” (*cfr.* Rm 15, 29; 1 Co 10, 26; Ef 1, 23; 3, 19; 4, 13; Col 1, 19; 2, 9) (PTHC 242).

Con dicho término, añade Zubiri, san Pablo se refiere a la divinidad de Cristo y, además, al significado que a esta palabra le daba la filosofía estoica, esto es, “la totalidad del universo, inmersa [...] en la razón universal”. Desde esta perspectiva, pues, “el *πλήρωμα* consiste en decir que en Jesucristo está la *plenitud* del Verbo de Dios y además la *plenitud* de la creación misma”<sup>16</sup>. De esta *plenitud* de Cristo se señalan los siguientes cuatro aspectos (PTHC 242).

En primer lugar, ahí se indica que Cristo tiene una “preexistencia divina”. Efectivamente, se dice que por Jesucristo “hizo Dios todos los siglos” (*cfr.* Hb 1, 2) (PTHC 242). Esa idea referida a Dios ya aparecía en Génesis 1, 1; sin embargo, en Hebreos se radicaliza: Cristo es “el principio de los tiempos”. Y esto por varias razones: ante todo porque Cristo es *Hijo*, además, porque es “irradiación del Padre”, y finalmente porque es “impronta suya” (*cfr.* Hb 1, 2-3) (PTHC 243).

Todavía en Filipenses 2, 6, san Pablo añade una característica más: Cristo es *μορφή*, y la distingue escrupulosamente de *eikon*. El *eikon* “es una propiedad personal del Hijo en cuanto tal”. Indudablemente, para san Pablo, Cristo es “la imagen en singular y por excelencia de Dios” (*cfr.* 2 Co 4, 4; Col 1, 15) (PTHC 243). En segundo lugar, Cristo tuvo una existencia histórica. Es lo que se pone de manifiesto cuando se afirma que Cristo tuvo “forma de esclavo” (PTHC 243)<sup>17</sup>. En tercer lugar, Cristo tiene una “existencia gloriosa”. Es así porque Cristo “es heredero de todas las cosas” (*cfr.* Hb 1, 2) (PTHC 243).

Finalmente, Zubiri dice que san Pablo puntualiza la posición de Cristo frente a la creación, desde una triple dimensión. Ante todo, nota que Cristo es “comienzo de todo: todo fue creado por él” (*cfr.* 1 Co 8, 6; Col 1, 16). Además, añade que Cristo es “término de todo: todo fue creado para él” (*cfr.* Col 1, 16). Por último, indica que Cristo es “el fundamento de todo: todo se sustenta en él; todo adquiere en él su consistencia” (*cfr.* Col 1, 17). Y por eso, san Pablo resume la posición de Cristo como Hijo de Dios en la creación con una sola expresión: Cristo es el “primogénito de toda la creación” (Col 1, 15) (PTHC 243).

15. Es decir, en “Romanos, Corintios, y hasta en las Epístolas deuteropaulinas” (PTHC 242). Un estudio bíblico de estas cartas, en J. Sánchez Bosch, *Escritos paulinos*.

16. Esas cursivas son nuestras.

17. Nótese la sobriedad con que el autor trata este punto.

En resumen, en este primer apartado del capítulo sobre la encarnación, se han puesto de relieve las ideas más generales de una “cristología primitiva”. Tales cuestiones han sido desplegadas por Marcos, Mateo, Lucas, Juan y Pablo. En ellas, han expresado y precisado, cada uno a su modo, la filiación divina de Cristo en forma actualizada y dinámica. En opinión de Zubiri, en el Nuevo Testamento, Cristo aparece como la “Verdad del Padre” (*cf.* PTHC 244-246). Pero esta exposición del tema no termina aquí, como veremos a continuación.

## 2. Precisión eclesial de la encarnación del Verbo de Dios<sup>18</sup>

Es necesario que la comunidad eclesial precise y clarifique un poco más lo antes expuesto en el primer apartado. Naturalmente, el punto de partida de la reflexión de la Iglesia sobre la filiación divina de Cristo es también la idea de que Jesucristo es “Hijo de Dios” (PTHC 247).

Sin embargo, el contexto teórico en el que se inscribe tal problemática es el horizonte de la “razón griega”. De ahí que los creyentes cristianos se centren más bien en la pregunta sobre el significado de la realidad misma de Cristo. Ahora bien, Zubiri nota que a partir de la idea de *realidad* que tenían los griegos, la precisión de “la realidad de Cristo entra por cauces que no fueron ajenos, pero sí estuvieron al margen de lo que se pretendió en el Nuevo Testamento” (PTHC 247)<sup>19</sup>.

Partiendo de ese supuesto, el problema sobre el significado de la filiación divina de Cristo queda planteado de la siguiente manera: “Qué es lo que la humanidad pone en ese Hijo de Dios para que este hombre [...] sea efectivamente Hijo de Dios” (PTHC 247-248). La Iglesia respondió a esta cuestión en los siguientes cuatro pasos.

### 2.1. Cristo es manifestación verdadera de Dios

Una primera respuesta al problema anterior la da el *docetismo*<sup>20</sup>. Este afirma que “Cristo sería pura y simplemente la aparición del Verbo sobre la tierra en forma humana”. La respuesta eclesial que aparece en los padres apostólicos, en cambio, no fue nada especulativa, sino más bien histórico-vital. Se afirma, efectivamente, que Cristo es el Hijo de David, no una aparición. Además, se indica que Cristo es aquello que hemos visto, palpado y tocado (*cf.* 1 Jn 1, 1) (PTHC 248).

---

18. En este segundo apartado, solo se pretende recoger a grandes rasgos los aspectos más significativos de la precisión eclesial sobre la encarnación, pues el objeto es presentarlos como punto de partida para la exposición propiamente zubiriana.

19. Sobre este “cambio en ‘el modo teórico de pensar’ que influyó directamente en la reflexión cristológica” (p. 437), véase J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, pp. 437-444.

20. Sobre el tema puede verse la obra de A. Orbe, *Cristología gnóstica*, I, pp. 380-412.

Con ello, san Juan quiere poner de manifiesto “la realidad física y carnal del cuerpo de Cristo”<sup>21</sup>. Por esa razón, Zubiri nota que el autor de esa carta “y toda la tradición que de él deriva dirá que Cristo es Hijo de Dios”. Y lo es *verdaderamente*, precisamente todo lo contrario a *parecer*. Por tanto, se trata de la vida real de Cristo, hijo de David, hijo de María y de quien el testimonio de Juan claramente expresa que “hemos visto con nuestros ojos (...) contemplamos y tocaron nuestras manos” (1 Jn 1, 1) (PTHC 249).

## 2.2. La unidad de Jesucristo

Cristo es, pues, realmente hombre. Con este supuesto podemos enfrentar una segunda cuestión que inmediatamente se impone: “¿Y qué es entonces el Verbo [...] para que esta humanidad [de Cristo] sea verdaderamente real y el conjunto sea Hijo de Dios?”. La respuesta obvia sería afirmar que “el Verbo y la humanidad constituirían una realidad única en Cristo” (PTHC 249).

El problema, sin embargo, radica en explicar adecuadamente en qué consiste la *unidad* de esta realidad única en Cristo (*cf.* PTHC 250)<sup>22</sup>.

El *apolinarismo* pensó que el Verbo es precisamente “el que anima a la humanidad para que sea esta humanidad la que filialmente, como Hijo de Dios, nazca, sufra, padezca, etc. Si esto hubiera sido así, quiere decirse que el Verbo hacía las funciones del alma en el *soma* de Cristo”. El mismo Apolinar de Laodicea insistía, dice Zubiri, en que la humanidad de Cristo pone el cuerpo, y el Verbo sería el alma racional del cuerpo de Cristo. Si fuesen dos realidades perfectas, el hombre entero y la divinidad entera, habría dos hijos: “El Verbo y el hijo de María”. Por tanto, según Apolinar, “es imposible que dos realidades perfectas constituyan una sola realidad”. Y Cristo es el “hombre celestial” (PTHC 250)<sup>23</sup>.

Frente al *apolinarismo*, la respuesta de la Iglesia fue naturalmente negativa, pero por razones vitales y religiosas. Porque “si el Verbo no hubiese tenido alma racional, no hubiese sido redimido el hombre en su integridad” (PTHC 250).

Por tanto, no se trata de que “el Verbo sea el alma del cuerpo de Cristo”, sino de algo más radical. En rigor, se trata de que “la humanidad de Cristo es perfecta y la divinidad del Verbo es también perfecta”<sup>24</sup>. Desde esta respuesta, Zubiri

21. Véase también O. González de Cardedal, *Cristología*, pp. 208-211; W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, pp. 321-323.

22. Una explicación sobre este “modo de unión”, véase en G. O’Collins, *La encarnación*, pp. 103-113.

23. En resumen, Apolinar acepta que “Jesús es perfecto Dios”, pero en esa misma argumentación “la humanidad de Cristo no puede ser perfecta (en el sentido de plena humanidad)”. J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva*, p. 398.; *ibid.*, pp. 398-404.

24. En DH 146, y frente a los apolinaristas (pp. 372-378), se lee: “Nosotros, en cambio, que nos sabemos salvados perfectamente e íntegramente, profesamos según la fe

plantea la siguiente cuestión: “¿Cómo estas dos realidades completas pueden constituir una sola?” (PTHC 251).

### 2.3. La filiación divina

Zubiri constata que justo en este momento comienza a actuar de una manera realmente decisiva y excesivamente problemática la razón griega, con su idea de la “realidad”. Ambas realidades, “la divinidad y la humanidad, son completas y constituyen una sola filiación divina”. Por realidad se entiende aquí la *filiación*. Entonces, hay que responder todavía al siguiente problema: “¿En qué consiste esta filiación única?”. He aquí el problema (PTHC 251).

El *adopcionismo* respondió a esta cuestión pensando que la filiación divina “consiste en que el Verbo toma para sí al hombre. Y este tomar es precisamente algo que adviene a la humanidad entera en la realidad de Cristo y le confiere unos caracteres que no tendría si no hubiese sido más que un hombre, hijo de María y descendiente de David”<sup>25</sup>. Ahora bien, este carácter adventicio del Verbo es justo lo que el idioma griego expresa con el término *xáris* (por gracia) del hombre hijo de María. Lo cual consistiría en afirmar que “Cristo era Hijo de Dios ‘por adopción’”. Es justo el *adopcionismo*. En esta perspectiva, filiación significa “adopción”. Esta manera de pensar termina en el siglo III con Pablo de Samosata (PTHC 251).

Frente al adopcionismo, la respuesta de la Iglesia fue temática: “La divinidad no está inspirada por el Verbo, sino que Cristo es [...] el Verbo mismo”. Es decir, la realidad de Cristo es divina, pero no por gracia, sino “físicamente”. Según esta perspectiva de la filiación, “se trata de la unidad física y no adoptiva del Hijo de Dios”. Por tanto, “filiación no es adopción, sino unidad física” (PTHC 252).

### 2.4. La unidad física del Hijo de Dios

Pues bien, si la filiación divina es unidad física, como se ha dicho, entonces hay que dar un paso más en este cuarto estadio y preguntarse: “¿En qué consiste la realidad física y no meramente adoptiva de la filiación?”. La Iglesia respondió a esta cuestión en tres pasos sucesivos (PTHC 252).

#### 2.4.1. Jesucristo: perfecto Dios y perfecto hombre

Ante todo, Zubiri comienza presentando el punto de vista de Nestorio en los siguientes términos: “La filiación física significa que el Verbo es Hijo eterno de Dios, desciende a un hombre y mora en él como no mora en ningún otro.

---

de la Iglesia católica que Dios perfecto asumió una humanidad perfecta”. Véase, además, DH 146-149.

25. Sobre el *adopcionismo*, puede verse la obra de A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Además, O. González de Cardedal, *Cristología*, pp. 193-194.

Filiación física significaría morada física. La filiación real y física de Cristo sería una presencia real y física de la plenitud de la divinidad en la humanidad de Cristo” (PTHC 252-253)<sup>26</sup>.

En el pensamiento de Nestorio “cada elemento, Dios por un lado y el hombre por otro, es completo”. La naturaleza divina y la humana son dos naturalezas completas. En virtud de ello cada una de esas naturalezas tiene su propia persona: la de la humanidad y la de la divinidad. Ahora bien, añade Zubiri, “cada una de estas naturalezas, con su *prósopon* determinado, precisamente por tener esta morada y esta presencia tan íntima en la otra, puede usar el *prósopon* de la otra”. La naturaleza humana puede hacer uso del *prósopon* divino, y la naturaleza divina puede hacer uso del *prósopon* humano. En consecuencia, “una de las naturalezas hace, en cierto modo, la función de la otra” (PTHC 253).

No pareciendo suficiente esta postura, Nestorio propuso todavía un tercer *prósopon*: el *prósopon* de unión; en él hay una especie de *facies* común al *prósopon* divino y al *prósopon* humano. Es justo lo que permite esa “transferencia de funciones”: es la “comunicación de propiedades” (PTHC 254).

La Iglesia reaccionó fuertemente contra las ideas de Nestorio en el Concilio de Éfeso (431)<sup>27</sup>. Y aunque no poseemos ningún texto oficial de las decisiones de ese concilio, Zubiri dice que en la carta de san Cirilo a Juan de Antioquía se lee:

Confesamos que nuestro Señor Jesucristo, Hijo único de Dios, es Dios perfecto y hombre perfecto, compuesto de cuerpo y alma racional... que es consustancial al Padre según la divinidad y que es consustancial a nosotros según la humanidad. Porque hubo unión de dos naturalezas y, por consiguiente, confesamos un solo Cristo, un solo Hijo y un solo Señor. (DH 272.) (PTHC 255.)

Con ello, se dio una primera respuesta al problema de la unidad física de la filiación: Cristo es perfecto Dios y perfecto hombre. Pero esta fórmula no bastó. Era necesario explicitar estas ideas y dar el siguiente paso.

#### 2.4.2. Calcedonia y las dos naturalezas en Cristo<sup>28</sup>

Partiendo de lo expuesto, en este segundo paso se impone legítimamente la necesidad de puntualizar la siguiente cuestión: ¿qué significa que dos naturalezas, la divina y la humana, constituyan físicamente una sola realidad en Jesucristo? (cfr. PTHC 255)<sup>29</sup>.

26. Véase, además, J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva*, pp. 405-410.

27. Cfr. DH 250-268.

28. Sobre el tema véase J. Collantes, *La fe de la Iglesia católica*, pp. 214-216; W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, pp. 379-383; y J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, pp. 527-564.

29. “Aceptada la verdadera divinidad y humanidad de Cristo, el problema obvio fue el de la relación entre ambas: si y cómo formaban una unidad”; J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, p. 534.

El *monofisismo* responde a este problema afirmando que “las dos naturalezas producen una única y misteriosa naturaleza en Cristo” (PTHC 255). Según esto, Cristo “no *tiene* una naturaleza sino que *es* una naturaleza” (PTHC 255-256).

Frente al *monofisismo* la Iglesia reaccionó enérgicamente en el Concilio de Calcedonia (451), definiendo las dos naturalezas en Cristo<sup>30</sup>. Zubiri presenta esa definición de Calcedonia en el siguiente texto.

Hay que reconocer un solo y mismo Cristo, Hijo unigénito del Señor, que existe en dos naturalezas, que están inconfusa, inmutable, indivisa e inseparablemente unidas, sin que jamás desaparezca la diferencia de naturalezas por la unión, sino que, salvada la propiedad de cada una de las naturalezas, no componen sin embargo más que una sola persona y subsistencia concurrente, no dividida la persona ésta en dos personas, sino indivisa constituyendo un solo Hijo unigénito de Dios, el Verbo que llamamos nuestro Señor Jesucristo (DH 302) (PTHC 256).

En esta fórmula de Calcedonia se afirma explícitamente que “no hay más que una sola persona, que es el Verbo, y dos naturalezas, que son la divina y la humana” (PTHC 256)<sup>31</sup>.

Traducir a un lenguaje más común lo que afirma Calcedonia significa sencillamente, según Zubiri, decir que si pregunto *quién* es Jesucristo, no hay más que una respuesta: el Verbo. Y si en cambio pregunto *qué* es Jesucristo, hay que contestar que “es Dios y es hombre”. Por tanto, “la diferencia entre el ‘qué’ y el ‘quién’ es lo único que entra en la definición del concilio de Calcedonia”. Lo que es una *naturaleza* y una *persona* no entran “en la definición dogmática de Calcedonia” (PTHC 257).

En definitiva, el Concilio de Calcedonia ha definido la unidad de la naturaleza divina y la naturaleza humana en la persona del Verbo encarnado.

### 2.4.3. Dos voluntades en Cristo<sup>32</sup>

En el tercer estadio de esta precisión eclesial, se hizo inevitable abordar la pregunta de en qué consiste esa misteriosa unidad personal de Jesucristo (*cf.* PTHC 257-258). Es decir, “¿en qué consiste la razón formal de ser persona?” (PTHC 258).

El *monoteletismo* afirmó que “el ser persona consiste en tener voluntad, libertad, ser dueño de sus actos”. Aplicado a Cristo, esta corriente señala que si él “no es más que una sola persona, es que no tiene más que una voluntad y una libertad”. Frente a esta concepción de la persona, el tercer Concilio de Constantinopla (680-681) reaccionó enérgicamente afirmando que “en Cristo hay

30. Sobre el Concilio de Calcedonia, puede verse DH 300-305.

31. En otras palabras, la profesión de fe de Calcedonia dice que “Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre en una persona”; W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, p. 367. Un análisis de la fórmula de Calcedonia puede verse en J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, pp. 538-544.

32. *Cfr.* DH 550-559; también G. O’Collins, *La encarnación*, pp. 93-102.

dos voluntades” (DH 549)<sup>33</sup>. En efecto, la Iglesia definió “contra los monoteletistas la existencia de dos voluntades en Cristo” (PTHC 258)<sup>34</sup>.

Ahora bien, en opinión personal de Zubiri, el sentido último de la definición del Concilio de Constantinopla hay que explicarlo desde la perspectiva de la libertad. Pero “la libertad constituye a la persona siempre y cuando la libertad sea mía”. Desde esta perspectiva, “el momento del ‘mi’ es anterior al momento de la libertad”. Es lo que sucede en el caso concreto de la persona de Cristo. Efectivamente, “la libertad de Cristo es una libertad humana, perfectamente distinta de la libertad divina” (PTHC 258). El “mi” es precisamente “aquello donde está la persona divina de Cristo” (PTHC 259).

En definitiva, es en el texto revelado neotestamentario, y en la precisión por parte de la Iglesia realizada en los cuatro primeros concilios ecuménicos, donde Zubiri muestra el punto de partida religioso para su concepción de la encarnación del Verbo de Dios. En ambos aspectos se pone de relieve cómo la Iglesia, en diversos momentos de la historia, ha ido precisando y clarificando la fe en Jesucristo, Hijo de Dios (*cf.* PTHC 259-260).

Deslindados esos puntos, nuestro autor procede a continuación a plasmar su propia forma de interpretar la encarnación del Verbo.

### 3. Conceptuación zubiriana de la encarnación del Verbo de Dios

Hemos visto en las dos secciones anteriores esa marcha ascendente y progresiva plasmada en los datos neotestamentarios y en las formulaciones dogmáticas de la Iglesia sobre la encarnación del Verbo de Dios. En realidad ha sido “una marcha progresiva que ha constituido en toda su riqueza insondable el dogma cristológico” (PTHC 261).

Ahora bien, es innegable para Zubiri el abismo que separa el lenguaje y los “contenidos de las definiciones dogmáticas de la Iglesia de lo que han sido los conceptos y los vocablos empleados en el Nuevo Testamento”. Esto ha llevado a pensar que se trata de una perspectiva neotestamentaria y bíblica a la que se llama “funcional”, por un lado (PTHC 261). Y otra perspectiva que sería más especulativa asumida por la Iglesia después del “adopcionismo y en la raíz del nestorianismo”. Todo esto es en cierto modo verdad (PTHC 262).

Sin embargo, Zubiri precisa que lo anterior no es del todo radical, por dos razones. La primera porque el hecho de expresar clara y verdaderamente que “el sistema metafísico del que se ha servido la Iglesia en su expresión de los dogmas es un sistema metafísico griego y que como tal no está canonizado en ninguna parte,

33. Véase también DH 553-559. Sobre “las dos voluntades” en Cristo, véase además la explicación de G. O’ Collins, *La encarnación*, pp. 99-102.

34. Véase DH 556, donde se explicita este punto.

justamente deja abiertas las vías humanas a una respuesta metafísica distinta de la que nos legó el mundo griego acerca de lo que sea la realidad". Y la segunda razón, porque los partidarios de la dimensión funcional no han clarificado en qué consiste eso de la "funcionalidad". En opinión del autor, "haría falta haberlo dicho cuando se quieren enfrentar dos teologías": la especulativa y la crítica (PTHC 262).

Pues bien, el abismo que separa ambas teologías "pende esencialmente de esta última cuestión: ¿qué se entiende por esa funcionalidad?". A este problema es al que precisamente se enfrenta Zubiri a continuación, desglosándolo en las siguientes tres cuestiones: ¿qué es la *persona* de Cristo?, ¿qué es la *vida* personal de Cristo?, y ¿cuál ha sido la *obra* de Cristo? Es decir, las cuestiones sobre la persona, la vida y la obra de Cristo (PTHC 262).

### 3.1. La persona de Cristo

Al hablar aquí sobre la persona de Cristo<sup>35</sup>, el autor tiene clara conciencia de que no se parte de un Jesucristo considerado abstractamente, sino de la encarnación real del Hijo de Dios que vivió en un tiempo y en un espacio muy determinados. Es decir, se trata del hijo de un carpintero, que camina por Palestina en una época concreta. De esa persona concreta e histórica que anda por las calles de Belén o de Jerusalén, de ella es que precisamente se analizan las tres siguientes cuestiones: ¿Quién es la persona de Cristo?, ¿cómo se sabe Jesucristo Hijo de Dios?, y ¿cuál es la posición de Cristo en la creación? (cfr. PTHC 263).

#### 3.1.1. ¿Quién es la persona de Cristo?<sup>36</sup>

Esta pregunta se responde aquí en dos momentos. Ante todo, partiendo de la exposición del ser [de lo] sustantivo de Cristo, un ser que naturalmente lo ha ido haciendo a la lago de su vida. Además, explicando quién es Cristo en cuanto realidad

35. Cfr. O. González de Cardedal, *Cristología*, pp. 442-481, concretamente pp. 450-454.

36. Aunque esta cuestión, y el desarrollo mismo del tema, Zubiri la plantee más bien en el ámbito de la fundamentación filosófica, a mi juicio no está de más hacerse aquí la pregunta estrictamente teológica, partiendo de la fe cristiana. En efecto, si la fe plena consiste en la *entrega y adhesión libre y opcional a la persona de Jesucristo en cuanto realidad verdadera*, cabe preguntarse: ¿quién es esa persona, en cuanto Verbo de Dios encarnado por iniciativa del Padre en el Espíritu Santo, en quien la realidad humana depone su fe? En otras palabras, ¿cuál es la *identidad* del Hijo de Dios que ha puesto su tienda entre los seres humanos?

Con otros términos, el propio K. Rahner también se preguntaba: "¿Qué pensamos los cristianos cuando afirmamos en la confesión de fe que el Verbo de Dios se ha hecho hombre?"; K. Rahner, "Para una teología de la encarnación", en *Escritos teológicos*, IV, p. 131. Se trata, pues, de una pregunta fundamental para todo cristiano maduro que en realidad quiera dar razón de su fe.

En opinión de Alfaro, "el Verbo encarnado es indivisiblemente fundamento y objeto de la fe; el creyente cree el mismo fundamento de su fe, que es Cristo"; J. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 71.

sustantiva que hace ese su ser [de lo] sustantivo. Como veremos a continuación, se trata de dos cuestiones intrínsecamente conexas entre sí (*cf.* PTHC 264)<sup>37</sup>.

#### a. El ser de lo sustantivo de Cristo<sup>38</sup>

Hemos estructurado la exposición de este primer momento en los siguientes cinco pasos.

En primer lugar, la configuración y la figura del Yo. Ante todo, Zubiri llama al ser [de lo] sustantivo sencillamente *Yo*. Desde esta perspectiva, Jesucristo, como todo ser humano, va viviendo y en ese dinamismo hace su *Yo*. Naturalmente, su *Yo* Jesucristo lo va haciendo en un gran número de actos que va ejecutando en el transcurso de su vida. En esa vida Cristo siempre es el mismo, pero nunca lo mismo<sup>39</sup>. En realidad se trata de un ser humano “de carne y hueso” (PTHC 264).

Cristo, pues, va construyendo la figura de su vida. Ahora bien, ese *Yo* de Cristo, como el de cualquier ser humano que se configura, no es primaria y radicalmente un sujeto<sup>40</sup>. Cristo ejecuta concretamente sus actos: un día tiene sueño, otro tiene hambre, también se compadece, llora, etc. Por tanto, lo primario de los actos que el hombre ejecuta consiste en ser “el momento configurador del *Yo*” (PTHC 265).

Jesucristo también va configurando su ser, su *Yo*, a lo largo de su vida. Pero esta configuración no consiste primariamente en ser sujeto de atribución, ni de inhesión, sino ante todo y radicalmente en la “configuración del ser [de lo] sustantivo en que el hombre consiste”. *Yo* soy mi ser [de lo] sustantivo, y ese ser es lo que soy *Yo*. La configuración del *Yo* de Cristo, pues, es fundamental (PTHC 265).

Sin embargo, hay algo más hondo y primario: es efectivamente la “figura misma”. Y como figura, la del *Yo* de Cristo es figura divina y también figura humana. Esto significa fundamentalmente que “los rasgos divinos que componen

37. Como puede notarse, en este tema Zubiri todavía utiliza la expresión *ser sustantivo*, pero como sabemos, él precisó esta expresión en la madurez de su pensamiento por la de *ser de lo sustantivo* (*cf.* IRE 222, HD 54). A partir de este momento, añadiremos entre corchetes la expresión que falta, *de lo*, para que aparezca la expresión madura. Véase también la siguiente nota.

38. Este título es nuestro. Pero no cabe duda de que responde fielmente al pensamiento más maduro de Zubiri sobre “el ser de lo sustantivo”. En efecto, “no hay ser sustantivo de algo”, la razón de ello radica en que “el ser no tiene de por sí sustantividad ninguna”. En rigor, tan solo hay *ser de lo sustantivo* (HD 54).

39. Sobre la *personalidad* y la *personalidad*, véase nuestra tesis H. C. Gudiel García, *La fe según Xavier Zubiri*, pp. 69-70.

40. *Cfr.* HD 56, 59; IRE 163-165; también H. C. Gudiel García, *La fe según Xavier Zubiri*, p. 46.

la figura del Yo de Cristo están intrínsecamente unidos y formando unidad con los otros rasgos humanos". Por tanto, la figura entera es, a la vez, "una figura humana y una figura divina" (PTHC 266). Configuración del Yo y la figura del Yo de Cristo: he aquí el primer punto.

En segundo lugar, el Yo tiene tres caracteres<sup>41</sup>. Con esos modestos caracteres el ser humano inicia "construyendo" su Yo (PTHC 266).

Ante todo, el Yo tiene un *me*. Cuando, por ejemplo, realizo el siguiente acto: yo *me* como una manzana. A ese *me* aquí se le llama la "forma medial". Ello se refiere fundamentalmente a que la forma en que estoy "viviendo ese acto es justamente la medianidad" (PTHC 266).

Además, y fundado en el *me*, el Yo "va adquiriendo un carácter más expreso y más explícito": es lo que aquí se llama el *mi* (PTHC 266). En virtud de ese *mi*, el hombre puede expresar: es *mi* hambre, es *mi* estómago, etc. En este segundo caso, el ser humano realiza "una serie de actos que pasan de la forma medial en que ha vivido a la forma de *mi* en sentido de apropiación o propiedad" (PTHC 267).

Finalmente, "sobre este *mi* se funda la explicitación más solemne y radical, que es justamente el Yo" (PTHC 267).

Lo anterior no significa en modo alguno que ese Yo sea en su plenitud algo inmediatamente dado. El Yo se va configurando en el transcurso de la vida, "va siendo más Yo a lo largo de esa vida o, por lo menos, va siendo, en forma de ser, un Yo mucho más complejo". Es una *autoposeción*. Realmente "esto es lo que constituye la personalidad del hombre, que es la configuración de su Yo" (PTHC 267)<sup>42</sup>.

*Me, mi, Yo*: he aquí los tres modestos caracteres que explican la construcción vital y real del Yo.

En tercer lugar, nada de lo dicho hasta el momento en el punto anterior queda al margen del Yo de Cristo. También la persona de Cristo en el transcurso de su vida "va configurando su ser [de lo] sustantivo del *me* al *mi*, del *mi* al Yo". Y, además, ese mismo Yo de Cristo se va desarrollando. De este modo se pone de relieve la unidad que hay en los dos momentos del ser [de lo] sustantivo de Cristo. Es decir, lo divino y lo humano en Cristo "constituyen una sola y misma figura en la que sus diversos momentos están esencial e intrínsecamente implicados" (PTHC 267).

Esa unidad de la figura divina y humana es la que se pone se manifiesto en los Evangelios, cuando dicen que "Cristo obra milagros, cuando discute con los fariseos o cuando se dirige a sus discípulos más próximos, que la gente sentía

41. Una explicación más madura de estos tres modos de "actualización mundanal de mi realidad sustantiva", en HD 56-59.

42. Cfr. HD 49-51; SH 129-221.

que hablaba con una autoridad como no la tenía nadie” (*cf.* Mt 7, 29; Mc 1, 22.27; Lc 4, 32.36). En este carácter de autoridad y de poder precisamente se pone de relieve la unidad “de lo que es el ser [de lo] sustantivo de Cristo, a una divino y humano” (PTHC 268).

En cuarto lugar, es necesario preguntarse todavía ¿en qué consiste el Yo de Cristo en cuanto verdad?

Ante todo, el Yo se va haciendo en virtud de los actos que ejecuta en el transcurso de la vida, y en diversas circunstancias. Y estos actos ejecutados, *aquí* y *ahora*, consisten en la conformación de mi Yo. Ahora bien, lo que aquí se llama “Yo es la verdad real de lo que soy yo mismo como realidad sustantiva en el momento en que yo voy ejecutando mi Yo [de lo] sustantivo”. Este Yo es primaria y fundamentalmente una “configuración intrínseca”. Y como tal “es la verdad real en que consiste mi realidad sustantiva con que voy construyendo mi Yo [de lo] sustantivo” (PTHC 269).

Pues bien, Zubiri indica que esto mismo le acontece a Cristo. El Yo de Cristo es precisamente su verdad real, “que lo realiza como Hijo de Dios. Y es una verdad real en un doble sentido”. Ante todo, “porque ese Yo (ahí está el carácter de su momento divino) revela lo que el Padre le dice”. Pero además porque ese Yo de Cristo lo revela *siéndolo*. En otras palabras, y en opinión de Zubiri, lo radical que cuenta el Evangelio es que el Yo de Cristo consiste en “ser la verdad real del Padre”<sup>43</sup>. En definitiva, “el Yo de Cristo consiste en ser la verdad real de aquello que él es como hijo de María y de aquello que él es como Hijo de Dios”. En pocas palabras, “el Yo de Cristo es la verdad real de su realidad sustantiva” (PTHC 269)<sup>44</sup>.

Por tanto, esto que se llama “ser [de lo] sustantivo es el acto segundo de aquello en que consiste mi realidad sustantiva”. Es precisamente “la figura de mi ser [de lo] sustantivo que doy a mi realidad”. Ciertamente, realidad y ser son distintos, pero esto no quiere decir que estén separados<sup>45</sup>. El ser es justo “el acto segundo de aquello en que consiste, en acto primero, la realidad sustantiva que lo ejecuta y lo produce” (PTHC 269).

En consecuencia, afirmar que el Yo de Cristo es la verdad real es lo mismo que afirmar que es en “acto segundo”. Con ello se pone de manifiesto, según Zubiri, la unidad intrínseca de la cristología. Este paso del Yo como acto

43. Recordemos lo que Jesús dice, según el Evangelio de san Juan 14, 6: “Yo soy... la Verdad... Nadie va al Padre sino por mí”, *NBJ*.

44. Con un acento teológico y joánico, véase el enfoque de Von Balthasar sobre Cristo como Verdad, en H. U. von Balthasar, *Teológica*, II: *Verdad de Dios*, pp. 17-27.

45. Sobre la diferencia y unidad de realidad y ser en el pensamiento maduro de Zubiri, véase IRE 218-224. También, nuestro trabajo H. C. Gudiel García, *La fe según Xavier Zubiri*, pp. 53-55.

segundo al acto primero es algo real. Es justo “el gran acontecimiento de la vida entera de Cristo en los Evangelios” (PTHC 270).

En este contexto, los milagros de Cristo eran ante todo, según testimonia el Evangelio de san Juan, *signos* (cfr. Jn 2, 11.23). En efecto, “son signos que abonan lo que Cristo pedía a los discípulos: una adhesión personal a su persona”. Tal adhesión es precisamente el “ámbito subjetivo en que se realiza el tránsito del acto segundo al acto primero, el paso de lo que es la vida de un hombre a lo que es su radical, su profunda intimidad” (PTHC 270).

Finalmente, en quinto lugar, Jesús pide a sus discípulos “que no cuenten a nadie lo que han visto en las transfiguraciones, en determinadas curaciones, etc.”<sup>46</sup>. Es el *secreto mesiánico*. Ese silencio que Jesús impone a sus discípulos “está inscrito en la realidad misma de Cristo” (PTHC 270). Es justamente “el paso del acto segundo de su Yo a lo que es la realidad oculta y trascendente de su propia realidad sustantiva” (PTHC 270-271). Ahí es “donde Cristo alojó a los que creyeron en él, justamente por ser verdad real” (PTHC 271).

De ahí que la interpretación de la cristología desde la perspectiva de los Evangelios sea radicalmente, en opinión de Zubiri, “la teología del ser [de lo] sustantivo de Cristo”. En otras palabras, se trata principalmente de que Cristo sea la verdad del Padre, siéndolo como verdad real. Se trata, pues, de la naturaleza “misma de Cristo, pero ciertamente en su Yo” (PTHC 271).

He ahí, en definitiva, el análisis del Yo de Cristo en cuanto acto segundo de su realidad sustantiva. La unidad está dada en que “este ser [de lo] sustantivo es el acto segundo” y que, por consiguiente, en su carácter de segundo implica inexorablemente en forma problemática la cuestión del significado de la realidad sustantiva de Cristo en cuanto acto primero (PTHC 271). Es el problema que veremos a continuación.

## b. La realidad sustantiva de Cristo

El esclarecimiento de la realidad sustantiva de Cristo lo realiza el autor en el ámbito de la Trinidad<sup>47</sup>. Ahí nota que el hombre como esencia abierta consiste “extáticamente en ser una plasmación *ad extra* de la vida trinitaria”. El propósito de Dios al crear a un ser humano es crear ciertamente la “finitud de la vida trinitaria fuera de sí”. Pues bien, “Cristo en su realidad primera es Hijo de Dios. Es el hecho de la encarnación”. Ahora bien, “¿quién se ha encarnado en Cristo?”.

46. Respecto a ello, véase san Marcos 1, 34; 9, 9, *NBJ*; además, cfr. PTHC 312; J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, pp. 166-170.

47. Sobre este tema, véase PTHC 204-208; también nuestro trabajo “La revelación del misterio de la Trinidad en Xavier Zubiri”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 81 (2010), pp. 343-373. Una exposición teológica del mismo, en las obras de L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*; y *La Trinidad, misterio de comunión*.

Este es justo el problema que hay que enfrentar. Lo que se ha encarnado es precisamente “la persona física del Verbo” (PTHC 272).

Esto supuesto, ordenemos la exposición de la realidad sustantiva de Cristo en los dos siguientes puntos.

En primer lugar, la plasmación *ad extra* de la vida trinitaria<sup>48</sup> puede tener cuatro grados diversos de presencia<sup>49</sup>.

Desde el primer grado, la Trinidad en su unidad está presente en la creación fontamentalmente. Es la presencia fontanal de Dios en la creación. Y, naturalmente, “en este caso la persona física del Verbo eterno está fontamentalmente subyacente a la realidad de Cristo”. Pero está presente como lo está a la realidad de todos los seres humanos (PTHC 273).

En el segundo grado de presencia hay una plasmación positiva. Esto significa que la presencia trinitaria y, en consecuencia, la presencia del Hijo, es precisamente la “presencia por una gracia, tanto más íntima y más radical cuanto más profunda y más real sea la justicia y la santidad del hombre que en esa forma vive” (PTHC 273)<sup>50</sup>.

El tercer grado es más hondo y profundo. Se trata de una presencia por “intimidad última”. Ante todo, es una presencia en la que “la intimidad es tan grande que el hombre a quien la persona física del Verbo es presente en esa forma es la manifestación misma de esa persona física del Verbo”. Aquí la persona humana concreta llamada Cristo es por intimidad lo que ningún otro ser humano puede ser: “La manifestación misma del Hijo de Dios de la segunda persona física de la Trinidad”. Pero, además, no hay que olvidar que Cristo es una manifestación viva, vivida. Son dos aspectos inseparables en Cristo (PTHC 274).

Finalmente, hay un grado mucho más radical. Hay una verdadera realidad filial. Desde la perspectiva de Dios, esta realidad filial consiste fundamentalmente “en que la persona física del Verbo es inmanente a este hombre en una forma intrínseca, radical y última”. Es decir, es inmanente a la realidad humana. Pero, recíprocamente, y desde el punto de visto del hombre, hijo de María, lo que se llama el hombre “está transido y transfundido por la realidad divina que le es inmanente” (PTHC 274).

Lo anterior quiere decir que “esta presencia y esta unidad puede llegar a ser tan extrema (justo aquí es donde está el misterio) que el hombre ya no se perte-

---

48. Sobre en qué consiste la vida trinitaria, puede verse PTHC 209-210.

49. *Cfr.* PTHC 287-289; HD 319-320. Una síntesis de esos cuatro grados de presencia que Zubiri expone puede verse en O. González de Cardedal, *Cristología*, pp. 452-454.

50. Obviamente, no se puede negar que en el caso concreto de la persona de Cristo esta presencia “tuvo una realidad ejemplar y excepcional”. Sin embargo, “por nada de eso [Cristo] hubiera sido Hijo de Dios; fue el error de todos los adopcionistas” (PTHC 273).

nece a sí mismo”. No se pertenece porque su suidad le viene justo del Verbo. Ha sido recibido, es decir, “su intimidad ha llegado a recibir a este hombre singular en la intrínseca estructura del proceso generacional en que consiste la procesión eterna del Verbo”. En este caso, el ser humano no se pertenece a sí mismo, pero en el sentido preciso de que “carece por sí mismo de suidad”. Esta le viene dada en su totalidad “de la suidad en que consiste la procesión generante y eterna del Verbo” (PTHC 275).

Naturalmente, estamos frente a un acontecimiento único, singular y trascendente que acontece en la persona de Cristo. Justo en ello se “encierra el secreto último de la persona de Cristo, y que es precisamente el formar parte de la procesión generante trinitaria. Es Hijo de Dios en un sentido trascendente”. En eso consiste precisamente el secreto mesiánico (PTHC 275).

La persona concreta e histórica de Cristo, pues, solo tiene aquella suidad que le adjudica la generación eterna del Verbo. Este ser humano no se pertenece. Y por esa razón la presencia de Dios en Cristo no es una simple unión, sino una estricta y rigurosa *unidad*. “Es la unidad intrínseca y radical, teologal y única en la creación, entre la procesión *ad intra* que es la generación eterna del Verbo y el hombre que de una manera misteriosa está incurso no solamente en lo que Dios es, sino en el mismo modo de ser de Dios, a saber: en su propia generación eterna”. Por esta razón, la divinidad de Cristo no deroga su humanidad, sino que, al contrario, la sublima (PTHC 276).

En segundo lugar, hay que considerar además en la realidad sustantiva de Cristo los siguientes tres problemas.

En el primero hay que explicar en qué consiste la *suidad*, desde una doble perspectiva<sup>51</sup>.

Desde el punto de vista de la realidad de Dios uno y trino, él es inteligente y volente porque es realidad “suya”, y no al revés. La inteligencia y la voluntad es el modo radical que tiene Dios de realizar su suidad<sup>52</sup>. Partiendo de esto es necesario afirmar que “la suidad del Verbo no se plasma exclusivamente en la inteligencia y la voluntad infinitas”. También se plasma, misteriosamente, en “una inteligencia y una voluntad finitas”. Es lo que sucede en el caso concreto de Cristo (PTHC 277).

Ese es precisamente el sentido que tiene la *kénosis* de la que habla san Pablo (*cfr.* Flp 2, 7)<sup>53</sup>. En esta perspectiva “se trata de una especie de suspensión, por lo

51. Para ampliar la idea de la *suidad*, véase HD 48-50; IRE 121.

52. El hombre, en cambio, es persona “por ser inteligente y volente” (PTHC 277).

53. Según Filipenses 2, 7, Cristo “se *despojó* de sí mismo tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre”; la cursiva es nuestra, *NBJ*.

menos *ad extra*, de las cualidades divinas que podría tener Cristo por ser Hijo de Dios, a beneficio de tomar no solamente [...] la forma humana, sino también [...] el carácter concreto y humano” de Jesús de Nazaret. Desde el punto de vista de su *kénosis*, pues, puede afirmarse que “la suidad del Verbo se realiza no solamente en la inteligencia y en la voluntad infinitas y consustanciales con la realidad del Padre”, sino también en esta forma, organismo, alma, inteligencia y “voluntad finitas que son propias del hijo de María, descendiente de David” (PTHC 277).

Desde el punto de vista de este hombre Jesús, en cambio, hay que afirmar que su realidad humana en cuanto “hijo de María (el tener estómago, cerebro, psiquismo, pasiones, sentimiento, voluntad, inteligencia) no procede directamente del Verbo”. Pero al mismo tiempo cabe aclarar que “el que todas estas cosas sean suyas (su suidad) sí que le viene del Verbo”. Desde la interpretación de la realidad como “lo que es ser suyo, toda la realidad del hombre Cristo en tanto que suya es precisamente la misma que el Verbo” (PTHC 278).

Desde punto de vista de la realidad de Dios, vimos al Verbo adjudicando su suidad a un ser humano determinado y concreto. En este segundo punto de vista, en cambio, aparece este ser humano concreto “no perteneciéndose a sí mismo, sino teniendo toda su realidad, en cuanto suya, en el Verbo, a quien está intrínseca y esencialmente unido”. Por tanto, en la identidad de ambas afirmaciones es aquello en que consiste propiamente la persona de Cristo. Para Zubiri se trata de que “el Verbo se realice en un individuo finito y de que, a su vez, desde el otro punto de vista, este individuo finito tenga toda su realidad (en el sentido de suya) justamente en el Verbo”. Justo por esto puede afirmarse “no solamente que el hombre es hombre divinamente, sino además que el Verbo es Dios, pero humanamente. Y en esa unidad intrínseca es donde está toda la realidad de la persona de Cristo” (PTHC 278).

En ese contexto puede surgir la pregunta de por qué la encarnación ha acontecido justo a la segunda persona de la Trinidad (*cf.* PTHC 278). Zubiri piensa que probablemente la razón más honda de ello radique en que el Yo que Cristo va a realizar en el transcurso de su vida tiene por función ser la “verdad real del Padre”. Es lo que nos introduce en la siguiente cuestión (PTHC 279).

En el segundo problema surge la pregunta por la relación de la realidad sustantiva de Cristo como Hijo de Dios con su Yo. Ante todo, merece la pena advertir que en esta relación no se trata de dos verdades reales, sino de una única verdad real con dos momentos<sup>54</sup>. Hay, por un lado, la verdad real de la propia realidad sustantiva de Cristo, es decir, “de su unidad como Hijo en la persona

---

Sobre la *kénosis*, véase P. Coda, “Encarnación”, en *Diccionario teológico. El Dios de los cristianos*, pp. 389-390. Además, O. González de Cardedal, *Cristología*, pp. 396-400, 432-433.

54. Sobre la cuestión de la “verdad real”, puede verse IRE 229-242.

física del Verbo”. Pero, por otro lado, hay también el momento de la verdad del Yo de Cristo. La primera es una verdad real que concierne a la realidad sustantiva de Cristo, es decir, en acto primero, mientras que la verdad del Yo es una verdad en acto segundo (PTHC 279).

Lo anterior quiere decir que la verdad real, en acto primero, está precisamente llamada a “plasmarse y a expandirse en la realidad de la verdad como acto segundo” (PTHC 279). Y recíprocamente, la verdad real en que el Yo de Cristo consiste no es sino el “despliegue en cierto modo integral de aquello en que inicial, radical y fundamentalmente consiste su verdad real como encarnación del Verbo” (PTHC 280).

Este paso o *despliegue* es justo lo que se pone de manifiesto en toda la vida de Cristo: precisamente el paso de su verdad real como realidad sustantiva a la verdad real de su Yo. Entonces es cuando puede entenderse Romanos 1, 3-4, donde san Pablo afirma que predica el Evangelio “de su Hijo, nacido de la familia de David según la carne y [...] (constituido) Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos” (PTHC 280)<sup>55</sup>.

En la expresión *nacido* es justo donde para Zubiri está la realidad sustantiva humana y divina de Cristo: “Nacido de Dios y nacido de María”. Pero además, el Hijo de Dios ha sido *constituido* precisamente en acto segundo. Aquí se trata radicalmente del “paso de la verdad real en acto primero a la verdad real en acto segundo”. Justo ahí es donde está el *constituido*. Es decir, “la plenitud con que la verdad real en acto primero ha sido desplegada y constituida en el acto segundo es aquello en que consiste la plenitud de la filiación”. Ahora bien, san Pablo añade que ha sido constituido con *poder* (PTHC 280).

El término *poder* es lo que expresa la “plenitud de la verdad real en acto segundo respecto de la verdad en acto primero”. En efecto, Cristo como Hijo de Dios tenía poder, pero ese poder en Cristo, Hijo de Dios, “no estaba explicitado y desplegado en toda su riqueza. Lo estaría justamente cuando estuviese construido su Yo”. Todavía añade san Pablo en Romanos que Cristo ha sido constituido con poder “según el Espíritu de santidad”, es decir, según el Espíritu Santo. Es lo que nos introduce en la siguiente cuestión (PTHC 281).

En el tercero y último problema por esclarecer aparece la pregunta por el quehacer de las otras personas de la Trinidad en la realidad de Cristo (*cfr.* PTHC 281).

Ante todo, Zubiri nota que, por lo que tenía de dotes físicas, al encarnarse Dios en Cristo “lo que está en Cristo es la propia naturaleza divina en que está plasmado el Padre y en que está plasmado el Espíritu Santo”. Lo distinto es la suidad. “Es la suidad exclusiva del Verbo, pero la realidad misma del Padre”. En

---

55. *Cfr.* PTHC 238-239.

resumen, lo esencial aquí radica en que “la realidad divina de Cristo está poseída por Cristo filialmente” (PTHC 281).

Y, recíprocamente, es necesario añadir que esa realidad no solo “está recibida y vivida por Cristo filialmente sino que además (ahí está precisamente el Yo) va a revertir por intimidad en la propia realidad sustantiva”. Esto significa que la intimidad de Cristo está inscrita en esa intimidad “en que consiste la realidad del Espíritu Santo” (PTHC 282).

Por tanto, el Espíritu Santo en Cristo es precisamente el Espíritu de su *intimidad*. Por tal razón, el Espíritu Santo “es el último resorte del secreto mesiánico”. Y, además, el Espíritu Santo fue lo que “constituyó la fuente de la tradición bíblica por la que Cristo se incorporó y transmitió a sus discípulos por medio de una adhesión personal”. Efectivamente, el envío del Espíritu Santo es “la efusión de la intimidad misma de Cristo” (PTHC 282).

Por esa razón, es indudable que esa segunda persona que se encarnó, por lo que afecta a su naturaleza y al Espíritu de su intimidad, es una realidad totalmente “trinitaria”<sup>56</sup>. Trinitaria justo porque es *filial*. Y por eso, la vida de Cristo pudo ser, ante todo, una manifestación *in actu exercitu* de la propia Trinidad. La realidad de Cristo es esencialmente trinitaria. “Es el Padre por el Hijo en el Espíritu el que efectiva y realmente confiere su suidad a la naturaleza finita en que se plasma”. Y, por otra parte, “es la persona del Hijo en quien trinitariamente se encuentra realizada la naturaleza finita en que el hombre consiste” (PTHC 282).

De esta manera, pues, se ha presentado la realidad sustantiva de Cristo inscrita en el ámbito de la Trinidad.

En definitiva, ante el problema que se planteaba antes: *quién* es la persona de Jesucristo, hay que responder que Cristo es el Hijo de Dios. Lo es “como encarnación de la persona física del Verbo, la cual le confiere una suidad que es idéntica a la suidad que tiene el individuo humano por su inmersión teológica en la realidad de Dios”. Y es en ella que “se realiza la verdad real en que el Yo [de Cristo] consiste, en una intimidad inscrita en el Espíritu Santo” (PTHC 283).

Unido a esta respuesta hay que preguntarse a continuación cómo fue que Jesucristo supo que era Hijo de Dios (*cf.* PTHC 283).

56. En otros términos, pero subrayando la misma realidad trinitaria de la encarnación, Von Balthasar indica que “la obra planeada trinitariamente, en la cual la encarnación de la Palabra constituye el centro histórico, y el don del Espíritu su plenitud escatológica, solo puede ser en sí misma un plan de dimensiones trinitarias”; en H. U. von Balthasar, *Teológica*, II: *Verdad de Dios*, p. 286.

### 3.1.2. ¿Cómo se sabe la persona de Jesucristo Hijo de Dios?<sup>57</sup>

Para enfrentar esta segunda cuestión sobre la persona de Jesucristo, aquí se considera, ante todo, que el ser humano se sabe persona, es decir, “dotado de una suidad, en el ejercicio físico de su *me*, de su *mi* y de su *Yo*”<sup>58</sup>. Esto se refiere a un saber vivido. “Es la vida misma en que consiste la ejecución de la verdad real del acto segundo”. Desde este punto debe interpretarse “el origen y el fundamento de que el hijo de María, dotado de una suidad divina, se sepa perfectamente el Hijo de Dios”. Jesucristo se sabe Hijo de Dios simplemente “porque lo es; porque en su realidad interna e intrínseca está ejecutando y, por consiguiente, viviendo en forma intrínseca ese carácter de *me*, de *mi* y de *Yo*” (PTHC 284).

En este contexto, cabe aclarar que “el *Yo* no está montado sobre sí mismo, sino sobre un *mi* y, a su vez, el *mi* sobre un *me*. Y el *me* está justamente vivido en el acto mismo de ejecutar su propia realidad”. Efectivamente, el acto segundo está constituido vitalmente. Y esta constitución vital es justo la “forma modesta y radical en que consiste el saberse justa y propiamente suyo” (PTHC 285).

El propio *Yo* de Cristo, como acto segundo, ha ido enriqueciéndose con nuevos rasgos en el transcurso de su vida. Por eso, la vida de Cristo no es una ficción. Su biografía se ha ido penosamente construyendo en la realidad. En definitiva, lo fundamental es que “Cristo se sabe ser Hijo de Dios pura y simplemente en esa forma rudimentaria, oscura, pero inexorable, que es justamente la del *me*, del *mi* y del *Yo*”. Se trata, pues, de una experiencia, la experiencia teologal en virtud de la cual Cristo se sabe, en *me*, en tanto que un Verbo encarnado (PTHC 285).

### 3.1.3. La posición de Cristo en la creación

A partir de lo expuesto, puede comprenderse mejor por qué la persona de Cristo ocupa un lugar excepcional y único en la creación<sup>59</sup>. Y lo ocupa, ante todo y fundamentalmente, porque lo que en Jesucristo acontece es justo la “incorporación de Dios trino a la historia y a la creación entera” (PTHC 286).

Esta incorporación no es una irrupción, sino todo lo contrario: es justo la cumbre misma de la plasmación hacia afuera de la vida trinitaria, “haciendo entrar dentro de ella y de la procesión generante en que el Verbo radicalmente consiste, por vía de paternidad y de espiración en el Espíritu Santo, a un individuo concreto, el cual entonces no solamente es la plasmación *ad extra* de la

57. Respecto a este punto, véanse las opiniones de J. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, pp. 85-87; H. U. von Balthasar, “La conciencia de Cristo”, en *Puntos centrales de la fe*, pp. 131-144; K. Rahner, “Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo”, en *Escritos de teología*, V, pp. 203-222.

58. Cfr. PTHC 266-267, HD 56-59.

59. El tema más general de la Creación lo trata Zubiri en PTHC 149-231.

vida trinitaria, sino la plasmación *ad extra* de la propia realidad trinitaria divina” (PTHC 286).

En este sentido, la encarnación hace de Jesucristo justo el “paradigma de la creación de toda esencia abierta”. Dicho con una expresión a los Colosenses, Cristo es “primogénito de toda la creación” (Col 1, 15). Primogénito porque, para Zubiri, Cristo es precisamente el “paradigma radical de lo que es toda esencia abierta”. Pero, además de primogénito de las criaturas, Cristo es “*la imagen*” auténtica “de Dios invisible” (Col 1, 15). Obviamente, se trata de dos aspectos de una única realidad. Y justo “por ser la imagen auténtica de Dios es precisamente el paradigma de toda esencia abierta” (PTHC 286).

En definitiva, en este primer punto sobre la conceptualización zubiriana de la encarnación del Verbo de Dios, nos preguntábamos por la identidad de Jesucristo. Cristo es el Hijo de Dios y se sabe como tal por una experiencia vital de su *me*, su *mi* y su *Yo*. Esto mismo posibilitó afirmar que la posición del Verbo encarnado en la creación consiste en ser la imagen real de Dios y el paradigma de toda esencia abierta. Pero además de la persona, hemos de considerar la vida personal de Cristo, cuestión que veremos en la siguiente entrega.

#### **Siglas usadas para la obra de Zubiri:**

HD: *Hombre y Dios*, Madrid, 1998<sup>6</sup>.

IRE: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, 1991<sup>4</sup>.

PTHC: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid, 1997.

SH: *Sobre el hombre*, Madrid, 1998<sup>1re</sup>.