La parte y el Todo



Cristología, *symploké* y no-absolutización de lo parcial desde el Materialismo Filosófico

Julio David Rojas

Ensayo filosófico-teológico

5 de octubre de 2026

ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.

«Porque conocemos en parte y profetizamos en parte; pero cuando llegue lo perfecto, lo parcial será abolido».

1 Corintios 13,9-10 (traducción propia)

τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

«Separar cada cosa de todas las demás es la destrucción completa de todo discurso, porque el discurso nos ha nacido del entrelazamiento de las formas unas con otras».

Platón, *Sofista* 259e (traducción propia). Pasaje del que procede el principio de *symploké* que Gustavo Bueno convirtió en fundamento de su ontología.

Índice

1. El problema de las verdades parciales

1.1. La pregunta y su instrumento
1.2. Una anfibología que hay que desactivar
1.3. Cuatro planos que no deben mezclarse
1.4. Método, límites y forma de la prueba
1.5. Israel, judaísmo y las corrientes del Segundo Templo: el mundo histórico de Jesús

2. Cuando la parte pretende ser el Todo

2.1. Hipostatizar: sustantivar lo que sólo existe en relación
2.2. De la sustantivación a la soberanía explicativa
2.3. Monismos de un solo género
2.4. Partes y totalidades: dos maneras en que una parte usurpa el Todo
2.5. *Symploké*: conexión limitada, discontinuidad real
2.6. Condiciones de aplicación
2.7. El detector

3. Cristo contra la absolutización de lo parcial: el mapa

3.1. La forma del salto
3.2. Ocho familias de absolutización
3.3. Matriz de casos centrales
3.4. Cuatro operaciones y una ambigüedad
3.5. Falsas disyunciones y asimetrías
3.6. La frase que hay que probar

4. Distinguir antes de reunir: genealogía bíblica de la no-absolutización

4.1. Una cautela de método
4.2. Una creación hecha de cortes
4.3. Mediaciones distribuidas
4.4. La auditoría profética
4.5. Una tabla de mediaciones
4.6. Concentración: funciones dispersas que convergen
4.7. Cumplir: conservar, auditar, reordenar, cesar
4.8. Concentración y distribución
4.9. Interiorización sin privatización
4.10. Universalización sin abstracción
4.11. La pedagogía de las fronteras
4.12. La ciudad que tiene forma de santuario
4.13. Balance: diferencia y comunión

5. De la Encarnación a Calcedonia: el laboratorio cristológico

5.1. Antes de los conceptos: tensiones en el Nuevo Testamento
5.2. Siglo II: la carne como piedra de toque
5.3. Nicea: dónde pasa la frontera
5.4. Apolinar: lo que no se asume no se sana

5.5. Cirilo y Nestorio: un sujeto o dos
5.6. Eutiques, León y Éfeso II
5.7. La definición de Calcedonia
5.8. Una gramática de restricciones
5.9. ¿Integra o yuxtapone?

6. Cuerpo, espíritu y creación

6.1. Tres palabras que no significan lo que parece
6.2. «El Logos se hizo carne»
6.3. Un ministerio con las manos
6.4. El cuerpo resucitado: continuidad transformada
6.5. Creación y nueva creación
6.6. Balance: cuerpo, materia y transformación

7. Ley, gracia, deseo y voluntad

7.1. Un obstáculo: la caricatura del judaísmo
7.2. Ley: conservación y orden
7.3. Pureza: corrección de una hipótesis
7.4. Gracia y obras: dos voces del canon
7.5. Deseo y ascesis
7.6. Voluntad: Getsemaní y el monotelismo
7.7. Balance: conservación, orden y voluntad

8. Persona, comunidad, poder y autoridad

8.1. Individuo, sujeto, persona
8.2. ¿Qué clase de unidad es el cuerpo de Cristo?
8.3. Filiación frente a autofundación
8.4. Poder: el principio de legitimación
8.5. Autoridad y rebeldía
8.6. Un contraejemplo: el jinete del Apocalipsis
8.7. Balance: persona, autoridad y poder

9. Conocimiento, rito, Templo y sacrificio

9.1. Conocer en parte
9.2. La verdad y sus operaciones
9.3. Rito: conservado y ordenado
9.4. El Templo en el espacio antropológico
9.5. Sacrificio: la dirección del don
9.6. Balance: conocimiento, culto y mediación

10. La herejía como reducción de relaciones

10.1. Cautelas sobre una palabra
10.2. La matriz
10.3. Casos en que el modelo funciona
10.4. Casos en que el modelo necesita corrección
10.5. Casos en que el modelo falla
10.6. Un caso dentro de la ortodoxia
10.7. Lo que queda: la herejía como error topológico

11. Lo que Cristo no integra

11.1. El último enemigo
11.2. Dos clases de oposición
11.3. Separación y comunión: un vínculo léxico
11.4. Transformar antes de abolir
11.5. Lo que el Materialismo Filosófico puede y no puede decir aquí

12. Pruebas de estrés: objeciones y comparaciones

12.1. Primera objeción: la hipótesis es demasiado flexible
12.2. Segunda objeción: el cristianismo también absolutiza
12.3. Tercera objeción: es la doctrina aristotélica del término medio
12.4. Cuarta objeción: es la dialéctica hegeliana
12.5. Quinta objeción: la comparación con la *symploké* es superficial
12.6. Sexta objeción: el Materialismo Filosófico destruye la ontología cristiana
12.7. Séptima objeción: la historia cristiana contradice la tesis
12.8. Octava objeción: «verdad parcial» presupone conocer el Todo
12.9. Tres comparaciones externas
12.10. Criterios de refutación y balance

13. Conclusión: la parte y su escala

13.1. Lo que sobrevivió
13.2. Lo que hubo que corregir
13.3. El principio depurado
13.4. La relación exacta con la *symploké*
13.5. Por qué no es término medio, relativismo ni holismo
13.6. Lo que queda fuera
13.7. Investigaciones posteriores
13.8. La parte y su escala

14. Glosario mínimo

Referencias

Fuentes primarias y ediciones
Bibliografía secundaria

Anexo. Atlas de absolutizaciones y reordenaciones cristológicas

1. El problema de las verdades parciales

Los reduccionismos más duraderos rara vez empiezan con un error grosero. Empiezan con un hallazgo. La materia existe y condiciona todo lo que hacemos; el individuo responde de sus actos con un nombre que no se transfiere; la sociedad moldea lenguajes y lealtades; el deseo mueve a los cuerpos; la ley protege al débil del capricho del fuerte; la libertad es una conquista; la razón conoce; el poder opera. Cada una de estas proposiciones es verdadera o defendible con buenos argumentos. Ninguna, tomada por separado, contiene un error.

El error aparece en un desplazamiento casi imperceptible. De «A es real y cumple una función verdadera» se pasa a «A explica el fenómeno completo». La materia existe; luego sólo existe la materia. La sociedad condiciona; luego el individuo es un efecto social. La ley ordena; luego la observancia agota la justicia. La libertad vale; luego todo vínculo es una amputación. El salto tiene la forma de una inferencia, pero entre la premisa y la conclusión se ha introducido, sin declararlo, una premisa adicional: que no hay otras dimensiones igualmente reales que participen en el fenómeno. Esa premisa oculta es la que convierte una verdad en un sistema cerrado.

Este ensayo estudia ese desplazamiento. Lo llamaré *absolutización de lo parcial*: la operación por la cual una determinación real de un campo complejo adquiere funciones explicativas que exceden su escala y pasa a comportarse como si fuera el todo del campo. La operación tiene una estructura reconocible, que puede escribirse en cuatro tiempos: determinación real, valor real, absolutización ilegítima, reducción del campo. El último tiempo es el decisivo, porque la determinación absolutizada no se limita a crecer; además expulsa, absorbe o declara aparentes a las otras determinaciones con las que antes compartía el campo.

La pregunta que guía la investigación se dirige a un objeto preciso. Quiero examinar si la arquitectura cristológica —el conjunto de afirmaciones sobre Jesús de Nazaret que se formula en el Nuevo Testamento y se estabiliza, entre los siglos II y VII, en las controversias trinitarias y cristológicas— presenta un patrón recurrente de resistencia a esa operación. La hipótesis de partida es que Cristo funciona, dentro de esa arquitectura, como un patrón anti-reductivo: conserva determinaciones reales mientras impide que una de ellas se erija en totalidad autosuficiente. Frente al esquema de la reducción (determinación real, absolutización, reducción del campo), la respuesta cristológica tendría otro esquema: determinación real, conservación, desabsolutización, reordenación relacional y, cuando corresponda, transformación o superación.

Formulada así, la hipótesis es atractiva y peligrosa. Atractiva, porque ofrecería una clave unitaria para materiales muy dispersos: el prólogo de Juan, la polémica sobre el sábado, la definición de Calcedonia, el cuerpo con miembros de Pablo, el lavatorio de los pies, la ciudad sin templo del Apocalipsis. Peligrosa, por tres razones. Una clave que todo lo abre corre el riesgo de no abrir nada, porque cualquier par de opuestos puede presentarse retrospectivamente como «integrado» si el intérprete escoge bien los textos. El cristianismo afirma un absoluto, Dios, y formula exigencias que no parecen moderadas; una tesis «anti-absolutizadora» tiene que explicar por qué eso no la contradice. Y un ensayo que denuncia la absolutización de lo parcial podría cometerla él mismo si convirtiera a Cristo en un mero dispositivo formal contra los dualismos. Las tres dificultades acompañarán el argumento hasta el final y deciden su forma.

1.1. La pregunta y su instrumento

La pregunta puede formularse con precisión: ¿puede reconstruirse la arquitectura cristológica como un principio sistemático de resistencia a la absolutización de dimensiones parciales y, si es así, hasta qué punto el concepto materialista de *symploké* permite explicar filosóficamente esa estructura sin reducir el cristianismo a la filosofía que lo analiza?

El instrumento elegido es el Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno, por una razón técnica y otra dialéctica. La técnica: pocas filosofías del siglo XX han trabajado con tanta insistencia la crítica de las hipóstasis, los monismos y las falsas totalizaciones, y pocas disponen de una teoría de las totalidades tan articulada (Bueno, 1972, 1992). La dialéctica: el Materialismo Filosófico rechaza la ontología cristiana. Bueno construyó una teoría de la religión que entiende los númenes desde la relación de los hombres con los animales y lee la teología de los monoteísmos como una fase tardía, metafísica, del proceso religioso (Bueno, 1985/1996a). Usar esta filosofía para examinar la cristología es someter la hipótesis a un juez que no tiene interés en que salga bien parada. Lo que resista a ese examen valdrá más que cualquier lectura complaciente.

El ensayo no pretende que el Materialismo Filosófico y la cristología digan lo mismo. Pretende algo más acotado: averiguar si determinadas estructuras cristológicas pueden reconstruirse filosóficamente mediante relaciones de *symploké* —el principio, de origen platónico, según el cual ni todo está conectado con todo ni todo está desconectado de todo— sin que esa reconstrucción implique compartir su fundamento ontológico. La relación entre ambos sistemas será reconstructiva y crítica, y la incompatibilidad entre ellos se mantendrá abierta.

1.2. Una anfibología que hay que desactivar

El problema obliga a usar una palabra cargada. En la tradición crítica, *hipostatizar* significa tratar como sustancia autónoma lo que sólo existe como propiedad, relación, función o abstracción. En la teología cristiana, *hypóstasis* designa, desde el siglo IV, la subsistencia personal: el Padre, el Hijo y el Espíritu son tres *hypostáseis* de una sola *ousía*, y en Calcedonia el Hijo encarnado es «una sola persona y una sola hipóstasis» en dos naturalezas. Quien escriba sin más que «Cristo es la anti-hipóstasis» habrá escrito, en vocabulario conciliar, que Cristo es la negación de lo que la fe dice que es.

La crítica que este ensayo desarrolla se dirige a la *hipostatización filosófica de una determinación parcial*, y deja intacto el concepto teológico de *hypóstasis*. Por eso el principio central llevará el nombre de *principio de no-absolutización de lo parcial*, y la función que se examina en Cristo se denominará *principio anti-reductivo* u *operador contra la absolutización de lo parcial*. La expresión «hipóstasis de lo parcial» se usará como concepto auxiliar, siempre en el sentido filosófico ya definido. Cuando hable de un «patrón anti-hipostático» será en ese sentido y en ningún otro.

1.3. Cuatro planos que no deben mezclarse

Una tesis sobre Cristo puede fracasar por confusión de niveles antes de fracasar por falsedad. El ensayo distinguirá en todo momento cuatro planos. El primero es el *Jesús histórico*: lo que puede establecerse, con los métodos de la historiografía, sobre un predicador judío de Galilea ejecutado por la autoridad romana hacia el año 30, dentro de los judaísmos del Segundo Templo (Sanders, 1985; Fredriksen, 1999; Allison, 2010). El segundo son las *cristologías del Nuevo Testamento*: Marcos, Mateo, Lucas-Hechos, Juan, Pablo, Hebreos y el Apocalipsis no dicen lo mismo, y homogeneizarlos sería una forma de reducción (Dunn, 1989; Hurtado, 2003). El tercero es el *desarrollo dogmático*, de Nicea a Constantinopla III, con su vocabulario técnico de *ousía*, *physis*, *hypóstasis* y *prósopon*. El cuarto es la *reconstrucción filosófica propia*, a la que pertenece el principio anti-reductivo. Ninguna categoría del cuarto plano se atribuirá a Jesús del siglo I, y ninguna fórmula del tercero servirá para explicar lo que Jesús pensaba de sí mismo. Los textos bíblicos se citan en traducción propia a partir de Nestle-Aland (Aland et al., 2012) y de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Elliger y Rudolph, 1997), cotejada con la *Biblia de Jerusalén* (2009), cuyas abreviaturas se siguen.

1.4. Método, límites y forma de la prueba

En cada campo examinado se aplicará un mismo detector, que el capítulo segundo construye, y su última pregunta será siempre si la comparación explica algo o sólo produce una semejanza retórica. Esa pregunta impide que el método se convierta en un molino de confirmaciones.

Por la misma razón, el ensayo buscará los casos que resisten: textos donde Cristo parece eliminar un polo, doctrinas cristianas que funcionan como totalizaciones, tensiones internas del Nuevo Testamento, posiciones patrísticas que no caben en el modelo. Algunos obligarán a corregir la hipótesis. El más importante es la muerte. La cristología no reconcilia vida y muerte como dos verdades parciales en tensión fecunda; declara a la muerte «el último enemigo» (1 Co 15,26). Ese contraejemplo obligará a distinguir entre diferencias constitutivas, que el principio conserva, y oposiciones privativas, que no está obligado a conservar. Sin esa distinción, la tesis degeneraría en un centrismo incapaz de decir no.

El ensayo no demuestra la divinidad de Cristo ni la historicidad de la Resurrección: mostrar que una estructura doctrinal es coherente o fecunda no prueba que sus afirmaciones históricas sean verdaderas. No ofrece una cristología completa: el Reino, la oración de Jesús, su relación con el Padre, su judaísmo, la escatología, el culto y la misión exceden la dimensión estructural que aquí se aísla. Y no confunde la normatividad de una estructura con el comportamiento de las instituciones que dicen encarnarla. El principio anti-reductivo es, en el mejor de los casos, una reconstrucción parcial de la cristología. Afirmar otra cosa sería repetir, a escala del propio ensayo, la operación que se critica.

1.5. Israel, judaísmo y las corrientes del Segundo Templo: el mundo histórico de Jesús

La figura de Jesús de Nazaret pertenece a un mundo religioso, político y cultural anterior a la constitución del cristianismo como tradición diferenciada. Nació y desarrolló su actividad dentro del judaísmo del siglo I, bajo dominación romana, en una sociedad donde la interpretación de las Escrituras, la autoridad sacerdotal, las prácticas de pureza, la esperanza mesiánica y las relaciones con los poderes imperiales constituían problemas concretos de la vida colectiva. Reconstruir ese horizonte permite distinguir las controversias históricas de Jesús de las formulaciones doctrinales que posteriormente se construirían sobre su persona (Sanders, 1985; Fredriksen, 1999).

El judaísmo designa la tradición histórica y religiosa del pueblo judío, articulada alrededor de la alianza con el Dios de Israel, la transmisión de sus Escrituras y un conjunto de prácticas,

instituciones y normas comunitarias. Su historia comprende transformaciones profundas. El período denominado judaísmo del Segundo Templo se extiende convencionalmente desde la reconstrucción del santuario de Jerusalén, concluida hacia el 515 a. C., hasta su destrucción por los romanos en el año 70 d. C. Durante esos siglos, las comunidades judías vivieron bajo distintas dominaciones políticas, desde el Imperio persa hasta el romano, atravesando también la expansión de la cultura helenística. Surgieron interpretaciones divergentes sobre la Ley, el culto, la resurrección, el destino de Israel y las condiciones de la restauración prometida por Dios (Reed, 2012).

El núcleo escritural de esta tradición recibe el nombre de Tanaj, acrónimo formado por sus tres grandes divisiones: Torá, o Enseñanza; Nevi'im, los Profetas; y Ketuvim, los Escritos. La Torá, identificada en su sentido textual estricto con los cinco libros de Moisés —Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio—, reúne narraciones fundacionales, mandamientos, disposiciones jurídicas y prescripciones rituales. Su alcance religioso excede la legislación: organiza la memoria de la alianza, la identidad de Israel y las obligaciones que regulan su relación con Dios y con los demás. La expresión cristiana «Antiguo Testamento» designa un conjunto textual estrechamente relacionado, aunque su organización, extensión canónica e interpretación varían entre tradiciones cristianas y respecto del canon judío.

La alianza constituye una categoría fundamental para comprender la relación entre elección, Ley y obediencia. La pertenencia a Israel se expresa mediante una relación histórica con Dios que comporta promesas, obligaciones y formas públicas de fidelidad. La observancia de los mandamientos participa de esa relación y admite discusiones sobre su interpretación. Esta estructura ayuda a comprender por qué la contraposición entre un judaísmo fundado en las obras y un cristianismo fundado exclusivamente en la gracia resulta históricamente insuficiente. Sanders mostró que buena parte del judaísmo antiguo podía describirse mediante el concepto de «nomismo de la alianza»: la observancia se inscribe dentro de una relación de elección y gracia previamente establecida (Sanders, 1977).

Dos instituciones permiten situar materialmente aquella vida religiosa. El Templo de Jerusalén concentraba el culto sacrificial, el sacerdocio, las peregrinaciones y una parte fundamental de la organización ritual y económica de Judea. La sinagoga, presente en distintas comunidades, funcionaba como espacio de reunión, lectura de las Escrituras, enseñanza y

deliberación. Ambas instituciones coexistían y desempeñaban funciones diferentes. Los sacerdotes ejercían responsabilidades vinculadas especialmente al culto, mientras los escribas intervenían como especialistas en la escritura, transmisión e interpretación de textos. Estas funciones podían cruzarse con distintas posiciones religiosas y políticas sin constituir por sí mismas una corriente doctrinal única.

Entre las agrupaciones judías conocidas por las fuentes antiguas destacan fariseos, saduceos y esenios. Flavio Josefo las describió mediante categorías próximas a las escuelas filosóficas de su ambiente grecorromano. La clasificación resulta útil, aunque debe manejarse con prudencia: esas agrupaciones no representaban a la totalidad de la población judía, ni sus miembros compartían necesariamente posiciones idénticas en todas las materias (Regev, 2014).

El fariseísmo fue una corriente dedicada a la interpretación y observancia de la Torá que reconocía la autoridad de tradiciones recibidas junto con el texto escrito. Sus integrantes participaron en controversias sobre el sábado, la pureza, los diezmos y otros aspectos de la vida religiosa. Las fuentes les atribuyen, entre otras convicciones, la creencia en la resurrección de los muertos. Los evangelios presentan frecuentes enfrentamientos entre Jesús y determinados fariseos, pero también conservan interlocuciones que revelan preocupaciones comunes. El desacuerdo versaba muchas veces sobre el significado y la aplicación de preceptos compartidos. La tradición rabínica posterior mantuvo importantes continuidades con el mundo fariseo, aunque su identificación completa con aquella corriente resultaría anacrónica.

El saduceísmo estuvo relacionado especialmente con sectores de la aristocracia sacerdotal y con las instituciones del Templo. Sus representantes sostenían interpretaciones jurídicas distintas de las fariseas y rechazaban doctrinas como la resurrección, según las fuentes que describen sus controversias. Su posición institucional los vinculaba a las estructuras políticas y cultuales de Jerusalén. La destrucción del santuario en el año 70 alteró decisivamente las condiciones históricas que habían sostenido su influencia.

Los esenios constituyeron agrupaciones caracterizadas, en distintas descripciones antiguas, por la disciplina comunitaria, las exigencias de pureza y determinadas prácticas de separación respecto de la sociedad circundante. Una parte de la investigación los relaciona con la comunidad asociada a los manuscritos del mar Muerto, hallados en las proximidades de Qumrán, aunque el alcance exacto de esa identificación continúa discutido. Sus testimonios muestran la diversidad de

expectativas escatológicas, interpretaciones de la Ley y formas de vida religiosa que coexistían durante el período.

También existieron movimientos de resistencia contra la dominación romana. El término zelotes suele asociarse a una oposición religiosa y política particularmente intensa frente al poder imperial, pero su empleo histórico requiere distinguir el celo religioso, las diferentes corrientes de resistencia y los grupos organizados durante la guerra judía iniciada en el año 66. Los sicarios constituyeron otra agrupación insurgente, distinguible de los zelotes. La variedad de estas posiciones impide identificar automáticamente toda esperanza mesiánica con un proyecto de insurrección armada.

Otros términos presentes en los evangelios designan condiciones sociales o religiosas diferentes. Los publicanos eran recaudadores de tributos vinculados a los mecanismos fiscales del poder. Los gentiles eran los pueblos o individuos no judíos, cuya incorporación a las comunidades cristianas originaría controversias decisivas. Los samaritanos constituían una tradición religiosa emparentada históricamente con Israel, centrada en la Torá y vinculada al monte Garizim como lugar sagrado. Las comunidades judías de la diáspora, extendidas por numerosos territorios mediterráneos y orientales, compartían elementos fundamentales con las de Judea, pero desarrollaban sus prácticas dentro de condiciones lingüísticas y políticas diversas.

La expectativa mesiánica debe situarse dentro de esa pluralidad. El término hebreo mashíaj, «ungido», podía referirse a figuras investidas de una función singular, especialmente reyes y sacerdotes. Durante el período del Segundo Templo aparecieron diferentes esperanzas de restauración, algunas vinculadas a un descendiente de David, otras a figuras sacerdotales, proféticas o celestiales. El griego christós traduce «ungido» y constituye el origen del título «Cristo». Reconocer a Jesús como Mesías implicó una interpretación específica de aquellas esperanzas, cuya transformación posterior dio lugar a distintas formulaciones cristológicas.

Las primeras comunidades seguidoras de Jesús surgieron dentro de este universo judío y mantuvieron durante un tiempo vínculos estrechos con sus instituciones, prácticas y Escrituras. La diferenciación entre judaísmo y cristianismo fue un proceso gradual, desigual según comunidades y regiones, atravesado por conflictos de autoridad, interpretación y pertenencia (Boyarin, 2004; Fredriksen, 2017). Este origen establece una cautela indispensable: las formulaciones cristológicas

de Nicea y Calcedonia pertenecen a controversias posteriores y deben examinarse como desarrollos doctrinales históricamente determinados.

El panorama permite precisar la hipótesis central de esta investigación. Las controversias de Jesús sobre el sábado, la pureza, el sacerdocio y la autoridad se desarrollaron dentro de un campo donde ninguna institución agotaba por sí sola la vida religiosa de Israel. Las comunidades cristianas posteriores reorganizaron algunas de esas relaciones al atribuir a Cristo funciones que anteriormente aparecían distribuidas entre distintas figuras e instituciones. La continuidad histórica, la transformación doctrinal y la interpretación filosófica constituyen operaciones diferentes; distinguirlas será decisivo para evaluar el alcance del principio de no-absolutización de lo parcial.

2. Cuando la parte pretende ser el Todo

Antes de aplicar un detector hay que construirlo. Este capítulo fabrica el instrumento con piezas del Materialismo Filosófico y declara sus condiciones de uso. El instrumento debe proceder de los textos de Bueno y no de una vulgata, y debe ser capaz de fallar, es decir, de declarar que en un caso determinado no hay absolutización alguna.

2.1. Hipostatizar: sustantivar lo que sólo existe en relación

En el vocabulario de Bueno, la hipóstasis es el procedimiento por el cual una propiedad, una relación o un atributo, que no es sustancia, pasa a tratarse como si lo fuera (García Sierra, 2000, entrada 4; Bueno, 1995). El ejemplo que la escuela suele dar es aritmético. «El doble» no significa nada fuera de los pares de valores que la operación pone en correspondencia, como (2, 4) o (6, 12). Es un concepto funcional, con significación sincategoremática: sólo significa cosignificando con otros términos. Cuando se habla de «el doble» como si fuera una cosa dotada de propiedades propias, se ha hipostatizado una función. Bueno aplicó el mismo diagnóstico a nociones políticas como la «ciudadanía» o la «solidaridad», que pierden su contenido cuando se las separa de los sujetos determinados que las ejercen y de los terceros frente a los cuales se ejercen.

Lo que interesa retener es la forma del procedimiento. La hipóstasis no inventa una realidad de la nada: toma algo que existe *en* un sistema de relaciones y lo desprende de ellas. El resultado parece más sólido, porque ya no depende de nada; en realidad ha perdido las condiciones que le daban sentido.

2.2. De la sustantivación a la soberanía explicativa

La absolutización de lo parcial puede describirse como una hipóstasis que avanza en tres grados. En el primero, una determinación se *sustantiva*: deja de pensarse como momento de un campo y se piensa como entidad. En el segundo, se *autonomiza*: se la considera capaz de existir y explicarse sin las determinaciones que la acompañaban. En el tercero, se *totaliza*: comienza a explicar las demás, que pasan a ser derivadas, aparentes o prescindibles. Sólo el tercer grado merece, en sentido estricto, el nombre de absolutización. Una ciencia puede abstraer legítimamente una variable y estudiarla aislada; la abstracción metódica es el primer grado sin los otros dos. El error comienza cuando la variable aislada recibe la tarea de dar cuenta de todo el fenómeno del que fue extraída.

De aquí se sigue una distinción que el ensayo necesitará en sus momentos más difíciles. *Absoluto* es aquello que un sistema presenta como fundamento último. *Absolutización* es la operación por la cual una realidad limitada adquiere ilegítimamente funciones de totalidad. Los dos conceptos no coinciden. Un sistema puede afirmar un absoluto sin absolutizar ninguna de sus partes, y puede absolutizar una parte sin haber declarado nunca ningún absoluto. El cristianismo afirma a Dios como absoluto; la tesis que se pone a prueba no puede significar, por tanto, que nada sea absoluto. Significa algo más preciso: que ninguna determinación finita o parcial puede usurpar, sin justificación, las funciones explicativas del conjunto. Si esa distinción resiste la crítica materialista, cosa que habrá que examinar con severidad, será una de las piezas más útiles del trabajo.

2.3. Monismos de un solo género

La ontología especial de Bueno distingue tres géneros de materialidad, desarrollados sistemáticamente en el segundo ensayo de Ensayos materialistas (Bueno, 1972, pp. 265-327; especialmente pp. 291-327; García Sierra, 2000, entradas 72-81). El primer género (M1) comprende lo que se ofrece como exterior y corpóreo: cuerpos, sonidos, campos, órganos, piedras, sangre. El segundo (M2) comprende lo que se da en forma de interioridad: percepciones, deseos, recuerdos, operaciones de sujetos, humanos o animales. El tercero (M3) comprende objetos abstractos o esenciales: relaciones matemáticas, estructuras, teoremas, sistemas normativos considerados en su legalidad. Los tres géneros son distinguibles sin ser separables. Un teorema existe inscrito en tinta, en cerebros y en operaciones de demostración, y sin embargo su validez no se reduce a ninguna de esas inscripciones. Una sensación de dolor tiene correlatos fisiológicos y no es idéntica a ellos.

Conviene subrayar que el «materialismo» de Bueno no es un fisicalismo. Precisamente porque la materia ontológica se dice en tres géneros irreductibles, la reducción de todo a uno de ellos aparece en su sistema como un error característico, y lo trata como una forma de monismo. Reducir todo a M1 produce los fisicalismos y mecanicismos; reducir todo a M2, los psicologismos y espiritualismos; reducir todo a M3, los formalismos de tipo platónico o logicista. El sistema de Bueno funciona así como una máquina anti-reductiva antes de cualquier contacto con la teología, y por eso sirve de instrumento.

El esquema servirá sólo para detectar qué dimensiones borra cada reducción. No afirmaré que «Dios pertenece a M3» ni que Cristo sea «la suma de M1, M2 y M3»: ambas frases serían caricaturas, de la teología la primera y del Materialismo Filosófico la segunda.

2.4. Partes y totalidades: dos maneras en que una parte usurpa el Todo

La teoría buenista de los todos y las partes distingue, entre otras, totalidades atributivas y distributivas, distinción desarrollada directamente por Bueno al intersectar las ideas de Todo y Parte con su ontología de los géneros de materialidad (Bueno, 1972, pp. 327-338; García Sierra, 2000, entrada 24). En una *totalidad atributiva* las partes se refieren unas a otras: las seis caras de un cubo no se relacionan directamente con el cubo, sino entre sí, a través de las aristas que comparten. En una *totalidad distributiva* el todo se reparte en cada una de las partes: el género «polígono» está entero en el triángulo y entero en el pentágono, y cada número natural cumple por sí mismo la definición del conjunto. Existen además totalidades *mixtas*, en las que partes semejantes entre sí (relaciones isológicas) están a la vez conectadas por contacto, intercambio o interacción (relaciones sinalógicas). Un organismo, cuyas células son del mismo tipo y a la vez forman tejidos que cooperan, es el ejemplo clásico.

Esta clasificación permite precisar la pregunta que atraviesa el ensayo: ¿qué sucede cuando una parte real intenta desempeñar las funciones del Todo? Hay al menos dos respuestas, según el tipo de totalidad. En un todo atributivo, la usurpación consiste en que una parte se presenta como el todo y convierte a las demás en accidentes o emanaciones suyas: la cabeza que se cree el cuerpo. En un todo distributivo, una especie se presenta como el género y convierte a las demás especies en desviaciones: un modo particular de cumplir la definición se erige en la definición misma. Existe una tercera forma, más sutil, que interesará en el campo de la persona y la comunidad: tratar una totalidad mixta como si fuera de un solo tipo. Si se la lee sólo como atributiva, los individuos quedan reducidos a funciones del conjunto; si se la lee sólo como distributiva, cada individuo parece contener el todo y no necesitar a los demás.

2.5. *Symploké*: conexión limitada, discontinuidad real

El principio de *symploké* procede del *Sofista* de Platón. El Extranjero examina tres posibilidades: que nada se mezcle con nada, que todo se mezcle con todo, o que unas cosas se mezclen con otras y otras no (Platón, 1988, *Sofista* 251d-252e). Las dos primeras hacen imposible el discurso: si nada se relaciona con nada, no se puede decir nada de nada; si todo se relaciona con

todo, el movimiento sería reposo y el reposo movimiento. Sólo la tercera permite hablar. De ahí la fórmula que Bueno convirtió en principio ontológico: «separar cada cosa de todas las demás es la destrucción completa de todo discurso, porque el discurso nos ha nacido del entrelazamiento (*symploké*) de las formas unas con otras» (Platón, 1988, *Sofista* 259e; traducción propia).

Bueno incorporó esta estructura a su ontología materialista y la desarrolló tanto como symploké empírica de los tres géneros de materialidad como en su tratamiento posterior de la symploké dialéctica (Bueno, 1972, pp. 361-370 y 391-409). El principio excluye simultáneamente el continuismo monista, en el que todo termina relacionado con todo, y una pluralidad radical en la que cada término queda aislado de los demás. La realidad presenta conexiones y cortaduras, y la tarea filosófica consiste en determinar unas y otras en cada caso. Dos consecuencias de esta tesis son decisivas aquí. La primera es gnoseológica: si la realidad no forma un todo continuo, no hay un punto de vista desde el que pueda conocerse la totalidad, y toda pretensión de explicación universal por un único principio queda bajo sospecha. La segunda es teológica y Bueno la extrajo sin ambigüedad: un entendimiento capaz de conocer todas las cosas es imposible, porque la *symploké* las hace incognoscibles en su conjunto. Bueno llamó a esta posición *ateísmo terciario* (García Sierra, 2000, entrada 54).

El mismo principio que el ensayo utilizará para reconstruir ciertas estructuras cristológicas es, en la intención de Bueno, un argumento contra el Dios de las religiones terciarias. La fricción es la condición de que el experimento valga algo.

Una precisión evita un malentendido frecuente. La *symploké* no es una doctrina del equilibrio ni de la moderación, ni sitúa la verdad en el medio. Afirma que la estructura de conexiones de la realidad es parcial y debe determinarse caso por caso. Algunas cosas están efectivamente unidas, otras efectivamente separadas, y el error consiste en extender una de las dos condiciones a la totalidad.

2.6. Condiciones de aplicación

Un detector que siempre suena no detecta nada. Para que el análisis sea refutable, fijo cinco condiciones que deben cumplirse antes de hablar de absolutización de lo parcial en un caso concreto.

Primera: la determinación en cuestión debe ser identificable en el campo con independencia del juicio que se haga sobre su absolutización. Segunda: debe existir al menos otra determinación

que no se deje derivar de ella, y esa irreductibilidad debe mostrarse mediante una operación o un material concreto, no por mera declaración. Tercera: la posición absolutizadora debe tratar a esa otra determinación como derivada, aparente o prescindible. Cuarta: debe poder señalarse un coste, algo que el campo exigía y que se pierde con la reducción. Quinta: la descripción debe ser reconocible por quien sostiene la posición analizada, o al menos por un historiador imparcial de ella, de modo que no se ataque una caricatura.

Para hablar de una *respuesta cristológica anti-reductiva* se requieren tres condiciones adicionales. El texto o la doctrina deben afirmar positivamente la determinación en cuestión; deben limitar su pretensión de totalidad; y esa limitación debe producirse mediante una relación explícita con otra determinación, no por una vaga fórmula conciliadora del tipo «ambas cosas son importantes». Si un caso no satisface estas condiciones, el ensayo lo registrará como fallo del modelo.

2.7. El detector

Con estas piezas el instrumento queda montado. Ante cada campo se preguntará qué hay en él de verdadero; qué ocurre cuando se convierte en totalidad; qué dimensiones desaparecen; qué operación cristológica responde; si esa operación conserva, desabsolutiza, reordena, transforma o supera; cómo la describe el Materialismo Filosófico; y si la comparación explica algo. Las operaciones no tienen por qué darse juntas: el cuerpo es conservado; la ley, conservada y reordenada; el poder, transformado en su principio de legitimación; la muerte, superada. Forzar todos los casos a pasar por todas las operaciones sería ya una reducción.

Queda formulada la pregunta que abre la parte central del ensayo. Si se somete la arquitectura cristológica a este detector de absolutizaciones, ¿qué aparece? Antes de responder caso por caso, conviene trazar el mapa del territorio.

3. Cristo contra la absolutización de lo parcial: el mapa

El mapa que sigue es una hipótesis de trabajo: ordena el territorio antes de recorrerlo. Un mapa no prueba nada sobre el terreno; indica dónde hay que cavar.

3.1. La forma del salto

El enemigo conceptual tiene una forma lógica sencilla: *A es verdadero, luego sólo A es verdadero*. O, en su versión práctica: *A importa, luego todo debe explicarse desde A*. El cuerpo importa, luego sólo hay cuerpo. La conciencia importa, luego el mundo es contenido de conciencia. La comunidad importa, luego el individuo es un accidente. La unidad importa, luego la diferencia es ilusión. La diferencia importa, luego la unidad es violencia. Cada una de estas inferencias toma una premisa verdadera y produce una conclusión que destruye otra verdad del mismo campo.

Desde la *symploké* el diagnóstico es inmediato. El salto convierte una conexión local en una conexión universal, o una separación local en una separación universal. Lo que era un vínculo determinado entre ciertas partes se extiende a todas, o lo que era una cortadura determinada se convierte en aislamiento. En ambos casos se ha perdido la parcialidad de las conexiones, que es precisamente lo que el principio platónico protege.

3.2. Ocho familias de absolutización

Los casos posibles son muchos; el anexo final recoge más de cuarenta. Para que el análisis no se convierta en un catálogo, conviene agruparlos por el tipo de campo en el que operan. Pueden distinguirse ocho familias.

Las *ontológicas* absolutizan una región de lo que existe: el fisicalismo convierte lo corpóreo en todo lo real; el espiritualismo y el anticosmismo declaran inferior o ilusorio lo corpóreo; el monismo disuelve las diferencias en una sustancia única; el dualismo irreconciliable las endurece hasta hacer imposible toda relación. La respuesta cristológica principal está en la conjunción de creación, Encarnación y Resurrección corporal. Las *antropológicas* absolutizan una dimensión del hombre: el individuo autofundado, el colectivo que absorbe, la voluntad soberana, el deseo como criterio, la privación como santidad. La respuesta se articula en torno a la persona situada en filiación y en comunión. Las *normativas* absolutizan la ley, la libertad, la justicia o la misericordia; la respuesta es una normatividad que se mantiene y queda ordenada por su finalidad. Las *políticas* absolutizan el poder, la autoridad, la nación o la rebelión; aquí la Cruz funciona como operador

crítico decisivo. Las *epistemológicas* absolutizan una vía de conocimiento: el intelecto, la experiencia, la razón formal, la fe sin criterios, el secreto iniciático. Las *rituales* absolutizan el rito, el objeto sagrado, el espacio o la pureza. Las *soteriológicas* absolutizan un elemento del proceso de salvación: la gracia sin transformación, las obras sin don, el conocimiento como salvación, el sufrimiento como mérito. Las *escatológicas*, por último, absolutizan la muerte, el progreso, la catástrofe o la evasión.

La agrupación tiene un valor heurístico: muestra que la hipótesis no depende de un solo dominio doctrinal. Pero también tiene un riesgo, porque sugiere una simetría que los materiales no siempre tienen. La relación entre ley y gracia no es del mismo tipo que la relación entre vida y muerte, y tratarlas como dos casos de «polos que deben integrarse» sería un error. Esa asimetría será el problema del capítulo undécimo.

3.3. Matriz de casos centrales

La tabla siguiente selecciona los casos que el cuerpo del ensayo desarrolla. Cada fila debe leerse como una hipótesis que los capítulos posteriores someten a prueba.

Tabla 1. Determinaciones, absolutizaciones y respuestas cristológicas (casos centrales)

Determinación verdadera	Absolutización	Qué se pierde	Operación cristológica	Lectura desde el MF
Materia, cuerpo	Sólo existe o cuenta lo físico-corpóreo	Relaciones, significados, normas, operaciones de sujetos	Encarnación; Resurrección corporal (conservación)	Crítica del monismo de M1
Espíritu, interioridad	El cuerpo es inferior, cárcel o apariencia	Creación, historia, corporalidad, praxis	«El Logos se hizo carne»; heridas, comida, tumba vacía	M2 y M3 no pueden evaporar M1
Unidad	Las diferencias son ilusión o defecto	Distinciones reales (Padre/Hijo; Creador/criatura)	Trinidad; Calcedonia («sin confusión»)	Anti-monismo; *symploké*
Diferencia	Lo distinto no puede comunicarse	Comunión, mediación, participación	Encarnación; Espíritu; cuerpo con miembros («sin separación»)	Anti-atomismo
Individuo	El yo se funda a sí mismo	Filiación, recepción, comunidad	Llamada personal dentro de un cuerpo; filiación	Crítica de la hipóstasis del sujeto
Comunidad	El colectivo absorbe a la persona	Nombre, responsabilidad, vocación	Un cuerpo de miembros no intercambiables	Totalidad mixta, no sólo atributiva
Ley	La norma se vuelve fin en sí misma	Persona, misericordia, finalidad	«El sábado se hizo para el hombre»; amor como plenitud de la ley (conservación y reordenación)	Crítica del formalismo normativo
Gracia	La conducta deja de importar	Transformación, responsabilidad, fruto	«¿Seguiremos pecando para que abunde la	Crítica del quietismo

Determinación verdadera	Absolutización	Qué se pierde	Operación cristológica	Lectura desde el MF
			gracia? De ningún modo»	
Voluntad	La voluntad propia es instancia última	Verdad, bien común, relación filial	Getsemaní; dos voluntades sin oposición (Constantinopla III)	Crítica del voluntarismo
Poder	Poder equivale a legitimidad	Justicia, servicio, verdad	Lavatorio de los pies; Cruz (transformación del principio de legitimación)	Crítica del fundamentalismo del poder
Conocimiento	Saber es salvarse o ser superior	Amor, praxis, comunidad	«El conocimiento envanece, el amor edifica»; conocer «en parte»	Crítica del teoreticismo
Rito, Templo	El rito obra por sí mismo; el lugar monopoliza la presencia	Justicia, relación, universalidad	Cristo como Templo; comunidad como templo; ciudad sin santuario	Crítica de la hipóstasis institucional
Muerte	La muerte tiene la última palabra	Continuidad del sujeto, esperanza	Resurrección (superación, sin equilibrio)	Límite del modelo de *symploké*

3.4. Cuatro operaciones y una ambigüedad

La matriz hace visibles cuatro operaciones que conviene definir con cuidado, porque el ensayo las usará como vocabulario técnico. La *conservación* reconoce la verdad de una determinación y la mantiene: el cuerpo es real y permanece. La *desabsolutización* retira a esa determinación su pretensión de totalidad: el cuerpo no agota a la persona. La *reordenación* modifica su relación con las demás determinaciones del campo: la autoridad se mide por el servicio. La *transformación* o *superación* afecta a aquello que no puede permanecer como condición final: la muerte es vencida.

Las cuatro operaciones no forman una secuencia obligatoria. Algunas determinaciones sólo se conservan; otras se conservan y se reordenan; otras cambian de función; otras desaparecen. La diferencia entre las dos últimas es importante y se presta a confusión. Una determinación *subordinada* permanece pero deja de actuar como fin último: es el caso de la ley según Pablo, que sigue siendo «santa» (Rom 7,12) pero no justifica. Una determinación *transformada* cambia de función dentro del nuevo sistema: el poder deja de legitimarse por la capacidad de imponerse y pasa a legitimarse por la entrega. Una determinación *superada* no tiene lugar en la condición final: la muerte. Las tres comparten la desabsolutización, pero no son la misma operación, y confundirlas

produciría tesis falsas. Decir que la muerte es «reordenada» sería tan inexacto como decir que el cuerpo es «superado».

3.5. Falsas disyunciones y asimetrías

El mapa permite reconocer también otra clase de error: plantear una alternativa que obliga a absolutizar uno de dos términos. Dios *o* hombre; Logos *o* carne; ley *o* misericordia; gracia *o* obras; rito *o* interioridad; Israel *o* las naciones. La arquitectura cristológica tiende a rechazar estas alternativas, pero no siempre del mismo modo. En la Encarnación, los dos términos se unen sin mezcla; entre ley y misericordia, uno ordena al otro sin abolirlo; entre Israel y las naciones, la particularidad se abre sin disolverse. Tratarlos como una misma «síntesis» impondría una simetría que los materiales no tienen.

3.6. La frase que hay que probar

Todo el mapa puede condensarse en una frase de trabajo: *Cristo no cancela diferencias; cancela falsas absolutizaciones*. Es una frase útil y, por eso mismo, sospechosa. Contra ella pueden alinearse desde ahora tres textos que el ensayo tendrá que afrontar. Gálatas 3,28 parece cancelar diferencias: «no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón y mujer». La carta a los Hebreos declara «anticuada» la primera alianza y próxima a desaparecer (Heb 8,13), lo que parece una eliminación y no una reordenación. Y Pablo escribe que al final Dios será «todo en todos» (1 Co 15,28), fórmula que suena más a absorción que a distinción. Si la frase de trabajo sobrevive a estos textos, habrá ganado su lugar. Si no sobrevive, habrá que reformularla.

Antes, sin embargo, hay una pregunta previa. La lógica que se atribuye a Cristo, ¿aparece de la nada en el Nuevo Testamento, o tiene detrás una larga historia de mediaciones, límites y críticas internas en las Escrituras de Israel? La respuesta a esa pregunta decide si el principio anti-reductivo es una novedad cristiana o la concentración de algo anterior.

4. Distinguir antes de reunir: genealogía bíblica de la no-absolutización

La hipótesis de este capítulo puede enunciarse en una línea: las Escrituras de Israel diferencian, instituyen y ponen a prueba mediaciones; los profetas auditan su absolutización; el Nuevo Testamento hace converger en Cristo funciones antes distribuidas y las reordena; el Espíritu las hace participables; la comunidad las despliega en la historia; y la Nueva Jerusalén describe su consumación teológica. Si la hipótesis se sostiene, el principio anti-reductivo no sería una invención cristiana aplicada desde fuera a un material neutro, sino la concentración de un mecanismo que ya trabajaba dentro del canon.

4.1. Una cautela de método

Lo que sigue es una reconstrucción canónica cristiana. El Tanaj tiene su propia historia de lectura, plenamente legítima, en la que no desemboca en Jesús, y Jon Levenson ha mostrado que la crítica histórica y la lectura cristiana del «Antiguo Testamento» no coinciden (Levenson, 1993). Cuando se diga que una mediación «converge» en Cristo, se estará describiendo una operación de los autores del Nuevo Testamento sobre su Biblia, no la intención de quienes escribieron el Levítico o los Salmos. La lectura figural de los evangelistas, según la expresión de Richard Hays, lee hacia atrás: encuentra en la Escritura anterior patrones que sólo se vuelven visibles desde el acontecimiento posterior (Hays, 2016). Tampoco se tratará el judaísmo del Segundo Templo como un bloque homogéneo.

Hay que descartar, además, dos esquemas que la teología ha usado con frecuencia y que el material no sostiene: el que opone una religión «exterior» y legal a otra «interior» y amorosa, y el que lee la historia bíblica como una evolución lineal desde el rito hacia la ética. En el vocabulario de este ensayo, ambos son absolutizaciones: el primero, de la interioridad; el segundo, de una filosofía del progreso. Jonathan Klawans ha documentado hasta qué punto ese evolucionismo y una lectura supersesionista de los profetas han gobernado los estudios modernos del sacrificio en Israel (Klawans, 2006).

4.2. Una creación hecha de cortes

El primer relato de la creación procede por separaciones. Dios «separó» la luz de las tinieblas, las aguas de arriba de las de abajo, el día de la noche (Gn 1,4.6-7.14.18); el verbo hebreo (*hibdîl*) reaparece en la legislación que manda «separar» lo santo de lo profano y lo puro de lo impuro (Lv

10,10). El mundo resultante es una pluralidad ordenada, y cada una de sus diferencias recibe el juicio «era bueno». La diferencia no aparece como defecto que deba desaparecer.

En el centro de ese orden hay una distinción que el resto del canon no abandonará: la que separa al Creador de lo creado. El mundo no emana de Dios ni es su cuerpo; tampoco es su adversario. A esa distinción se añade una diferenciación del tiempo: el séptimo día, separado de los demás (Gn 2,2-3), pone un límite al trabajo, y el Deuteronomio lo justifica por el descanso del esclavo y del extranjero (Dt 5,14-15). La primera institución temporal de la Biblia es una frontera puesta al servicio de alguien.

Sería anacrónico decir que Génesis «enseña la *symploké*». Puede decirse que el relato organiza la realidad de un modo que no es monista ni atomista: hay cortes que no se borran y relaciones que atraviesan los cortes. Sólo lo que está distinguido puede habitar con lo otro sin confundirse con él.

4.3. Mediaciones distribuidas

Sobre ese fondo, las Escrituras de Israel construyen un sistema de mediaciones: alianza, Torá, sacerdocio, sacrificio, Arca, Tienda, Templo, rey, profeta, sabiduría, tierra, Pascua, sábado. Lo notable es su distribución. Ninguna de esas instituciones es idéntica a las demás, y ninguna es idéntica a Dios. El rey no es sacerdote: cuando Saúl ofrece un holocausto en lugar de Samuel, el texto lo condena (1 Sm 13,8-14), y cuando Ozías entra a quemar incienso, queda leproso (2 Cr 26,16-21). El profeta no es rey ni sacerdote. La Ley no es Dios, el Templo no es Dios, Israel no es Dios, y la prohibición de las imágenes (Ex 20,4) impide que la presencia se identifique con un objeto.

El Deuteronomio ofrece una versión casi constitucional de esta distribución. Entre los capítulos 16 y 18 regula, uno tras otro, a los jueces, al rey, a los sacerdotes levitas y al profeta. El rey no debe multiplicar caballos, mujeres ni plata; debe copiar la Torá y leerla todos los días, «para que su corazón no se eleve sobre sus hermanos» (Dt 17,14-20). La institución que más fácilmente podía absolutizarse queda sometida, en su misma definición, a un texto que la precede y la juzga. Desde el Materialismo Filosófico, el conjunto puede describirse como una estructura de mediaciones delimitadas, cada una con su escala. Cada mediación sirve para algo; ninguna sirve para todo.

4.4. La auditoría profética

El riesgo de que una mediación pierda su escala no es una sospecha introducida desde fuera. Los textos de Israel contienen mecanismos internos de crítica que pueden leerse como auditorías de mediaciones que se absolutizan.

El Templo. En la oración de dedicación, Salomón pregunta: «Si los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos esta casa que he construido!» (1 Re 8,27). El santuario se desabsolutiza en el mismo acto que lo inaugura. Jeremías denuncia a quienes repiten «templo del Señor, templo del Señor, templo del Señor» como garantía de inmunidad mientras oprimen al extranjero, al huérfano y a la viuda (Jr 7,1-11). La crítica no niega el Templo: niega que su posesión proteja con independencia de la justicia. Jesús citará ese capítulo («cueva de bandidos», Mc 11,17).

El sacrificio. Amós hace decir a Dios que aborrece las fiestas y quiere que «fluya el derecho como agua» (Am 5,21-24); Isaías pregunta para qué tantos sacrificios cuando las manos están llenas de sangre (Is 1,11-17); Oseas: «misericordia quiero y no sacrificio, conocimiento de Dios más que holocaustos» (Os 6,6). La lectura moderna dominante vio en estos textos un rechazo del culto. Klawans ha mostrado que esa lectura proyecta un prejuicio antirritual: los mismos libros proféticos imaginan un culto restaurado, y la crítica se dirige contra el sacrificio ofrecido por manos injustas (Klawans, 2006); el paralelismo de Oseas es comparativo, como muestra su segundo miembro. La mediación se conserva y pierde su pretensión de eficacia autónoma. El Salmo 50 añade otro argumento: «Si tuviera hambre no te lo diría, porque mío es el orbe y cuanto lo llena» (Sal 50,12). El culto no alimenta a Dios; la observación reaparecerá en el capítulo noveno.

La elección y la realeza. «Sólo a vosotros he conocido entre todas las familias de la tierra; por eso os pediré cuentas de todas vuestras iniquidades» (Am 3,2). La elección no confiere inmunidad; aumenta la responsabilidad. Y el mismo profeta pregunta: «¿No sois para mí como los etíopes, hijos de Israel? ¿No saqué a Israel de Egipto, a los filisteos de Caftor y a los arameos de Quir?» (Am 9,7). La realeza, por su parte, es criticada en el momento mismo de su institución (1 Sm 8), y Natán convierte a David en acusado (2 Sm 12,1-15). La ley juzga a la autoridad.

El caso más nítido es el de la serpiente de bronce. En el desierto, Moisés la levanta por orden divina y quien la mira queda curado (Nm 21,8-9). Siglos después, Ezequías la hace pedazos porque los israelitas le quemaban incienso, y el texto aprueba la destrucción (2 Re 18,4). Una mediación legítima, instituida por Dios, ha dejado de mediar y se ha convertido en término del culto; la

respuesta del canon es su supresión. Ya dentro de las Escrituras de Israel, la desabsolutización puede terminar en cesación. El cuarto evangelio retomará la imagen como figura de la cruz (Jn 3,14): lo que tuvo que destruirse como fetiche reaparece como tipo.

4.5. Una tabla de mediaciones

La tabla siguiente resume el patrón. Es una reconstrucción interna del desarrollo canónico cristiano y no una descripción del judaísmo, que desarrolló sus propias respuestas a la pérdida del Templo y a la cuestión de la Ley.

Tabla 2. Mediaciones de Israel, riesgos de absolutización y reordenación (reconstrucción canónica)

Mediación	Verdad que conserva	Riesgo de absolutización	Auditoría interna	Relectura neotestamentaria
Torá	Objetividad normativa; alianza	Observancia como fin autónomo	Profetas; Dt 6,5; Lv 19,18	Amor como plenitud de la ley (Rom 13,10)
Sacrificio	Culpa, reparación, comunión	Eficacia separada de la justicia	Am 5; Is 1; Os 6,6; Sal 50	Autoentrega de Cristo (Heb 9-10)
Sacerdocio	Mediación del acceso	Monopolio del acceso	Crítica profética del sacerdocio infiel	Cristo sumo sacerdote; sacerdocio común (1 Pe 2,9)
Templo	Presencia y culto	Confinamiento; garantía de inmunidad	1 Re 8,27; Jr 7	Cuerpo de Cristo; comunidad; ciudad sin santuario
Realeza	Orden y justicia	Dominación; inmunidad del rey	Dt 17; 1 Sm 8; 2 Sm 12	Mesías servidor; Cruz
Elección	Particularidad histórica	Privilegio, inmunidad	Am 3,2; 9,7	Particularidad abierta a las naciones
Sabiduría	Inteligibilidad del mundo	Autosuficiencia del sabio	Job; Qohélet	Cristo «sabiduría de Dios» crucificada (1 Co 1,24)
Sábado	Límite y descanso	Norma desconectada de su fin	Dt 5,14-15	«El sábado se hizo para el hombre» (Mc 2,27)

4.6. Concentración: funciones dispersas que convergen

En las Escrituras de Israel, las figuras de rey, sacerdote, profeta, sacrificio, templo, sabiduría, cordero, pastor e Hijo del hombre aparecen distribuidas, a menudo en tensión. Los autores del Nuevo Testamento las hacen converger en Jesús: Mesías davídico; profeta «como Moisés» (Hch 3,22; Dt 18,15); sumo sacerdote «según el orden de Melquisedec» (Heb 5-7; Sal 110,4); cordero pascual (1 Co 5,7; Jn 1,29); templo (Jn 2,19-21); «sabiduría de Dios» (1 Co 1,24); buen pastor (Jn 10; Ez 34); Hijo del hombre (Dn 7). El prólogo de Juan condensa la operación en un verbo: el Logos se hizo carne y «puso su tienda» entre nosotros (*eskḗnōsen*, Jn 1,14), con una alusión transparente a la Tienda del desierto.

Larry Hurtado y Richard Bauckham han defendido, desde modelos parcialmente distintos, que formas muy tempranas de devoción a Jesús surgieron dentro de matrices judías monoteístas y llegaron a atribuirle una posición excepcional en prácticas, títulos y funciones vinculadas al Dios de Israel (Hurtado, 2003; Bauckham, 2008). La interpretación exacta de ese proceso continúa discutida, pero ambos autores proporcionan argumentos importantes contra la imagen de una divinización tardía producida simplemente por abandono del monoteísmo judío. Para el problema de este ensayo, lo decisivo es más limitado: la concentración de funciones no consiste únicamente en acumular títulos honoríficos sobre Jesús, sino en reorganizar la relación entre Dios, sus mediaciones y la figura de Cristo. Aquí aparece una objeción que conviene formular sin rodeos. Si todas las mediaciones convergen en una sola figura, ¿no es esa convergencia la absolutización suprema? El examen de los textos sugiere tres razones por las que la concentración no equivale a absorción, aunque ninguna elimina del todo el riesgo. Las funciones concentradas no se confunden entre sí: Hebreos distingue la realeza y el sacerdocio de Cristo y argumenta su compatibilidad, en lugar de presuponerla. La figura en la que convergen se refiere constantemente a otro: Pablo hace culminar la soberanía de Cristo en su entrega al Padre (1 Co 15,24-28). Y la concentración se redistribuye, como se verá enseguida. Una figura que reúne todas las mediaciones y las retiene para sí sería un caso claro de absolutización; una figura que las reúne para hacerlas participables tiene otra estructura.

4.7. Cumplir: conservar, auditar, reordenar, cesar

En Mateo, Jesús dice que no ha venido a abolir (*katalŷsai*) la Ley o los Profetas, sino a cumplir (*plērôsai*) (Mt 5,17). Ninguna etimología resolverá el sentido del verbo. Lo que puede hacerse es describir las operaciones que el Nuevo Testamento realiza efectivamente sobre las mediaciones de Israel: *conservación* (el doble mandamiento se toma literalmente de Dt 6,5 y Lv 19,18); *auditoría* (la crítica de tradiciones que anulan el mandamiento, Mc 7,9-13); *reordenación* (el sábado orientado al hombre); *concentración* (las funciones que convergen en Cristo); *transformación* (el Templo que pasa a designar un cuerpo); y *cesación*.

La cesación es el primer obstáculo serio para el modelo. Hebreos afirma que el sacrificio de Cristo se ofreció «una vez para siempre» (*ephápax*, Heb 9,12; 10,10) y que Dios, al hablar de una alianza nueva, declaró anticuada la primera, «y lo que se vuelve viejo y anticuado está próximo a desaparecer» (Heb 8,13). Aquí no hay reordenación, sino supresión de una institución. Dos

observaciones limitan, sin anular, el contraejemplo. Hebreos conserva intactas las categorías de sacerdocio, sacrificio, santuario y alianza; lo que cesa es una institución, no la función que desempeñaba. Y la Escritura de Israel había practicado ya la cesación de una mediación absolutizada con la serpiente de bronce. «Cumplir» puede significar, por tanto, conservar la verdad de una mediación mientras se limita su pretensión de definitividad, hasta la cesación de la institución en algunos textos. El principio debe incorporar esa posibilidad, junto con la advertencia de que la lectura de Hebreos ha alimentado un supersesionismo que el texto no obliga a aceptar, aunque tampoco impide.

4.8. Concentración y distribución

Si la Encarnación concentra, Pentecostés distribuye. Lucas presenta la efusión del Espíritu como cumplimiento de Joel: «derramaré mi Espíritu sobre toda carne» (Hch 2,17; Jl 3,1). El Espíritu no abandona la carne; se derrama sobre ella. La singularidad de Cristo no se multiplica en muchos Cristos, pero se vuelve participable. Pablo llama templo a la comunidad (1 Co 3,16) y al cuerpo de cada creyente (1 Co 6,19), y describe la diversidad de dones como manifestaciones de un mismo Espíritu (1 Co 12,4-11). Los sarmientos viven de la vid y no son la vid (Jn 15,1-8). La función del santuario recorre una trayectoria de concentración y redistribución sin que la fuente pierda su singularidad ni los participantes su distinción: es la primera aparición clara, en el material bíblico, de una unidad sin absorción.

4.9. Interiorización sin privatización

El Nuevo Testamento desplaza varios ejes hacia dentro: la Ley se escribe en el corazón (Jr 31,33; Heb 8,10), la pureza se refiere a lo que sale del corazón (Mc 7,20-23), el culto se convierte en vida. Esta interiorización ha sido leída como paso de una religión exterior a una religión de la conciencia. Los textos no lo permiten. Ezequiel promete un «corazón de carne» (Ez 36,26): la interiorización profética se dice en vocabulario corporal. Pablo pide ofrecer «vuestros cuerpos como sacrificio vivo» y llama a eso «culto razonable» (*logikὲ latreía*, Rom 12,1). Y lo interiorizado sigue necesitando agua, pan, vino, imposición de manos, comunidad reunida, colecta para los pobres. La fórmula exacta es interiorización sin privatización y sin desmaterialización: uno de los argumentos textuales más sólidos contra una lectura gnóstica del Nuevo Testamento.

4.10. Universalización sin abstracción

La trayectoria de Israel a las naciones se presta a otra reducción: la que convierte lo universal en abstracto. La promesa a Abrahán incluye a «todas las familias de la tierra» (Gn 12,3); Isaías imagina un templo llamado «casa de oración para todos los pueblos» (Is 56,7). Pablo mantiene el orden «primero el judío, y también el griego» (Rom 1,16) y describe a los gentiles como ramas injertadas en un olivo que no han plantado (Rom 11,17-24). Paula Fredriksen ha mostrado que los gentiles de Pablo abandonan a sus dioses sin convertirse en judíos: la diferencia entre Israel y las naciones se conserva dentro de la comunidad (Fredriksen, 2017).

Así puede leerse Gálatas 3,28. «No hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón y mujer» se dice en el contexto del bautismo y la filiación: ninguna de esas diferencias determina el acceso a la promesa. Pero el mismo Pablo pide a cada uno permanecer en la condición en que fue llamado (1 Co 7,17-20) y sigue distinguiendo judíos y gentiles en Romanos 9-11. El texto anula la función de esas diferencias como barreras de acceso, no su existencia. Tampoco refuta del todo la tesis contraria: la asimetría entre varón y mujer o entre amo y esclavo en otros textos paulinos muestra que la reordenación fue desigual. El modelo describe la estructura del texto; no garantiza su aplicación coherente.

4.11. La pedagogía de las fronteras

De lo anterior se desprende el resultado filosófico principal del capítulo. Las Escrituras de Israel establecen fronteras que ordenan; la relectura cristiana discrimina entre fronteras que considera constitutivas —Creador y criatura, verdad y mentira, justicia e injusticia— y fronteras que considera ligadas a una función histórica: la separación entre judío y gentil como barrera de acceso, las leyes alimentarias, la geografía cultual («ni en este monte ni en Jerusalén», Jn 4,21), el sacrificio animal repetido.

Esta discriminación debe justificarse caso por caso, y su criterio es teológico, no ontológicamente neutral: para la tradición rabínica, las leyes alimentarias no son una pedagogía provisional. El propio Nuevo Testamento muestra que fue conflictiva: el decreto apostólico mantiene prohibiciones para los gentiles (Hch 15,28-29), y los creyentes judíos de Jerusalén siguen observando la Torá (Hch 21,20-26). Con esas cautelas, el principio puede reformularse: la arquitectura cristológica no elimina las fronteras como tales; distingue qué diferencias constituyen la realidad y cuáles han dejado de cumplir la función para la que fueron instituidas.

4.12. La ciudad que tiene forma de santuario

El Apocalipsis cierra el canon cristiano con una imagen que reúne todos los hilos. «La morada (*skēnḗ*) de Dios está con los hombres» (Ap 21,3). El vidente no ve templo en la ciudad, «porque su templo es el Señor Dios todopoderoso y el Cordero» (Ap 21,22). Pero la ciudad entera es un cubo (Ap 21,16), y el único cubo de la Biblia hebrea es el santo de los santos del templo de Salomón (1 Re 6,20): el santuario no desaparece, se extiende a toda la ciudad. Los habitantes llevan el nombre de Dios en la frente (Ap 22,4), como el sumo sacerdote llevaba la lámina «consagrado al Señor» (Ex 28,36-38); Zacarías había imaginado la misma inscripción en los cascabeles de los caballos (Za 14,20-21). El árbol de la vida vuelve a ser accesible (Ap 22,2). Las naciones siguen existiendo y traen su gloria a la ciudad (Ap 21,24-26), y las puertas y los cimientos llevan los nombres de las doce tribus y de los doce apóstoles (Ap 21,12-14): Israel y la Iglesia, unidos en una construcción, siguen siendo nombrables por separado.

La lectura de estas imágenes es teológica, no histórica: el Apocalipsis describe el estado terminal de una arquitectura narrativa y simbólica. Dentro de ella, la trayectoria es nítida: mediación localizada, concentración cristológica, distribución pneumática, comunión escatológica. La función del santuario migra. Y en esa ciudad hay una sola cosa que ni migra ni se conserva: «la muerte ya no existirá» (Ap 21,4).

4.13. Balance: diferencia y comunión

Una síntesis tentadora diría que el primer testamento enseña a distinguir sin confundir y el segundo a unir sin absorber. Es demasiado limpia: las Escrituras de Israel también unen (la alianza, la gloria que llena la Tienda), y el Nuevo Testamento también distingue (Cristo y el discípulo, el Padre y el Hijo).

Lo que resiste al análisis es una tesis más modesta y más útil: *la diferencia correctamente establecida es condición de la participación que no absorbe*. Primero, Dios no es el mundo; después, Dios puede habitar con el mundo sin convertirse en él. Primero, Cristo no es el discípulo; después, el discípulo participa de Cristo sin sustituirlo. Primero, el cuerpo tiene miembros diferentes; después, pueden formar una unidad. La trayectoria bíblica, leída canónicamente desde la fe cristiana, no conduce de la materia al espíritu, ni de lo exterior a lo interior, ni de la Ley a su ausencia. Diferencia, instituye, audita, concentra, reordena, interioriza, redistribuye y universaliza, sin suprimir las mediaciones materiales que hacen posible la relación.

La cristología no surge, entonces, sobre un vacío. La precede una larga historia de mediaciones que contienen bienes reales y que, precisamente por eso, pueden absolutizarse. Queda por examinar si esa estructura alcanza en la Encarnación, y en la gramática que los concilios construyeron para hablar de ella, su forma más rigurosa.

5. De la Encarnación a Calcedonia: el laboratorio cristológico

Las controversias cristológicas de los siglos II a V interesan aquí como una serie de experimentos conceptuales: diferentes posiciones intentaron decir quién es Cristo y fueron rechazadas, corregidas o absorbidas. Para cada una se pregunta qué determinación protegía, cuál debilitaba, si su rival cometía el error inverso, cómo respondió la fórmula conciliar y si esa respuesta integra o se limita a declarar la coexistencia de dos afirmaciones.

5.1. Antes de los conceptos: tensiones en el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento no contiene una doctrina de las dos naturalezas. Contiene narraciones, himnos, títulos y argumentos que yuxtaponen afirmaciones difíciles de compatibilizar. Marcos presenta a un Hijo de Dios cuya identidad permanece velada hasta la cruz (Mc 15,39). Pablo cita un himno en el que alguien que existía «en forma de Dios» se vació tomando forma de esclavo y fue exaltado (Flp 2,6-11); si el himno implica preexistencia en sentido estricto es discutido, y Dunn defendió una lectura adámica que la limita (Dunn, 1989). Juan pone en boca de Jesús «el Padre y yo somos uno» (Jn 10,30) y «el Padre es mayor que yo» (Jn 14,28). Hebreos afirma que el Hijo es «reflejo de la gloria» de Dios (Heb 1,3) y que «aprendió la obediencia por lo que padeció» (Heb 5,8).

Ningún texto del Nuevo Testamento resuelve cómo se relacionan unidad y diferencia entre Jesús y Dios, o divinidad y humanidad en Jesús. Los textos mantienen simultáneamente afirmaciones que, aisladas, conducirían a posiciones incompatibles: Juan 10,30 aislado produce una identidad sin diferencia; Juan 14,28 aislado, una diferencia sin comunidad de ser. El cuarto evangelio no elige. Esa negativa es todavía una práctica textual y no un principio, pero es el punto del que arranca la elaboración posterior.

5.2. Siglo II: la carne como piedra de toque

La primera presión llegó desde quienes encontraban indigno que el Hijo de Dios hubiera nacido, comido, sufrido y muerto. Ignacio de Antioquía, a comienzos del siglo II, combate a quienes decían que Cristo «padeció en apariencia» (*tò dokeîn*), y responde acumulando un adverbio: Cristo nació, comió, bebió, fue perseguido, crucificado y resucitado «verdaderamente» (*alēthôs*) (Ignacio, *A los Tralianos* 9-10; *A los Esmirniotas* 1-3, en Holmes, 2007). El argumento de Ignacio es práctico antes que especulativo: si el sufrimiento de Cristo fue apariencia, también lo son sus propias cadenas y su martirio inminente.

Ireneo de Lyon, hacia el 180, sistematiza la respuesta frente a los maestros valentinianos: el Dios creador y el Dios redentor son el mismo, y el Hijo «recapituló en sí mismo» la historia humana para salvarla desde dentro (Ireneo de Lyon, 1965-1974, *Contra las herejías* III, 18, 1). La salvación alcanza a la carne porque la carne es obra del mismo Dios que salva. El Hijo «se hizo lo que somos nosotros para hacernos ser lo que es él» (*Contra las herejías* V, prefacio), y «la gloria de Dios es el hombre viviente» (*Contra las herejías* IV, 20, 7). Behr ha mostrado que Ireneo construye una lectura unitaria de las Escrituras que hace de la carne el lugar de la economía divina, antes que una ontología de Cristo (Behr, 2013).

En el vocabulario de este ensayo, el siglo II establece la primera regla del laboratorio: ninguna afirmación sobre la divinidad de Cristo puede pagarse con la realidad de su carne. Es una regla de conservación, y será invocada en todas las controversias posteriores.

5.3. Nicea: dónde pasa la frontera

La controversia arriana planteó un problema distinto. Arrio, presbítero de Alejandría, sostenía que sólo el Padre es ingénito (*agénnētos*) y sin principio, y que el Hijo, aunque creado antes de todos los siglos y por encima de toda criatura, tuvo comienzo: «hubo un tiempo en que no era». Rowan Williams ha mostrado que Arrio no era un racionalista rebajador de Cristo, sino un pensador conservador, preocupado por proteger la absoluta trascendencia y unicidad del Dios que no tiene origen (R. Williams, 2001). La determinación que Arrio protegía era real: la unicidad del principio y la diferencia entre el Padre y el Hijo, que el Nuevo Testamento afirma.

El problema es dónde situaba esa diferencia. Para Arrio, la gran cortadura de la realidad, la que separa al Creador de las criaturas, pasa entre el Padre y el Hijo. El Hijo queda del lado de lo creado, por excelso que sea. El Concilio de Nicea (325) respondió con el término *homooúsios*, «de la misma sustancia», y con un anatema contra quienes dijeran «hubo un tiempo en que no era» (N. P. Tanner, 1990). Lo que Nicea hizo, en términos topológicos, fue mover la frontera: la cortadura entre Creador y criatura pasa entre Dios y el mundo, no entre el Padre y el Hijo. La diferencia entre el Padre y el Hijo se mantiene, pero ya no tiene la forma de la diferencia entre Dios y lo creado.

Esa decisión no fue inmediatamente clara ni siquiera para sus defensores. Lewis Ayres ha mostrado que la teología «pro-nicena» se configura realmente entre las décadas de 360 y 380, cuando los Capadocios distinguen entre *ousía* y *hypóstasis* (Ayres, 2004; Hanson, 1988). El anatema de Nicea usaba todavía ambos términos como sinónimos («de otra hipóstasis o

sustancia»). La gramática trinitaria se construyó, literalmente, diferenciando dos palabras que antes se confundían. Un Dios, tres *hypostáseis*: la fórmula de Constantinopla (381) y de los Capadocios evita a la vez el modalismo, que absorbe las personas en una unidad indiferenciada, y el triteísmo, que las separa en tres dioses.

5.4. Apolinar: lo que no se asume no se sana

Resuelto el estatuto del Hijo, quedaba la cuestión de cómo se relaciona en Cristo lo divino con lo humano. Apolinar de Laodicea propuso que en Jesús el Logos ocupaba el lugar del intelecto humano (*noûs*). La propuesta protegía dos cosas reales: la unidad del sujeto y su impecabilidad, que parecían amenazadas si en Cristo había una mente humana mutable junto al Logos. El precio era una humanidad incompleta: carne y alma vital, sin mente propia.

La respuesta más citada procede de Gregorio Nacianceno, en una carta al presbítero Cledonio: «lo que no ha sido asumido no ha sido sanado; lo que está unido a Dios, eso se salva» (*tò gàr apróslēpton, atherápeuton*; Gregorio Nacianceno, *Carta* 101, 32, en Gallay, 1974). El argumento es soteriológico y no metafísico: si la mente humana es lo que más necesita curación, una humanidad sin mente no salvaría lo principal. Pero su forma lógica interesa a este ensayo. Gregorio establece un criterio de integridad: la unidad de Cristo no puede conseguirse amputando una parte de la humanidad. Una unidad comprada con una sustracción es una absorción.

5.5. Cirilo y Nestorio: un sujeto o dos

La controversia entre Nestorio de Constantinopla y Cirilo de Alejandría (428-433) reproduce el problema con los polos invertidos. Nestorio rechazaba el título de *Theotókos* (madre de Dios) aplicado a María, porque le parecía atribuir al Logos eterno un nacimiento, y prefería hablar de *Christotókos*. Protegía dos determinaciones verdaderas: la impasibilidad de lo divino y la integridad de la humanidad, que no debía quedar disuelta en el Logos. Para expresar la unidad hablaba de un *prósopon* de unión. Sus adversarios entendieron que esa unión era extrínseca: dos sujetos asociados, un hombre y el Logos que habitaba en él.

Cirilo insistió en que el sujeto de todo lo que Cristo vive es uno solo, el Logos mismo, que nace, sufre y muere en la carne que ha hecho suya (Cirilo de Alejandría, *Segunda carta a Nestorio*, en Wickham, 1983). Su fórmula «una sola naturaleza encarnada del Dios Logos» procedía de un texto que creía de Atanasio y que era apolinarista (Grillmeier, 1975). Éfeso (431) condenó a Nestorio, y en 433 Cirilo y los antioquenos firmaron una Fórmula de Unión que hablaba de una

«unión sin confusión» de dos naturalezas (N. P. Tanner, 1990). Cada polo corría el riesgo de producir la reducción opuesta, y el compromiso se construyó combinando restricciones de ambos lados.

5.6. Eutiques, León y Éfeso II

La crisis siguiente vino de Eutiques, monje de Constantinopla, que confesaba a Cristo «de dos naturalezas antes de la unión, pero de una sola naturaleza después de la unión». La unidad absorbía la humanidad. Condenado en 448, fue rehabilitado en 449 por un concilio en Éfeso que León de Roma llamó «latrocinio». León había enviado a Flaviano de Constantinopla su *Tomo*, decisivo en Calcedonia: «cada forma obra, en comunión con la otra, lo que le es propio: el Verbo obrando lo que es del Verbo, y la carne ejecutando lo que es de la carne» (*agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est*; León Magno, *Carta* 28, 4, en N. P. Tanner, 1990). Otra fórmula del *Tomo*, «salvada la propiedad de cada naturaleza y concurriendo en una sola persona», pasará casi literalmente a la definición.

5.7. La definición de Calcedonia

El Concilio de Calcedonia, en su quinta sesión (22 de octubre de 451), aprobó una definición que confiesa «a uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor, unigénito, reconocido en dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación (*en dýo phýsesin asynchýtōs, atréptōs, adiairétōs, achōrístōs gnōrizómenon*), sin que la diferencia de las naturalezas haya sido suprimida en modo alguno por causa de la unión, sino más bien salvada la propiedad de cada naturaleza y concurriendo en una sola persona (*prósopon*) y una sola hipóstasis» (N. P. Tanner, 1990; Price y Gaddis, 2005, vol. 2).

Una nota textual es necesaria. Los manuscritos griegos de las actas leen «*de* dos naturalezas» (*ek dýo phýseōn*), mientras que las versiones latinas leen «*en* dos naturalezas» (*in duabus naturis*). La mayoría de los especialistas considera original la lectura «en», porque la fórmula «de dos naturalezas» era precisamente la que los partidarios de Dióscoro aceptaban y la comisión que redactó la definición quería excluir (Price y Gaddis, 2005; Grillmeier, 1975). La preposición no es un detalle: «de dos naturalezas» puede significar que las naturalezas existían antes de la unión y desaparecen en ella; «en dos naturalezas» afirma que permanecen.

Los cuatro adverbios forman dos pares, y cada par tiene un destinatario. «Sin confusión» y «sin cambio» se dirigen contra Eutiques: prohíben que las naturalezas se mezclen en una tercera

cosa y que una se convierta en la otra. «Sin división» y «sin separación» se dirigen contra la interpretación de Nestorio que el concilio rechazaba: prohíben que haya dos sujetos y que la unión sea meramente exterior. Pero dentro de cada par los dos términos no son sinónimos, y el análisis gana precisión si se los distingue. La *confusión* (*sýnchysis*, el término griego para la mezcla de líquidos) designa la formación de un compuesto en el que los componentes pierden su identidad. El *cambio* (*tropḗ*) designa la conversión de un término en otro, sin mezcla: lo humano transformado en divino. La *división* (*diaíresis*) designa el desdoblamiento del sujeto en dos. La *separación* (*chōrismós*) designa una distancia entre términos que permanecen ligados sólo por un vínculo extrínseco, sea moral, voluntario o local. Los cuatro adverbios cubren, por tanto, dos formas de absorción y dos formas de ruptura.

5.8. Una gramática de restricciones

Los cuatro adverbios son negativos. Llevan la *alfa* privativa. Dicen lo que no debe decirse de Cristo, y no dicen cómo se realiza la unión. Sarah Coakley ha sostenido que la definición de Calcedonia no pretende ofrecer una metafísica completa de la Encarnación ni se limita tampoco a regular el uso del lenguaje: traza un perímetro dentro del cual tiene que moverse cualquier explicación aceptable, y deja abierto el misterio que ese perímetro rodea (Coakley, 2002). Esa lectura coincide con la reconstrucción que este ensayo propone: Calcedonia puede reconstruirse filosóficamente como una gramática de restricciones contra dos grandes operaciones reductivas, confundir lo distinto y separar absolutamente lo relacionado.

La comparación con la *symploké* puede hacerse ahora con precisión, y debe hacerse en el punto más técnico de la doctrina. La tradición posterior desarrolló, a partir de Cirilo y del *Tomo*, la regla llamada *comunicación de idiomas*: las propiedades de cada naturaleza pueden predicarse de la única persona, pero no de la otra naturaleza. Puede decirse que «el Hijo de Dios murió» o que «este hombre es el Hijo eterno», porque el sujeto es uno; no puede decirse que «la divinidad murió» ni que «la humanidad es eterna». La regla especifica qué conexiones son válidas y cuáles no: cada naturaleza se conecta con la persona, y las naturalezas no se transfieren propiedades directamente entre sí. Es una estructura de conexiones selectivas, en la que algunas relaciones se establecen y otras quedan explícitamente cortadas. Esa es exactamente la forma lógica de la *symploké*: ni todo conectado con todo ni todo desconectado de todo.

La convergencia es formal y tiene límites que hay que declarar. La definición no «descubrió» la *symploké*, y Bueno no se inspiró en Calcedonia. La persona en la que concurren las naturalezas es, según la definición, la del Logos eterno, es decir, una realidad que el Materialismo Filosófico no admite. Y la relación entre una naturaleza divina y otra humana no es una relación entre partes del mundo, que es el único dominio en el que la *symploké* de Bueno opera. Lo que puede afirmarse es que la gramática conciliar y el principio platónico comparten una misma estructura lógica de restricción, y que esa estructura se manifiesta en ambos casos como defensa contra el monismo y contra el atomismo.

5.9. ¿Integra o yuxtapone?

¿Integra la solución conciliar, o se limita a declarar la coexistencia de dos afirmaciones? Calcedonia no explica cómo dos naturalezas forman un solo sujeto; fija las condiciones que cualquier explicación tiene que cumplir. Eso es menos que una integración teórica y más que una yuxtaposición, porque excluye con precisión determinadas maneras de relacionar los términos. La integración, en la medida en que existe, procede de otros desarrollos: la insistencia cirilina en la unidad del sujeto y, más tarde, la teología de Máximo el Confesor sobre las voluntades de Cristo, que se examinará en el capítulo séptimo.

La definición, además, no produjo la paz que buscaba. Las iglesias ortodoxas orientales (copta, siríaca, armenia, etíope) la rechazaron y siguen sin aceptarla. Si ese rechazo se debió a una diferencia de fondo o a un malentendido terminológico se examinará en el capítulo décimo.

El resultado provisional del laboratorio puede formularse así: la cristología clásica se construyó históricamente bajo la presión de reducciones opuestas, y su forma final consiste en un conjunto de prohibiciones simétricas. Nicea fija dónde pasa la frontera entre Creador y criatura; Constantinopla diferencia las palabras para que la unidad divina no absorba las personas ni las personas dividan la unidad; Calcedonia prohíbe dos formas de absorción y dos formas de ruptura en la relación entre lo divino y lo humano. En cada caso, la determinación protegida por la posición rechazada se conserva en la fórmula final. La unicidad del principio que Arrio defendía, la impasibilidad divina que preocupaba a Nestorio y la unidad que Eutiques exageraba reaparecen en la ortodoxia, despojadas de su pretensión de exclusividad. Ese es el primer dato fuerte a favor de la hipótesis del ensayo.

6. Cuerpo, espíritu y creación

La materia importa. Ninguna proposición de este ensayo es menos discutible y ninguna ha sido más absolutizada. La pregunta materialista es directa: ¿la cristología elimina la materia, la absolutiza o la inserta en una estructura más compleja?

6.1. Tres palabras que no significan lo que parece

La respuesta exige un paso previo de filología, porque el vocabulario del Nuevo Testamento no coincide con el de la filosofía moderna. *Sárx*, que solemos traducir por «carne», tiene en el griego del Nuevo Testamento varios usos bien distinguidos por los léxicos (Bauer et al., 2000). Puede designar el material del cuerpo; puede designar al ser humano en su condición mortal y frágil, como en la cita de Isaías que recoge 1 Pedro: «toda carne es como hierba» (1 Pe 1,24; Is 40,6); puede designar la ascendencia, como cuando Pablo dice que Cristo procede de David «según la carne» (Rom 1,3); y puede designar, en Pablo, un ámbito o poder opuesto al Espíritu. En este último uso, la lista de las «obras de la carne» incluye la idolatría, la hechicería, las enemistades, la envidia y las facciones (Gál 5,19-21). La mayor parte de esas obras no son corporales en ningún sentido físico. Traducir automáticamente *sárx* por «materia» introduce en el texto un dualismo que el texto no tiene.

Sôma, «cuerpo», designa con frecuencia a la persona entera en cuanto existe en relación: «el cuerpo es para el Señor y el Señor para el cuerpo» (1 Co 6,13). Dale Martin ha mostrado que el cuerpo, en la cultura grecorromana que Pablo comparte, es un nudo de fuerzas sociales y cósmicas (Martin, 1995). Y *pneûma* es en griego antes que nada aliento y viento; en la física estoica, que formaba parte del aire intelectual del siglo I, una sustancia sutil y activa, material en su modo de ser. Troels Engberg-Pedersen ha defendido que el *pneûma* paulino debe entenderse con ese trasfondo, y no como sustancia inmaterial de tipo cartesiano (Engberg-Pedersen, 2010).

La oposición paulina entre carne y espíritu no coincide, por tanto, con la oposición moderna entre materia y mente. Opone dos regímenes de existencia, dentro de los cuales el cuerpo está siempre presente. Leer a Pablo como dualista platónico es un anacronismo; leerlo como materialista moderno, el anacronismo inverso.

6.2. «El Logos se hizo carne»

Con esa cautela puede leerse el versículo que la tradición convertirá en eje de la cristología: «y el Logos se hizo carne y puso su tienda entre nosotros» (Jn 1,14). La frase es más dura de lo que la costumbre deja sentir. Juan no dice que el Logos tomó un cuerpo como quien toma un vestido, ni que apareció en forma humana, ni que habitó en un hombre. Dice que *se hizo* (*egéneto*) carne, y elige la palabra que en la Biblia griega designa la condición humana en su caducidad. La primera carta de Juan convertirá esa afirmación en criterio de discernimiento: el espíritu que confiesa a Jesucristo «venido en la carne» procede de Dios (1 Jn 4,2).

El trasfondo del término *Logos* —la sabiduría de Proverbios 8, la palabra creadora de Génesis 1, la especulación de Filón— es objeto de un debate antiguo, y ninguno autoriza a derivar una doctrina de la etimología. Lo que el texto establece es una conjunción: aquello por lo cual todo fue hecho (Jn 1,3) se hace carne. La fórmula del campo es «Logos y carne».

6.3. Un ministerio con las manos

Los relatos evangélicos son, en su textura misma, corporales. Jesús toca al leproso (Mc 1,41), toma de la mano a la hija de Jairo (Mc 5,41), mete los dedos en los oídos de un sordo y le toca la lengua con saliva (Mc 7,33), unta con barro los ojos de un ciego (Jn 9,6). Come con publicanos y pecadores, hasta el punto de ganarse la fama de «comilón y bebedor» (Mt 11,19). Multiplica panes. Las curaciones restituyen la integridad del cuerpo y, con ella, la posibilidad de volver a la comunidad. La salvación que esos relatos describen no consiste en salir del cuerpo, sino en recuperarlo.

6.4. El cuerpo resucitado: continuidad transformada

El caso decisivo es la Resurrección. Como afirmación histórica, este ensayo no la discute; como afirmación teológica, ocupa el centro de la fe cristiana; como estructura, que es lo único que aquí interesa, presenta una forma muy precisa.

Los relatos insisten en dos cosas a la vez. Por un lado, la continuidad corporal: el resucitado dice «un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo», y come pescado ante los discípulos (Lc 24,39-43); invita a Tomás a meter la mano en sus heridas (Jn 20,27). Por otro, la transformación: no es reconocido a primera vista (Lc 24,16; Jn 20,14), entra con las puertas cerradas (Jn 20,19.26), desaparece en el momento en que lo reconocen (Lc 24,31). Pablo, que es el testimonio más antiguo, lo formula en términos de semilla: lo que se siembra no es el cuerpo que

va a brotar, y sin embargo es el mismo que se transforma (1 Co 15,35-44). Se siembra un «cuerpo psíquico» y resucita un «cuerpo espiritual» (*sôma pneumatikón*, 1 Co 15,44), y «la carne y la sangre no pueden heredar el Reino» (1 Co 15,50).

Este último versículo parece contradecir a Lucas, y la tensión es real: no es lo mismo «carne y huesos» que «la carne y la sangre no heredan». Pero el desacuerdo entre los intérpretes tiene una zona común notable. Para N. T. Wright, el *sôma pneumatikón* es un cuerpo animado por el Espíritu, no un cuerpo hecho de espíritu (Wright, 2003). Para Engberg-Pedersen y Martin, es un cuerpo hecho de *pneûma*, es decir, de una materia más fina (Engberg-Pedersen, 2010; Martin, 1995). Ninguna de las dos lecturas convierte la resurrección en supervivencia desencarnada. Discrepan sobre la sustancia del cuerpo transformado; coinciden en que es un cuerpo.

La estructura que resulta puede describirse como *conservación sin inmovilidad*: el mismo sujeto en una condición transformada. Y el modo en que los relatos establecen esa identidad es instructivo desde el Materialismo Filosófico. Ninguno de ellos la funda en un solo criterio. Las heridas pertenecen al primer género: son marcas físicas. El reconocimiento, el temor y la alegría de los discípulos pertenecen al segundo. El nombre pronunciado («María», Jn 20,16), el gesto de partir el pan (Lc 24,30-31) y la relectura de las Escrituras que lo explica (Lc 24,27) pertenecen a un orden de estructuras, normas y significados que puede asimilarse al tercero. Las heridas sin reconocimiento no bastan: Tomás las necesita, pero María Magdalena no lo reconoce hasta oír su nombre. El reconocimiento sin el cuerpo tampoco basta: el resucitado insiste en que no es un fantasma. La identidad se reconstruye mediante la concurrencia de varios géneros, ninguno de los cuales es suficiente por sí solo. Es un caso particularmente claro de cómo la narración bloquea la reducción de la persona a una sola de sus dimensiones.

El Apocalipsis lleva esta lógica a su imagen más intensa: el Cordero está en pie en el centro del trono «como degollado» (Ap 5,6). Las heridas no se borran en la gloria. La transformación conserva la historia del cuerpo transformado.

6.5. Creación y nueva creación

La misma estructura se extiende al cosmos. Pablo describe la creación entera «gimiendo» a la espera de ser liberada de la corrupción (Rom 8,19-23); no espera ser abandonada, sino transformada. El que se sienta en el trono del Apocalipsis dice «hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5), y no «hago todas las cosas nuevas». La diferencia gramatical tiene alcance ontológico: lo

que se renueva es lo que ya existía. La nueva creación es continuidad transformada a escala del mundo, y se describe con materiales del primer género: una ciudad, muros, piedras preciosas, un río, árboles, frutos.

6.6. Balance: cuerpo, materia y transformación

El análisis del campo corporal ofrece un resultado neto. Hay una determinación verdadera: la realidad del cuerpo y de la materia. Hay dos absolutizaciones posibles, y ambas tienen representantes históricos. La primera hace del cuerpo toda la realidad de la persona; la segunda lo declara inferior, accidental o ilusorio. La arquitectura cristológica responde a la segunda con la Encarnación («se hizo carne»), las curaciones, la comida, la cruz y la Resurrección corporal; responde a la primera con la afirmación de que esa carne es la del Logos, de que el cuerpo resucitado está transformado y de que la identidad del resucitado se establece por concurrencia de criterios y no por mera continuidad física. La operación es de conservación con desabsolutización: el cuerpo permanece y no agota a la persona.

Desde el Materialismo Filosófico, el resultado puede describirse como un bloqueo simultáneo de dos monismos: el primer género no absorbe a los otros dos, y el segundo y el tercero no pueden evaporar al primero. La comparación explica algo concreto: por qué el vocabulario del Nuevo Testamento sobre la carne es ambiguo y por qué la tradición posterior lo defendió en dos frentes. Pero tiene un límite que no debe ocultarse. El concepto de «cuerpo espiritual» sigue siendo opaco, y el Materialismo Filosófico no tiene recursos para darle contenido, porque no admite una materia que exista fuera de las condiciones del mundo conocido. El análisis reconstruye la estructura de la afirmación; no puede validar su contenido.

7. Ley, gracia, deseo y voluntad

El segundo campo reúne cuatro determinaciones que en la historia cristiana se han absolutizado en direcciones opuestas: la ley, que puede degenerar en legalismo; la gracia, en indiferencia moral; el deseo, que puede erigirse en criterio o tratarse como enemigo; la voluntad, que puede autofundarse o anularse en obediencia mecánica. Antes hay que despejar un obstáculo historiográfico.

7.1. Un obstáculo: la caricatura del judaísmo

Buena parte de la exégesis moderna dio por supuesto que el judaísmo del tiempo de Jesús era una religión de méritos, sustituida por Jesús y Pablo por una religión de la gracia. E. P. Sanders demostró en 1977 que las fuentes judías muestran otra cosa, un «nomismo de la alianza»: la pertenencia al pueblo es un don de Dios y la observancia de la Torá es la respuesta a ese don, no su condición (Sanders, 1977). Presentar el campo como «judaísmo = ley» frente a «cristianismo = amor» es un error histórico. La polémica de Jesús sobre la ley es una discusión dentro del judaísmo, entre intérpretes que reconocían la Torá como palabra de Dios.

El fariseísmo permite precisar el carácter de esa disputa. Los enfrentamientos conservados por los evangelios se desarrollan en torno a cuestiones concretas de interpretación jurídica y religiosa: qué actividades permite el sábado, cómo deben aplicarse las normas de pureza, qué obligaciones tienen mayor peso y bajo qué condiciones una tradición recibida conserva su autoridad. La polémica de Mateo 23, por ejemplo, presupone la validez de la justicia, la misericordia y la fidelidad como exigencias de la propia Ley. Jesús discute la jerarquía y la aplicación de sus preceptos con interlocutores que reconocen su autoridad. Por ello, convertir a los fariseos en representantes de una religión vacía, exclusivamente formal o carente de misericordia introduce una generalización que las fuentes históricas no autorizan. También debe distinguirse entre las polémicas narradas por los evangelistas y la reconstrucción del Jesús histórico: los textos reflejan tanto controversias situadas en su ministerio como conflictos posteriores de las comunidades que los transmitieron. La interpretación cristiana de esas disputas adquiere rigor cuando reconoce su procedencia judía y examina cada desacuerdo dentro de las instituciones y tradiciones que lo hicieron posible.

7.2. Ley: conservación y orden

El material confirma esa lectura. En Mateo, Jesús declara que no ha venido a abolir la Ley y que no pasará de ella ni una tilde (Mt 5,17-18). Las llamadas antítesis del Sermón del Monte no rebajan la exigencia: la radicalizan, extendiendo la prohibición del homicidio a la ira y la del adulterio al deseo (Mt 5,21-30). Cuando se le pregunta por el mandamiento principal, responde con dos textos de la propia Torá, Deuteronomio 6,5 y Levítico 19,18, y añade que de ellos «penden» la Ley entera y los Profetas (Mt 22,37-40). La imagen es arquitectónica: los dos mandamientos no sustituyen a los demás, los sostienen.

Mateo 23,23 condensa la estructura. Jesús reprocha a sus adversarios que paguen el diezmo de la menta y el comino y descuiden «lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fidelidad»; y añade: «esto había que practicar, sin descuidar aquello». El diezmo no se suprime; se ordena. El error consiste en invertir la jerarquía de los preceptos, no en observar los menores.

La controversia del sábado obedece al mismo esquema. Ante la acusación de que sus discípulos arrancan espigas, Jesús responde que «el sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). La sentencia tiene un paralelo conocido en la tradición rabínica: la Mejiltá, comentando Éxodo 31,14, dice que «el sábado os ha sido entregado a vosotros, y no vosotros al sábado» (Lauterbach, 2004). La coincidencia confirma que el argumento de Jesús es un argumento judío sobre la finalidad de una institución judía. Lo que se debate es la escala del precepto: el sábado ordena el tiempo al servicio de la vida, y cuando se usa contra la vida pierde su razón de ser. En la sinagoga, ante el hombre de la mano seca, Jesús pregunta si en sábado es lícito «hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o matar» (Mc 3,4). La norma permanece; su función se recupera.

7.3. Pureza: corrección de una hipótesis

El caso de la pureza obliga a corregir una formulación que parecía natural. La hipótesis inicial decía que Cristo relativiza determinados códigos de pureza sin convertir la transgresión en valor. Los textos más antiguos no sostienen la primera mitad de esa frase. En Marcos, Jesús toca al leproso, lo cura y lo envía al sacerdote para que ofrezca «lo que prescribió Moisés» (Mc 1,44). Matthew Thiessen ha sostenido que los relatos sinópticos no presentan a Jesús aboliendo el sistema de pureza, sino eliminando las fuentes de impureza: la lepra, el flujo de sangre, el cadáver. Jesús no se contamina con lo impuro; lo impuro queda purificado por su contacto (Thiessen, 2020).

Jonathan Klawans, por su parte, ha mostrado que en el judaísmo antiguo la impureza ritual no equivalía a pecado: era una condición inevitable, ligada a la vida corporal, que había que gestionar, mientras la impureza moral procedía de actos como el homicidio o la idolatría (Klawans, 2000).

La relativización de las leyes alimentarias aparece en un estrato posterior. La frase de Marcos «declarando puros todos los alimentos» (Mc 7,19) es un comentario del narrador, y Mateo, al reescribir el pasaje, la omite (Mt 15,17). La visión de Pedro en Hechos 10 y la afirmación de Pablo de que «nada es impuro por sí mismo» (Rom 14,14) pertenecen a las comunidades que integraban a gentiles. El Nuevo Testamento registra, por tanto, varias posiciones superpuestas: un Jesús que, con mucha probabilidad, opera dentro del marco de la Torá y ataca la impureza en lugar del sistema de pureza, y comunidades posteriores que reconfiguran ese sistema para hacer posible una mesa común entre judíos y gentiles.

La hipótesis sobrevive en forma corregida. Lo que se desabsolutiza no es la pureza, sino una de sus funciones: la de barrera que separa a quienes pueden comer juntos. Esa desabsolutización se produce en la historia de las comunidades y no en un gesto inaugural de Jesús. Y la transgresión no se convierte en valor en ningún estrato: Pablo, que declara puros todos los alimentos, pide al mismo tiempo que nadie escandalice al hermano con su comida (Rom 14,15-21). Atribuir a Jesús la totalidad de esa trayectoria sería una reducción del plano histórico al plano teológico.

7.4. Gracia y obras: dos voces del canon

Pablo afirma que «el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la Ley» (Rom 3,28). La carta de Santiago afirma que «el hombre es justificado por las obras, y no por la fe solamente» (Sant 2,24). La tensión es real, y la historia de la teología cristiana no ha logrado nunca disolverla del todo. Las propuestas de armonización tienen fundamento: las «obras de la Ley» paulinas se refieren probablemente a las prácticas que marcan la identidad judía, como la circuncisión y las leyes alimentarias (Dunn, 1998), mientras las «obras» de Santiago son actos de misericordia; y «justificar» no significa lo mismo en ambos textos. Pero armonizar demasiado deprisa sería otra forma de reducción.

Más interesante es el efecto de que ambas voces estén en el mismo canon. Cada una bloquea la absolutización de la otra: Santiago impide que la fe se convierta en asentimiento sin consecuencias; Pablo, que las obras se conviertan en condición de la gracia. El propio Pablo rechaza la deducción antinomista: «¿Permaneceremos en el pecado para que abunde la gracia? De

ningún modo» (Rom 6,1-2). Y escribe: «trabajad con temor y temblor por vuestra salvación, porque Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar» (Flp 2,12-13). Kathryn Tanner ha llamado no competitiva a esta relación: la acción divina no resta realidad a la humana, porque no se sitúa en el mismo plano causal (K. Tanner, 1988).

John Barclay ha ofrecido el instrumento más fino para analizar este campo. En la antigüedad, sostiene, la gracia no era un concepto unívoco: podía «perfeccionarse», es decir, llevarse al extremo, en al menos seis dimensiones distintas: su sobreabundancia, su singularidad como única actitud del donante, su prioridad respecto de la iniciativa del receptor, su incongruencia con el mérito del receptor, su eficacia para transformarlo y su no circularidad, es decir, la ausencia de expectativa de retorno (Barclay, 2015). Las distintas teologías de la gracia, antiguas y modernas, se diferencian por las perfecciones que absolutizan. Pablo, según Barclay, extrema la incongruencia —la gracia se da a quien no la merece— pero no la no circularidad: el don espera una respuesta, una vida transformada. El trabajo de Barclay muestra, desde la filología y la historia, el mismo mecanismo que este ensayo describe: una propiedad verdadera de un concepto se convierte en su totalidad y produce una teología distinta. La comparación tiene aquí valor explicativo: permite predecir qué clase de distorsión aparece cuando se aísla cada perfección.

Algo semejante ocurre entre justicia y misericordia. La parábola del siervo despiadado muestra un perdón que, si no se transmite, se revoca (Mt 18,23-35). La escena de la mujer adúltera, con su «tampoco yo te condeno; vete y no peques más» (Jn 8,11), tiene la estructura completa de la operación, aunque conviene recordar que el pasaje falta en los manuscritos más antiguos del cuarto evangelio. La misericordia no borra la diferencia entre el bien y el mal; interrumpe la sentencia para abrir una transformación.

7.5. Deseo y ascesis

El campo del deseo muestra la misma estructura en un registro distinto. A los discípulos de Juan, que le preguntan por qué los suyos no ayunan, Jesús responde con una imagen de boda: los invitados no pueden ayunar mientras el novio está con ellos; ayunarán cuando se lo lleven (Mt 9,14-15). El ayuno no se suprime; se sitúa en el tiempo. El contraste con Juan Bautista es explícito: Juan no comía ni bebía y le acusaron de estar endemoniado; el Hijo del hombre come y bebe y le acusaron de comilón (Mt 11,18-19). El Nuevo Testamento conserva ambas figuras, y la imagen escatológica que prefiere es la de un banquete (Mt 8,11; Ap 19,9).

En el desierto, Jesús responde a la tentación del pan con Deuteronomio 8,3: «no sólo de pan vive el hombre» (Mt 4,4). La frase no desprecia el pan, que él mismo multiplicará; le niega la soberanía. Las cartas deuteropaulinas combaten la absolutización contraria: 1 Timoteo condena a quienes prohíben el matrimonio y ciertos alimentos, «porque todo lo creado por Dios es bueno» (1 Tm 4,3-4), y Colosenses ironiza sobre los preceptos «no tomes, no gustes, no toques» (Col 2,20-23). Al mismo tiempo, Pablo prefiere para sí el celibato (1 Co 7,7) y Jesús habla de quienes renuncian al matrimonio por el Reino (Mt 19,12). La ascesis se conserva como vocación particular y se desabsolutiza como norma universal.

7.6. Voluntad: Getsemaní y el monotelismo

El caso de la voluntad es el más rico históricamente. En Getsemaní, Jesús ora: «Abbá, Padre, todo es posible para ti; aparta de mí esta copa; pero no lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14,36). Leer esta escena como anulación de la voluntad sería un error. El texto presenta una voluntad real que retrocede ante la muerte y la nombra con su propio deseo («aparta de mí esta copa»), y después la orienta. No hay sumisión mecánica, porque hay una petición; no hay voluntad soberana, porque hay un consentimiento.

En el siglo VII, el problema se convirtió en controversia. Para asegurar la unidad de Cristo y reconciliar a los adversarios de Calcedonia, el emperador Heraclio promulgó en 638 una fórmula, la *Ékthesis*, que atribuía a Cristo una sola voluntad. La posición protegía una determinación real: la unidad del sujeto y la ausencia de conflicto interior. Su precio era la voluntad humana de Cristo, que quedaba absorbida por la divina. Máximo el Confesor respondió que una humanidad sin voluntad no es una humanidad completa, y aplicó el criterio de Gregorio Nacianceno: lo que no tiene voluntad humana no ha asumido la voluntad humana y no la ha sanado (Louth, 1996). Su exégesis de Getsemaní distingue la voluntad natural, que en Cristo retrocede legítimamente ante la muerte, de su plena conformidad con la voluntad divina.

El tercer Concilio de Constantinopla (680-681) adoptó esta posición. Su definición confiesa en Cristo dos voluntades naturales y dos operaciones naturales «sin división, sin cambio, sin partición, sin confusión», y precisa que la voluntad humana no es contraria a la divina, sino que la sigue sin resistirse ni oponerse (N. P. Tanner, 1990). Este dato tiene para el ensayo un valor probatorio especial. La tradición tomó los adverbios de Calcedonia, formulados para las naturalezas, y los aplicó a un campo nuevo, el de las voluntades. Es decir: la gramática de

restricciones funcionó dentro de la propia tradición como regla generalizable. Aquí la hipótesis no se impone desde fuera al material; el material la aplica a sí mismo.

7.7. Balance: conservación, orden y voluntad

El balance es favorable, con correcciones. La ley se conserva y se reordena por su finalidad; la relativización de la pureza no pertenece al Jesús histórico, sino a las comunidades posteriores. La gracia aparece como un concepto con varias dimensiones cuya absolutización aislada produce teologías distintas. El deseo y la ascesis se conservan, situados en el tiempo y en la vocación. La voluntad humana se conserva y se ordena, y la controversia monotelita muestra la gramática calcedonense aplicada por la tradición a un campo nuevo.

Desde el Materialismo Filosófico, el voluntarismo puede describirse como la hipóstasis de una operación del segundo género, la decisión, separada de las normas y relaciones que le dan contenido; la heteronomía mecánica, como la hipóstasis de una norma que absorbe al sujeto que debería ejecutarla. Lo que la escena de Getsemaní y su interpretación conciliar ofrecen es una relación entre dos voluntades que no se confunden y no se oponen. El concepto de *symploké* describe bien esa estructura. Pero no la explica: la conformidad sin oposición entre una voluntad humana y otra divina es un enunciado teológico que el materialismo no puede reconstruir sin reducirlo a una relación entre sujetos humanos.

8. Persona, comunidad, poder y autoridad

En este campo el Materialismo Filosófico ofrece su contribución más precisa, y también aquí el riesgo de anacronismo es mayor.

8.1. Individuo, sujeto, persona

El «individuo» de la modernidad liberal, titular de derechos anteriores a toda pertenencia, no existe en el siglo I, y proyectarlo sobre los evangelios es tan falso como proyectar sobre ellos el colectivismo moderno. Tampoco existe todavía el concepto teológico de «persona»: *prósopon* significa rostro o máscara, y sólo después de los debates trinitarios adquirirá su sentido técnico. Hay que distinguir el individuo como unidad biológica, el sujeto como foco de operaciones y la persona como figura constituida en relaciones e instituciones. Bueno insistió en que la persona no puede entenderse como sustancia cerrada sobre sí, al margen de las instituciones en las que los individuos llegan a constituirse como personas (Bueno, 1996b).

Con esa cautela, los textos muestran dos datos que hay que mantener juntos. La llamada es nominal y singular: Jesús llama a Simón y Andrés, a Santiago y Juan, por su nombre (Mc 1,16-20); el pastor «llama a sus ovejas por su nombre» (Jn 10,3); «cada uno dará cuenta de sí mismo a Dios» (Rom 14,12). Y la llamada introduce siempre en un grupo: el número de los Doce evoca las doce tribus, y Sanders vio en él uno de los indicios más seguros de que Jesús esperaba la restauración de Israel (Sanders, 1985). Nadie es llamado para quedarse solo.

8.2. ¿Qué clase de unidad es el cuerpo de Cristo?

Pablo describe la comunidad como un cuerpo con muchos miembros (1 Co 12,12-27; Rom 12,4-5). La metáfora era corriente en la retórica política antigua: la fábula del cuerpo y los miembros, que Tito Livio atribuye a Menenio Agripa, servía para persuadir a los plebeyos de que aceptaran su lugar subordinado. Dale Martin ha mostrado que Pablo usa la misma imagen para invertir su función: los miembros que parecen más débiles son los indispensables, y a los menos honrosos se les da más honor (1 Co 12,22-24; Martin, 1995). El ojo no puede decir a la mano «no te necesito» (1 Co 12,21), y si un miembro sufre, todos sufren con él (1 Co 12,26).

La teoría buenista de las totalidades permite ir más allá de la metáfora. Romanos 12,5 dice que los creyentes son «miembros los unos de los otros» (*allḗlōn mélē*). La fórmula coincide, término a término, con la definición de totalidad atributiva: un todo cuyas partes están referidas

unas a otras (García Sierra, 2000, entrada 24). Los miembros no se refieren primero al cuerpo y después entre sí; se refieren entre sí, y en esa referencia consiste el cuerpo. Y son heterogéneos: no todos son apóstoles, ni profetas, ni maestros (1 Co 12,29). Pero el mismo cuerpo tiene también un aspecto distributivo. A cada uno se le da la manifestación del Espíritu (1 Co 12,7); cada uno está «en Cristo»; cada creyente, según la teología paulina, es conformado a la imagen del Hijo (Rom 8,29). En este aspecto, Cristo no se reparte en fragmentos entre los miembros: está entero en relación con cada uno.

El cuerpo de Cristo es, por tanto, una totalidad mixta, con relaciones isológicas (cada miembro es conformado a la misma imagen) y sinalógicas (los miembros están conectados por dones, servicios y sufrimientos compartidos). La Eucaristía, tal como Pablo la describe, realiza las dos relaciones en un solo gesto: «porque el pan es uno, nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo, pues todos participamos del único pan» (1 Co 10,17). El pan partido distribuye; el pan único conecta.

Esta descripción permite responder con precisión a la pregunta por el tipo de unidad. Las dos reducciones opuestas del campo aparecen ahora como dos maneras de leer una totalidad mixta como si fuera de un solo tipo. El colectivismo eclesial la lee como puramente atributiva: los individuos quedan reducidos a funciones del conjunto, intercambiables como órganos, y su valor se agota en su contribución. Pablo lo bloquea al negar la intercambiabilidad: no todos son ojo. El individualismo religioso la lee como puramente distributiva: cada creyente posee a Cristo entero y no necesita a los demás. Pablo lo bloquea al negar la autosuficiencia: el ojo necesita la mano. La comparación, aquí, explica algo que la metáfora del cuerpo por sí sola no explica: por qué una misma imagen ha podido usarse en la historia cristiana para justificar tanto la absorción del individuo como su aislamiento piadoso. Cada uso ha seleccionado uno de los dos modos de totalidad.

8.3. Filiación frente a autofundación

La categoría que el Nuevo Testamento opone a la autonomía absoluta es la filiación. El creyente ha recibido «un espíritu de hijos» que le hace gritar «Abbá, Padre» (Rom 8,15), y es hijo, ya no esclavo (Gál 4,4-7). El propio Hijo se define por la recepción: «el Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre» (Jn 5,19). La filiación combina dos rasgos que la autonomía moderna separa: la dependencia y la realidad propia. El hijo existe por otro y existe de

verdad. Una de las ilusiones que la cristología desactiva es la idea de que depender equivale a ser menos real.

Desde el Materialismo Filosófico, la autofundación es una hipóstasis del sujeto: una operación que existe sólo en relaciones se convierte en fuente de sí misma. Ambos sistemas la rechazan. Divergen en lo positivo: lo que para la cristología es filiación respecto de un Padre es, para el materialismo, la red de instituciones y operaciones de las que el sujeto procede.

8.4. Poder: el principio de legitimación

En el relato de las tentaciones, el diablo ofrece a Jesús todos los reinos del mundo a cambio de una adoración (Mt 4,8-10). Jesús no rechaza el reino, que es el contenido de su predicación; rechaza un modo de obtenerlo. Cuando la multitud quiere hacerlo rey por la fuerza, se retira (Jn 6,15), y entra en Jerusalén montado en un asno, según el oráculo de Zacarías sobre un rey «humilde» (Za 9,9; Mt 21,5).

La enseñanza explícita está en Marcos: los que gobiernan las naciones las dominan y los grandes las oprimen; «entre vosotros no será así», sino que el que quiera ser grande será servidor, porque el Hijo del hombre no vino a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos (Mc 10,42-45). El cuarto evangelio lo convierte en gesto: Jesús lava los pies de sus discípulos. Y añade una frase que impide leer la escena como abolición de la autoridad: «vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque lo soy» (Jn 13,13). La autoridad no se niega; se afirma y, en el mismo acto, se reordena. Su legitimidad procede ahora del servicio y ya no de la capacidad de imponerse. Es un caso de transformación en sentido estricto: la determinación permanece y cambia de principio.

El himno de Filipenses describe la misma estructura en términos cósmicos. El que existía en forma de Dios no consideró su igualdad con Dios como algo que aprovechar (*harpagmós*), sino que se vació, tomó forma de esclavo y se humilló hasta la muerte de cruz; «por eso» Dios lo exaltó y le dio el nombre sobre todo nombre (Flp 2,6-11). El himno no suprime el señorío; termina con toda rodilla doblándose. Lo que cambia es el camino por el que el señorío se alcanza y, por tanto, el criterio que lo legitima. Michael Gorman ha visto en este patrón kenótico la forma de toda la teología paulina (Gorman, 2009).

La frase «mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36) se ha leído como un repliegue hacia la interioridad. La preposición (*ek*) indica procedencia: el reino no procede de este mundo, y por eso

no se defiende con sus métodos («si mi reino fuera de este mundo, mi gente habría combatido»). Ante Pilato, Jesús no niega la realidad del poder romano; le niega su autosuficiencia: «no tendrías ninguna autoridad sobre mí si no se te hubiera dado de lo alto» (Jn 19,11).

Hay aquí una fórmula que puede someterse a prueba: *la Cruz impide divinizar el poder; la Resurrección impide divinizar la derrota*. La primera mitad tiene apoyo textual: los «príncipes de este mundo» crucificaron al «Señor de la gloria» sin conocer la sabiduría de Dios (1 Co 2,8), y la cruz desenmascara a los poderes en lugar de confirmarlos (Col 2,15). La segunda mitad es igualmente necesaria. Una cruz sin resurrección se convertiría fácilmente en culto del sufrimiento o en exaltación de la impotencia; la Resurrección impide que la derrota sea la última palabra y que el padecimiento tenga valor por sí mismo. Hebreos dice que Jesús soportó la cruz «por el gozo que se le proponía» (Heb 12,2): la cruz es camino y no término.

8.5. Autoridad y rebeldía

La absolutización inversa, la que convierte toda oposición a la autoridad en un bien, también está bloqueada en el material. Jesús confronta a los sumos sacerdotes, a los escribas y a los fariseos, pero en Mateo dice a la multitud que haga lo que enseñan quienes se sientan en la cátedra de Moisés y no lo que hacen (Mt 23,2-3). La autoridad del oficio se conserva mientras se critica la conducta de quienes lo ocupan. Y ante la pregunta por el tributo, la respuesta «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,17) no sacraliza al César ni lo declara ilegítimo; lo limita.

El canon vuelve a contener aquí voces que se corrigen. Romanos 13,1-7 afirma que las autoridades han sido instituidas por Dios, y ese texto se ha usado durante siglos para absolutizar la obediencia política. Apocalipsis 13 presenta al poder imperial como una bestia que exige adoración. Ninguno de los dos textos, aislado, describe la posición del Nuevo Testamento. Juntos, impiden tanto la divinización del poder como su demonización automática.

8.6. Un contraejemplo: el jinete del Apocalipsis

La fórmula de la transformación del poder encuentra un obstáculo en Apocalipsis 19,11-21: un jinete sobre un caballo blanco, con los ojos como llama de fuego, que juzga y combate, y cuyas vestiduras están empapadas en sangre. Los ejércitos de la bestia son exterminados y las aves se sacian de su carne. El texto no es pacifista y no conviene domesticarlo. Richard Bauckham ha argumentado que el Apocalipsis reinterpreta la imagen de la guerra mesiánica desde el Cordero: la espada sale de la boca del jinete, es decir, es su palabra (Ap 19,15), y la sangre de su manto aparece

antes de la batalla, lo que sugiere que es la suya (Bauckham, 1993). La lectura es plausible y no elimina el problema. La victoria, el juicio y la soberanía forman parte de la cristología, y la Cruz no la convierte en una teoría de la pasividad. La conclusión que el material permite es más modesta que la hipótesis: la cristología transforma el principio de legitimación del poder y su forma de victoria, pero no renuncia a la victoria ni al juicio. El modelo debe registrar esa resistencia.

8.7. Balance: persona, autoridad y poder

En el campo de la persona y la comunidad, el Materialismo Filosófico produce una ganancia explicativa clara: la distinción entre totalidades atributivas, distributivas y mixtas permite definir con exactitud las dos reducciones opuestas y la estructura que las bloquea. En el campo del poder y la autoridad, el análisis permite distinguir dos operaciones distintas: la autoridad se conserva y se reordena; el poder se transforma en su principio de legitimación. Y registra un límite: la transformación no implica renuncia al juicio ni a la victoria, y algunos textos del canon resisten una lectura puramente kenótica. La historia de las iglesias, con su abundancia de clericalismos y alianzas con el poder, plantea otra objeción que se examinará en el capítulo duodécimo.

9. Conocimiento, rito, Templo y sacrificio

El último campo analítico reúne el conocimiento y el culto, dominios que la modernidad suele separar. Separados, cada uno queda expuesto a su absolutización: el intelectualismo que identifica saber con salvación y el ritualismo que atribuye al gesto una eficacia autónoma. El Nuevo Testamento trata ambos con la misma gramática.

9.1. Conocer en parte

Hay un texto en el que el Nuevo Testamento tematiza explícitamente la parcialidad del conocimiento, y lo hace con el mismo vocabulario de este ensayo. «Conocemos en parte (*ek mérous*) y profetizamos en parte; cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo parcial. [...] Ahora vemos como en un espejo, en enigma; entonces veremos cara a cara» (1 Co 13,9-12). Pablo no dice que no conocemos. Dice que conocemos parcialmente y que ese conocimiento parcial es real. Es una tesis epistemológica precisa: el reconocimiento de un límite no exige conocer previamente la totalidad, y la conciencia de la parcialidad es compatible con la verdad de lo conocido. El argumento será decisivo para responder a una de las objeciones del capítulo duodécimo.

En la misma carta, Pablo identifica la absolutización del conocimiento: «el conocimiento envanece; el amor edifica. Si alguno cree saber algo, todavía no sabe como conviene saber; pero si alguno ama a Dios, ése es conocido por él» (1 Co 8,1-3). El conocimiento queda situado dentro de una relación, y su forma más alta se expresa en voz pasiva: ser conocido. Y en el capítulo primero describe dos absolutizaciones simétricas: «los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría; nosotros predicamos a un Cristo crucificado» (1 Co 1,22-23). El signo convertido en prueba por el espectáculo y la sabiduría convertida en sistema autosuficiente quedan igualmente desplazados por un objeto que no satisface a ninguno de los dos.

Estos textos no son antiintelectualistas. Pablo argumenta y discute; la primera carta de Pedro pide dar razón (*lógos*) de la esperanza (1 Pe 3,15); la primera de Juan exige «examinar los espíritus» (1 Jn 4,1); el criterio de Mateo es público: «por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,16). Y frente a la gnosis reservada a iniciados, el Nuevo Testamento presenta un «misterio» manifestado a todas las naciones (Rom 16,25-26).

9.2. La verdad y sus operaciones

El cuarto evangelio habla de «hacer la verdad» (*poieîn tèn alḗtheian*, Jn 3,21), y es tentador concluir que la verdad cristiana exige operaciones. La formulación es correcta si se la entiende con precisión, y peligrosa si no. No significa que una proposición sea verdadera sólo si quien la conoce vive moralmente bien; eso sería moralizar la verdad. Hay que distinguir varios planos: la verdad proposicional, que no depende de la virtud de quien la enuncia; el conocimiento, que es la relación justificada de un sujeto con esa verdad; el testimonio, que en Juan es una categoría central y compromete al testigo (Jn 19,35; 21,24); la praxis, que es el seguimiento; y la transformación, que es su efecto. Lo que el Nuevo Testamento sostiene es que, cuando la verdad en cuestión es una persona, conocerla incluye seguirla. No sostiene que la verdad de las proposiciones dependa de la conducta.

El Materialismo Filosófico ayuda aquí a impedir dos errores. Su teoría de la ciencia entiende la verdad como resultado de operaciones con materiales, y no como adecuación psicológica entre una mente y un objeto (Bueno, 1992). Esa concepción bloquea el psicologismo, que identifica verdad con experiencia, y también la moralización, que la identifica con virtud. Pero el préstamo tiene un límite que hay que declarar: la cristología no es una ciencia categorial, y Bueno situaba la teología dogmática entre los sistemas doctrinales que no alcanzan cierre científico (García Sierra, 2000, entrada 21). Las verdades de la fe no se construyen como los teoremas. El Materialismo Filosófico funciona en este ensayo como filosofía crítica, no como certificado de cientificidad para la teología.

9.3. Rito: conservado y ordenado

El rito ofrece uno de los casos más limpios del patrón. «Si al presentar tu ofrenda ante el altar te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda, ve primero a reconciliarte con tu hermano y luego vuelve a presentar tu ofrenda» (Mt 5,23-24). La ofrenda no se suprime; se aplaza y se ordena. La relación con el hermano es condición de la relación cultual.

Pablo aplica el mismo criterio a la cena del Señor en Corinto. Los ricos comen antes y los pobres pasan hambre; Pablo responde que eso «ya no es comer la cena del Señor» (1 Co 11,20) y que quien come sin «discernir el cuerpo» come su propia condena (1 Co 11,29). El rito, celebrado contra los pobres, se anula como rito. Pero Pablo no lo suprime: lo regula, transmite su forma («yo

recibí del Señor lo que os transmití», 1 Co 11,23) y exige celebrarlo bien. Ritualismo y antirritualismo quedan bloqueados en el mismo pasaje.

La doctrina tridentina de que los sacramentos operan *ex opere operato* (Denzinger y Hünermann, 1999, n. 1608) parece el colmo del ritualismo. Su origen indica otra cosa: procede de la controversia de Agustín con los donatistas, que hacían depender la validez del bautismo de la santidad del ministro. El donatismo absolutizaba la pureza personal del ministro; la respuesta católica la desplazó sin eliminar la exigencia de disposición en quien recibe el sacramento. El caso confirma la estructura desde una dirección inesperada.

9.4. El Templo en el espacio antropológico

El Templo de Jerusalén puede analizarse mediante el espacio antropológico de Bueno, concebido como un sistema tridimensional coordinado por los ejes circular, radial y angular (Bueno, 1996b, pp. 89-114; especialmente pp. 94-101). El eje circular comprende las relaciones de los hombres entre sí; el radial, las relaciones de los hombres con las cosas naturales impersonales; el angular, las relaciones con entidades que no son hombres ni cosas naturales y ante las cuales los hombres se comportan con temor o con amistad, entidades que en la teoría de Bueno son originariamente animales numinosos (Bueno, 1996b; Bueno, 1985/1996a).

El Templo concentra los tres ejes. En el circular, organiza al pueblo, a los sacerdotes, a los peregrinos y a las autoridades, y regula una economía: el impuesto del Templo, el cambio de moneda, la venta de animales. En el radial, moviliza piedra, madera, agua, fuego, aceite, incienso, harina, sangre. En el angular, organiza la relación con lo divino. Pero el caso de Jerusalén presenta una peculiaridad que el modelo de Bueno permite hacer visible: los animales del Templo ya no son númenes, sino ofrendas, y la divinidad a la que se dirige el culto carece de imagen. La relación angular se dirige a un término que no es un animal ni una cosa ni un hombre.

La relectura cristiana del Templo produce una reconfiguración precisa dentro del espacio antropológico. Jesús habla «del templo de su cuerpo» (Jn 2,21); Pablo llama templo a la comunidad (1 Co 3,16); y en la ciudad final el templo es «el Señor Dios y el Cordero» (Ap 21,22). La mediación religiosa pasa así a articularse mediante términos humanos y comunitarios situados en el eje circular. Esto no significa que la relación angular desaparezca ni que pueda trasladarse sin resto al eje circular. Bueno advierte expresamente que los términos correspondientes a los tres ejes son esencialmente distinguibles, pero no existencialmente separables (Bueno, 1996b, pp. 94-101). La

mediación angular queda, por tanto, reconfigurada a través de relaciones circulares: Cristo, los creyentes y la comunidad funcionan como términos humanos mediante los cuales se organiza la relación religiosa. El propio Bueno admite estructuras de este tipo cuando describe relaciones angulares mediadas por colegios sacerdotales. El fenómeno admite entonces dos reconstrucciones incompatibles. Desde el Materialismo Filosófico, esta transformación puede interpretarse como parte del proceso histórico de antropomorfización característico de las religiones terciarias; desde la teología cristiana, constituye la lógica misma de la Encarnación y de la participación eclesial. El análisis estructural hace visible la transformación de las mediaciones, pero no decide entre sus fundamentos ontológicos. Dos precisiones impiden simplificar la trayectoria. Los primeros creyentes de Jerusalén seguían acudiendo al Templo (Hch 2,46; 3,1), y Pablo cumple en él un rito de purificación (Hch 21,26). Y el sentido del gesto de Jesús en el Templo (Mc 11,15-17) es discutido: Sanders lo leyó como acto simbólico que anunciaba destrucción y restauración (Sanders, 1985); Fredriksen duda de su alcance (Fredriksen, 1999). La función del santuario migra; no se abole.

9.5. Sacrificio: la dirección del don

La hipótesis más audaz de este campo dice que en determinados sistemas sacrificiales el hombre ofrece alimento a la divinidad, mientras en la economía eucarística cristiana la dirección se invierte y Dios se presenta como quien alimenta al hombre. Hay que someterla a prueba antes de usarla.

La primera mitad tiene apoyo. En los templos mesopotámicos las estatuas divinas recibían comidas diarias, y Oppenheim describió ese culto como «cuidado y alimentación de los dioses» (Oppenheim, 1977); en el relato babilónico del diluvio, los dioses hambrientos se agolpan «como moscas» en torno al sacrificio de Utnapishtim (George, 2003, tablilla XI). Pero la generalización falla pronto. El sacrificio griego reservaba a los dioses el humo de la grasa y los huesos, y los hombres comían la carne, reparto que el mito de Prometeo en la *Teogonía* de Hesíodo explica (Hesíodo, 1978, *Teogonía* 535-557). Y la teoría clásica de Hubert y Mauss entendió el sacrificio como comunicación entre lo sagrado y lo profano a través de una víctima, no como alimentación (Hubert y Mauss, 1899/1964).

La segunda mitad tiene un antecedente que la debilita como novedad y la refuerza como estructura. El Salmo 50 rechaza que Dios necesite alimento, pero el vocabulario del culto israelita

conserva esa idea: el Levítico llama a la ofrenda «alimento» (*leḥem*) para el Señor (Lv 3,11), y Números dice «mi alimento» (Nm 28,2). La auditoría del salmo se dirige contra una concepción presente en el propio lenguaje cultual. Y la crítica no es exclusivamente bíblica: Daniel Ullucci ha mostrado que el rechazo cristiano del sacrificio animal se inscribe en un debate antiguo más amplio, en el que filósofos griegos ya lo habían cuestionado, y que los cristianos siguieron usando el lenguaje sacrificial mientras abandonaban la práctica (Ullucci, 2012).

Con estas correcciones, la hipótesis puede reformularse de un modo defendible. Que el hombre coma ocurre en muchos sistemas sacrificiales. Lo característico de la economía eucarística cristiana es que la víctima y el donante se identifican, y que el donante es presentado como el propio Dios. «El pan que yo daré es mi carne, para la vida del mundo» (Jn 6,51); «tomad, esto es mi cuerpo» (Mc 14,22). Pablo describe la iniciativa en la misma dirección: es Dios quien en Cristo reconcilia el mundo consigo (2 Co 5,19) y quien no perdonó a su propio Hijo (Rom 8,32). Hebreos presenta a Cristo como sacerdote y víctima a la vez (Heb 9,11-14). El sacrificio deja de ser una transacción que obliga a la divinidad y se convierte en autoentrega de la divinidad. Se trata de una transformación de la determinación sacrificial: la categoría se conserva (Cristo es «sacrificio»), su dirección cambia y su repetición cesa.

La historia de la teología reintrodujo, con todo, la lógica transaccional en las teorías de la expiación que presentan la muerte de Cristo como pago a un Padre airado. El patrón estructural no garantiza su recepción.

9.6. Balance: conocimiento, culto y mediación

En el campo del conocimiento, el examen precedente permite reconocer en el propio Nuevo Testamento una tematización de la parcialidad que coincide con la tesis del ensayo. En el del rito, el patrón de conservación y ordenación aparece sin forzar el material. En el del Templo, el modelo de espacio antropológico describe el desplazamiento de la relación angular hacia el eje circular, pero no decide su interpretación. En el del sacrificio, la hipótesis de la inversión de dirección ha tenido que corregirse: no es universal ni exclusiva del cristianismo; se sostiene como transformación interna de la categoría sacrificial en el Nuevo Testamento.

10. La herejía como reducción de relaciones

El capítulo quinto mostró cómo se formó la gramática cristológica bajo la presión de posiciones rechazadas. Este plantea la pregunta inversa: ¿pueden describirse esas posiciones como absolutizaciones de una determinación verdadera? Una respuesta afirmativa sin excepciones sería sospechosa.

10.1. Cautelas sobre una palabra

«Herejía» se usa aquí en su sentido histórico cristiano: una posición que la Iglesia mayoritaria declaró incompatible con su fe en un momento determinado. No se usa para designar cualquier filosofía con la que el cristianismo discrepa. Además, la investigación de las últimas décadas ha mostrado hasta qué punto el discurso heresiológico construyó sus objetos. Alain Le Boulluec estudió cómo los escritores cristianos de los siglos II y III forjaron la noción misma de *haíresis* como herramienta de exclusión (Le Boulluec, 1985), y Daniel Boyarin ha leído la heresiología como una práctica de trazado de fronteras, en particular entre judaísmo y cristianismo (Boyarin, 2004). Muchas de las posiciones que se examinarán se conocen sobre todo por sus adversarios. Toda descripción de ellas hereda ese sesgo.

Para cada caso se plantean seis preguntas: qué problema intentaba resolver la posición; qué determinación preservaba; qué determinación debilitaba; si hay realmente una absolutización; qué respuesta histórica recibió; y si el Materialismo Filosófico permite describir esa reducción sin falsificar la historia.

10.2. La matriz

Tabla 3. Posiciones cristológicas rechazadas: problema, determinación protegida y evaluación

Posición	Problema que intentaba resolver	Determinación preservada	Determinación debilitada	¿Absolutización?
Docetismo (s. II)	Indignidad del sufrimiento divino	Trascendencia, impasibilidad	Humanidad corporal real	Sí: lo divino absorbe lo humano
Sistemas llamados «gnósticos»	Origen del mal; salvación por conocimiento	Espíritu, conocimiento	Creación, cuerpo, historia (en algunos sistemas)	Parcial: la categoría es heterogénea
Marcionismo	Bondad de Dios frente al Dios justo de las Escrituras	Novedad del Evangelio	Continuidad con la creación e Israel	Sí: diferencia convertida en ruptura
Adopcionismo	Monoteísmo; humanidad real y progresiva de Jesús	Humanidad histórica	Preexistencia, divinidad	Parcial: riesgo de anacronismo

Posición	Problema que intentaba resolver	Determinación preservada	Determinación debilitada	¿Absolutización?
Modalismo	Unicidad de Dios	Unidad divina	Distinción de Padre, Hijo y Espíritu	Sí: relación convertida en identidad
Arrianismo	Unicidad y trascendencia del Padre ingénito	Diferencia Padre/Hijo	Divinidad del Hijo	Sí, en forma de cortadura mal situada
Apolinarismo	Unidad del sujeto; impecabilidad	Unidad de Cristo	Mente humana de Cristo	Sí: unidad obtenida por sustracción
Posición condenada en Éfeso	Impasibilidad divina; integridad humana	Distinción de naturalezas	Unidad del sujeto	Sí en la posición; dudoso en Nestorio
Eutiquianismo	Unidad del sujeto	Unidad	Humanidad consustancial a la nuestra	Sí; no aplicable a los miafisitas
Monotelismo	Unidad operativa; reconciliación eclesial	Unidad de voluntad	Voluntad humana	Sí: unidad absorbe dimensión antropológica

10.3. Casos en que el modelo funciona

Varios casos se ajustan al modelo sin violencia. El docetismo convertía la trascendencia y la impasibilidad de lo divino, que la ortodoxia también afirma, en principio exclusivo hasta hacer aparente la humanidad. El modalismo protegía la unicidad de Dios hasta disolver las distinciones en modos de un único sujeto; Tertuliano le reprochó a Práxeas haber «crucificado al Padre» (Tertuliano, 1948, *Contra Práxeas* 1). El apolinarismo obtenía la unidad de Cristo amputando su mente humana; el monotelismo, a costa de su voluntad humana. En todos hay una determinación verdadera, una pretensión de exclusividad y un coste identificable, y la respuesta histórica conservó lo protegido mientras restituía lo sacrificado.

El marcionismo merece una mención aparte. Marción, a mediados del siglo II, contrapuso el Dios justo de las Escrituras de Israel al Dios bueno revelado por Jesús, y redujo su canon a una versión de Lucas y a diez cartas de Pablo. Judith Lieu ha mostrado que su preocupación central era la coherencia de la bondad divina y que su método era el de un exégeta riguroso, no el de un fanático (Lieu, 2015). Protegía una determinación real, la novedad del Evangelio, y la llevaba hasta la ruptura con la creación y con Israel. Es el caso más claro de diferencia convertida en separación absoluta, y su rechazo fijó, para el cristianismo posterior, la continuidad con las Escrituras de Israel como regla.

10.4. Casos en que el modelo necesita corrección

El arrianismo encaja, pero obliga a precisar la tipología. Arrio no absorbía una determinación en otra ni separaba dos términos que debían permanecer unidos. Situaba la gran cortadura de la realidad, la que separa al Creador de las criaturas, en un lugar distinto: entre el Padre y el Hijo. El error, desde la ortodoxia nicena, no es de absorción ni de ruptura; es de *localización de una frontera*. Este tipo no estaba previsto en el modelo inicial y lo enriquece. Hay que añadir que el «arrianismo» como partido unificado es, en buena medida, una construcción polémica de Atanasio, y que las posiciones que se agrupan bajo ese nombre eran muy diversas (Ayres, 2004; R. Williams, 2001).

El adopcionismo plantea un problema de anacronismo. Teódoto de Bizancio, a fines del siglo II, y Pablo de Samosata, depuesto en Antioquía en 268, sostuvieron que Jesús era un hombre sobre el que descendió el poder divino. Pero algunas fórmulas del propio Nuevo Testamento suenan «adopcionistas» a oídos posteriores: Jesús «constituido Hijo de Dios con poder por la resurrección» (Rom 1,4), o la voz bautismal en Marcos. Dunn advirtió del riesgo de leer esos textos con categorías de controversias posteriores (Dunn, 1989). Llamar «absolutización» a una cristología temprana que todavía no conocía el problema sería retroproyectar la ortodoxia. El modelo sólo es aplicable a las posiciones que, conociendo la alternativa, la rechazaron.

10.5. Casos en que el modelo falla

En tres casos, el modelo falla de manera instructiva.

El primero es el de los sistemas llamados «gnósticos». Michael Williams y Karen King han mostrado que «gnosticismo» es una categoría moderna que agrupa textos y grupos muy heterogéneos, y que muchos de ellos no presentan el desprecio uniforme del cuerpo que la heresiología les atribuía; Williams documentó que la tipología clásica, según la cual los gnósticos eran o ascetas extremos o libertinos, no se sostiene en las fuentes (M. A. Williams, 1996; King, 2003). La absolutización del espíritu contra la creación describe bien algunos sistemas, como la descripción ireneana de los valentinianos, y no describe la categoría en su conjunto. Aplicar el modelo a «el gnosticismo» sería reproducir la construcción polémica que la investigación ha desmontado.

El segundo es el de Nestorio. La posición condenada en Éfeso, la de dos sujetos en Cristo unidos por un vínculo moral, encaja en el modelo como distinción convertida en separación. Pero

si Nestorio sostuvo realmente esa posición es dudoso. Su obra tardía, el *Libro de Heráclides*, conservada en siríaco, muestra a un teólogo preocupado por la unidad. La Iglesia del Oriente, que lo venera, firmó en 1994 con la Iglesia católica una Declaración cristológica común en la que ambas reconocen confesar la misma fe sobre Cristo con fórmulas distintas (Juan Pablo II y Mar Dinkha IV, 1994). El modelo se aplica a la posición condenada; su atribución al hombre Nestorio es una cuestión histórica que el modelo no resuelve.

El tercero es el más importante. Las iglesias ortodoxas orientales, que rechazaron Calcedonia, han sido llamadas «monofisitas» durante siglos. Pero su teología no es la de Eutiques: confiesa, con Cirilo, una sola naturaleza encarnada del Logos, entendiendo «naturaleza» en un sentido próximo a «sujeto concreto», y afirma la plena humanidad de Cristo. La Comisión mixta de diálogo entre la Iglesia ortodoxa y las iglesias ortodoxas orientales declaró en 1990 que ambas familias condenan a la vez la herejía eutiquiana y la nestoriana, y que ambas confiesan que en Cristo las naturalezas, con sus operaciones y voluntades propias, están unidas «sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación» (Comisión mixta, 1990, párrs. 1, 2 y 4). Los ortodoxos orientales reconocieron además que los calcedonenses tienen razón al usar la fórmula de las dos naturalezas, dado que la distinción se hace «sólo en el pensamiento» (párr. 7).

Este caso, que parece un fracaso del modelo, es en realidad su prueba más fuerte, aunque en un sentido inesperado. Las dos familias de iglesias se separaron durante quince siglos por una fórmula positiva («en dos naturalezas» frente a «una naturaleza encarnada»). Y descubrieron que compartían las restricciones. Los cuatro adverbios sobrevivieron a la diferencia de fórmulas. Esto confirma la lectura de Calcedonia como gramática de restricciones, y no como metafísica positiva: lo que une a ambas tradiciones es el perímetro de lo que no puede decirse, mientras discrepan sobre cómo decir lo que está dentro. Y obliga a corregir la tipología de la herejía: no toda divergencia doctrinal es una absolutización. Hay divergencias terminológicas que respetan las mismas restricciones.

10.6. Un caso dentro de la ortodoxia

El modelo tiene que enfrentar, por último, un caso situado dentro de la propia tradición ortodoxa. En la controversia pelagiana del siglo V, Pelagio defendía la bondad de la naturaleza creada y la responsabilidad del hombre, dos determinaciones que la tradición cristiana también afirma. Agustín respondió subrayando la prioridad y la eficacia de la gracia. En sus escritos tardíos

sobre gracia y predestinación, esa prioridad alcanzó formulaciones que algunos de sus contemporáneos consideraron difíciles de conciliar con la agencia humana. La tipología de las «perfecciones» de la gracia desarrollada por Barclay permite formular aquí una pregunta reconstructiva: ¿puede una dimensión legítima de la gracia —su prioridad o su eficacia— intensificarse hasta reducir indebidamente otra determinación que el mismo sistema quiere conservar? (Barclay, 2015). Barclay no formula este juicio histórico sobre Agustín; la aplicación de su esquema al agustinismo tardío pertenece a la reconstrucción propuesta en este ensayo. Si esta lectura resulta defendible, la consecuencia es importante: la ortodoxia tampoco estaría inmunizada contra la absolutización de una de sus propias determinaciones. El principio anti-reductivo funcionaría entonces como norma crítica aplicable también a doctrinas y desarrollos producidos dentro de la Iglesia. Pero en sus últimos escritos, al desarrollar la doctrina de la predestinación, Agustín llevó la eficacia de la gracia a un extremo que muchos de sus contemporáneos, en el sur de la Galia, consideraron incompatible con la responsabilidad humana. En términos de Barclay, Agustín absolutizó una perfección de la gracia que Pablo no había absolutizado (Barclay, 2015). Si esto es así, la ortodoxia también produce absolutizaciones, y la estructura anti-reductiva no es una propiedad garantizada de todo lo que la Iglesia mayoritaria ha enseñado. Es una norma que puede invocarse también contra ella.

10.7. Lo que queda: la herejía como error topológico

Después de estas pruebas, puede formularse con más precisión la hipótesis de la herejía como error topológico de relaciones. En los casos donde se aplica, la herejía no consiste en afirmar una proposición sin relación con la verdad, sino en alterar la estructura de relaciones entre determinaciones que la propia ortodoxia afirma. La tipología que resulta del análisis tiene seis formas: una determinación se expande hasta absorber a otra (docetismo, eutiquianismo); una determinación desaparece por sustracción (apolinarismo, monotelismo); una diferencia se convierte en ruptura (marcionismo, la posición condenada en Éfeso); una relación se convierte en identidad (modalismo); una frontera se desplaza a un lugar indebido (arrianismo); y una mediación se convierte en fundamento (el donatismo, examinado en el capítulo anterior, que hacía de la santidad del ministro la condición del sacramento).

La herramienta tiene tres límites que deben declararse. No agota el concepto histórico de herejía, que incluye factores eclesiales, disciplinarios y políticos. No se aplica a todas las posiciones

rechazadas, porque algunas eran divergencias terminológicas y otras son construcciones polémicas. Y no demuestra la verdad de la ortodoxia: mostrar que una posición absolutiza una determinación prueba que es incompleta respecto de un conjunto de determinaciones, no que ese conjunto sea verdadero. Con esos límites, la herramienta añade algo que la historia de los dogmas no siempre hace explícito: las posiciones rechazadas conservaban casi siempre una verdad que la ortodoxia necesitaba, y la ortodoxia se definió conservándola.

11. Lo que Cristo no integra

Hasta aquí, el análisis ha encontrado con regularidad una misma operación: una determinación verdadera se conserva y pierde su pretensión de totalidad. Si ese fuera todo el resultado, la tesis podría deformarse en una filosofía del equilibrio, según la cual todo extremo merece reconciliarse con su contrario. Este capítulo examina el contraejemplo que lo impide.

11.1. El último enemigo

La muerte no aparece en el Nuevo Testamento como una verdad parcial que deba integrarse. Aparece como enemigo. «El último enemigo en ser destruido será la muerte» (1 Co 15,26). Pablo cierra el capítulo con una cita combinada de Isaías y Oseas: «la muerte ha sido absorbida en la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?» (1 Co 15,54-55; Is 25,8; Os 13,14). La carta a los Hebreos dice que el Hijo participó de la carne y la sangre para destruir, por medio de la muerte, al que tenía el poder de la muerte, y liberar a quienes vivían esclavizados por su temor (Heb 2,14-15). En el Apocalipsis, la muerte es arrojada al lago de fuego (Ap 20,14) y en la ciudad nueva «ya no existirá» (Ap 21,4). Ante la tumba de Lázaro, Jesús se estremece y llora (Jn 11,33-35). Ninguno de estos textos presenta la muerte como un polo que deba conservarse en tensión con la vida.

La Resurrección, por tanto, no equilibra la muerte. La vence. Y esto obliga a reformular el principio. Si la arquitectura cristológica conservara todo lo real en una estructura de relaciones equilibradas, debería conservar también la muerte. No lo hace. La conclusión es que el principio anti-reductivo no significa que todos los opuestos contengan una verdad y deban reconciliarse.

11.2. Dos clases de oposición

La distinción que permite reformular el principio puede enunciarse así. Hay *diferencias constitutivas*: relaciones entre términos positivos cuya desaparición destruiría el sistema. Padre e Hijo, Creador y criatura, Cristo y discípulo, miembro y cuerpo, divinidad y humanidad en Cristo. En ellas, los dos términos son determinaciones reales, y la comunión entre ambos presupone que permanezcan distintos. Suprimir la diferencia sería suprimir la relación.

Y hay *oposiciones privativas o destructivas*: relaciones en las que uno de los términos es la privación, la corrupción o la destrucción del otro. Vida y muerte, verdad y mentira, justicia e injusticia, salud y enfermedad. En ellas, el término negativo no es una determinación con contenido

propio que complete a la otra; depende de ella. La mentira es parásita de la verdad, porque sólo engaña quien se hace pasar por veraz; la injusticia presupone el criterio de justicia que viola. Suprimir el término negativo no destruye la relación: la restituye.

Para la tradición cristiana, esta distinción tiene una formulación clásica en la doctrina agustiniana del mal como privación de bien: «¿qué es lo que se llama mal sino la privación del bien?» (Agustín de Hipona, 1999, *Enchiridion* 3, 11). Pero la distinción puede formularse con criterios que no presuponen esa ontología. Propongo dos. El primero es la *asimetría de dependencia*: en una oposición privativa, el término negativo se define por referencia al positivo y no a la inversa; en una diferencia constitutiva, cada término se define por su relación con el otro, y ninguno es la ausencia del otro. El segundo es el *efecto de la supresión*: en una diferencia constitutiva, suprimir un término destruye la relación y el sistema; en una oposición privativa, suprimir el término negativo completa la relación. Un tercer criterio pertenece a la teología y conviene identificarlo como tal: es *privativo* aquello que no tiene lugar en la condición final descrita por la escatología cristiana. Este tercer criterio es interno al sistema y, por tanto, circular desde fuera; los dos primeros son formales y pueden discutirse con independencia de la fe.

Con esta distinción, el principio queda formulado con más precisión: *la estructura cristológica conserva las diferencias constitutivas y busca superar las oposiciones privativas*. Su lógica tiene dos caras. Es conservadora ante las diferencias que constituyen la realidad y combativa ante aquello que la destruye. Esa doble cara es lo que la distingue tanto del centrismo, que concilia todo, como del radicalismo, que destruye toda diferencia en nombre de una sola.

11.3. Separación y comunión: un vínculo léxico

Hay un dato léxico que conviene mencionar con prudencia, porque no autoriza a derivar una doctrina de una palabra. Uno de los cuatro adverbios de Calcedonia es *achōrístōs*, «sin separación», del verbo *chōrízō*, «separar». Pablo usa ese mismo verbo en el pasaje que corona la sección central de Romanos: ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo por venir, ni ninguna otra criatura «podrá separarnos (*chōrísai*) del amor de Dios en Cristo Jesús» (Rom 8,38-39). La muerte aparece aquí como potencia de separación, la primera de una lista de fuerzas que podrían cortar la relación. Lo que el concilio prohíbe en la relación entre las naturalezas de Cristo, la separación, es lo que Pablo niega que la muerte pueda producir en la relación entre Dios y los creyentes.

Calcedonia no cita a Pablo, y el vocabulario técnico del siglo V no depende del de Romanos. Lo que el léxico hace visible es una coincidencia de estructura. La muerte es, en la arquitectura cristológica, la separación por excelencia: separa al hombre de su cuerpo, de su comunidad, de su historia, y la Resurrección es su superación. La oposición entre vida y muerte no es, entonces, una excepción a la gramática anti-reductiva: es su caso extremo. La gramática prohíbe la separación de lo que debe permanecer relacionado, y la muerte es la separación que el sistema declara intolerable.

11.4. Transformar antes de abolir

La operación cristológica sobre la muerte tiene, sin embargo, una estructura más compleja que la simple supresión. Antes de ser abolida, la muerte cambia de función. Pablo puede escribir que «para mí el vivir es Cristo y el morir, una ganancia» (Flp 1,21), y la tradición del martirio convirtió la muerte en testimonio. Esto no contradice la condición de enemigo: la muerte es ganancia porque conduce a Cristo, no por sí misma. Pero muestra que la superación incluye una fase de transformación funcional. Hebreos lo dice con exactitud: lo que Cristo elimina primero es el temor a la muerte, la esclavitud que impone (Heb 2,15). La muerte pierde su soberanía antes de perder su existencia. Es, de nuevo, una desabsolutización, aplicada esta vez a un término privativo.

El mismo análisis vale para el sufrimiento. La Cruz no convierte el dolor en valor, aunque algunas corrientes de la espiritualidad cristiana buscaron el padecimiento por sí mismo. Ese dolorismo es una absolutización simétrica de la teología de la prosperidad: una convierte la bendición visible en criterio total de la presencia de Dios; la otra, el sufrimiento. Ambas olvidan que la Cruz y la Resurrección se determinan mutuamente.

11.5. Lo que el Materialismo Filosófico puede y no puede decir aquí

La distinción entre diferencias constitutivas y oposiciones privativas es la corrección más importante que el ensayo introduce en su hipótesis inicial. Conviene examinar qué puede decir de ella la filosofía que le sirve de instrumento.

El Materialismo Filosófico puede reconstruir la parte formal de la distinción. La asimetría de dependencia y el efecto de la supresión son criterios estructurales que pueden aplicarse a cualquier sistema de relaciones. La *symploké* misma exige distinguir conexiones que deben reconocerse y cortaduras que deben reconocerse; en ese sentido, ya contiene la idea de que no todo debe conectarse con todo.

Pero el Materialismo Filosófico no puede ratificar la valoración. Para Bueno, la muerte es un proceso biológico, no la privación de un ser que debería existir. Su ontología no es axiológica: no admite que la realidad tenga una orientación hacia una condición final en la que ciertas cosas «deban» desaparecer. La doctrina agustiniana de la privación, que sostiene la distinción en la teología cristiana, es para el materialismo una construcción metafísica. La *symploké* dice que hay cortaduras; no dice cuáles deben superarse. La teología cristiana tiene una teleología que decide qué separaciones son intolerables; el materialismo rechaza toda teleología cósmica. Aquí la convergencia formal termina y la divergencia ontológica se vuelve decisiva.

Esta divergencia no debe ocultarse ni resolverse. Es, al contrario, uno de los resultados principales del ensayo: la estructura anti-reductiva de la cristología puede reconstruirse formalmente con herramientas materialistas en su parte conservadora, la que mantiene diferencias; su parte combativa, la que declara a la muerte enemigo, depende de una valoración que el materialismo no comparte. La *symploké* explica cómo se distinguen las relaciones; no explica por qué una relación debe ser vencida.

12. Pruebas de estrés: objeciones y comparaciones

Este capítulo reúne las objeciones más fuertes contra la hipótesis, tres comparaciones externas que ponen a prueba su especificidad y los criterios que permitirían considerarla refutada.

12.1. Primera objeción: la hipótesis es demasiado flexible

Si cualquier par de extremos puede reinterpretarse como dos absolutizaciones entre las que Cristo media, la tesis es infalsable. Siempre habrá un texto que conserve algo y otro que lo limite, y el intérprete hábil encontrará el patrón donde quiera.

La respuesta tiene dos partes. La primera son las condiciones de aplicación del capítulo segundo, que excluyen muchos casos: determinación identificable con independencia del juicio; otra determinación irreductible mostrada en un material; trato de esa otra como derivada; coste identificable; descripción reconocible por un historiador imparcial; y, del lado cristológico, afirmación positiva, limitación y relación explícita con otra determinación.

La segunda parte de la respuesta es empírica: el modelo ha fallado varias veces a lo largo del ensayo, y esos fallos están registrados. La tesis de que Jesús relativizó la pureza no se sostiene en los estratos más antiguos. La categoría «gnosticismo» no admite el diagnóstico en bloque. La posición atribuida a Nestorio puede no ser la suya. Las iglesias miafisitas no absolutizan la unidad. Hebreos practica una cesación que no es reordenación. El jinete del Apocalipsis no se deja reducir a una teoría kenótica del poder. Agustín produjo, dentro de la ortodoxia, una absolutización. Un modelo infalsable no falla; este falla con frecuencia, y sus fallos lo han obligado a corregirse.

12.2. Segunda objeción: el cristianismo también absolutiza

Es la objeción más importante. El cristianismo afirma un solo Dios y un solo Cristo. Jesús dice: «nadie va al Padre sino por mí» (Jn 14,6). Exige odiar al padre y a la madre por su causa (Lc 14,26). Anuncia un juicio con dos destinos (Mt 25,31-46). ¿No es todo esto una absolutización, y quizá la más grande que la historia de las religiones ha producido?

La respuesta no puede consistir en afirmar que esas absolutizaciones son verdaderas y las demás falsas. Eso sería una petición de principio. Tiene que pasar por la distinción entre *absoluto* y *absolutización* que el capítulo segundo introdujo. Robert Sokolowski llamó «distinción cristiana» a la tesis según la cual Dios no es una parte del mundo, de modo que Dios más el mundo no es mayor que Dios solo (Sokolowski, 1982). Kathryn Tanner ha desarrollado la misma idea como

trascendencia no contrastiva: Dios no es un ente más que compita con las criaturas por el mismo espacio causal (K. Tanner, 1988). Si esa distinción se acepta, afirmar a Dios como absoluto no es convertir una parte en el todo, porque Dios no es una parte. La absolutización, en cambio, es exactamente lo que el Nuevo Testamento llama idolatría: Pablo describe a quienes «cambiaron la gloria del Dios incorruptible por imágenes» y «sirvieron a la criatura en lugar del Creador» (Rom 1,23.25). Rendir a una criatura el culto debido al Creador es, en el vocabulario de este ensayo, atribuir a una determinación finita las funciones del todo. El monoteísmo bíblico puede leerse como la prohibición sistemática de esa operación.

Esta respuesta tiene un alcance real y un límite claro. Su alcance: la tesis no se contradice al afirmar un absoluto, porque lo que prohíbe es la absolutización de lo finito. Las exigencias radicales, además, se dejan leer como ordenación: el paralelo de Mateo a Lucas 14,26 dice «el que ama a su padre o a su madre *más que a mí*» (Mt 10,37), y la fórmula lucana es una hipérbole semítica de preferencia. Tampoco 1 Corintios 15,28, «para que Dios sea todo en todos», describe una absorción: el contexto es el de un Hijo que se somete al Padre, términos que siguen siendo distintos.

Su límite: la respuesta depende de una premisa teológica. Desde fuera del cristianismo, Jesús de Nazaret es un hombre, una parte de la historia, y atribuirle significación universal es exactamente el caso paradigmático de absolutización de lo parcial. La respuesta cristiana —que ese hombre es confesado como el Logos, y por tanto no es sólo una parte— sólo vale para quien acepta la confesión. La objeción, por tanto, no queda refutada; queda localizada. La tesis del ensayo es coherente dentro de la arquitectura cristiana y no puede demostrarse a quien rechaza su premisa central. Lo que sí puede mostrarse desde fuera es que la arquitectura somete al principio todas sus demás mediaciones —Iglesia, Escritura, rito, doctrina, autoridad— y que, en los textos, la figura de Cristo no funciona como autoglorificación: «yo no busco mi gloria» (Jn 8,50).

12.3. Tercera objeción: es la doctrina aristotélica del término medio

La objeción merece una respuesta más fina de la habitual, porque el término medio de Aristóteles no es una media aritmética. Es un medio «relativo a nosotros» (Aristóteles, 1985, *Ética a Nicómaco* II, 6, 1106a26-b7), y Aristóteles añade que hay acciones que no admiten término medio, porque su nombre implica maldad: el adulterio, el robo, el homicidio (1107a8-17). Esta

observación coincide con la distinción del capítulo undécimo entre diferencias constitutivas y oposiciones privativas.

La diferencia está en otro lugar. El término medio aristotélico se sitúa entre un exceso y un defecto *de una misma magnitud*: la valentía entre la temeridad y la cobardía, sobre la escala del temor y la confianza. Y consiste en moderar ambos extremos. La estructura cristológica relaciona determinaciones que no son grados de una misma magnitud: divinidad y humanidad, ley y misericordia, unidad y diferencia. Y no las modera; las mantiene en su plenitud. Calcedonia confiesa a Cristo «perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad». La virtud aristotélica modera dos excesos; la gramática calcedonense conserva dos plenitudes. Amar al enemigo no es un punto intermedio entre el odio y el afecto. La Cruz no es un término medio entre la violencia y la pasividad. La Resurrección no es un término medio entre la vida y la muerte. La estructura buscada es relacional y no métrica.

12.4. Cuarta objeción: es la dialéctica hegeliana

La semejanza es más inquietante que la anterior. La *Aufhebung* hegeliana tiene tres sentidos que Hegel mismo subrayó: suprimir, conservar y elevar. Las cuatro operaciones de este ensayo —conservación, desabsolutización, reordenación, transformación— se le parecen mucho. Y Hegel construyó su filosofía en diálogo explícito con la cristología, hasta hacer de la muerte de Dios un momento de la vida del Espíritu.

Hay, sin embargo, tres diferencias que no son de detalle. La primera es que la dialéctica hegeliana es una totalización: «lo verdadero es el todo» (Hegel, 1807/1966, Prólogo). Las partes alcanzan su verdad al ser asumidas en el todo. La gramática cristológica prohíbe precisamente que Dios y el mundo formen un todo; la distinción entre Creador y criatura no se supera en una síntesis superior. La segunda es que en Hegel la diferencia es un momento que se supera en una identidad más alta; en Calcedonia la diferencia de las naturalezas no se suprime nunca, «salvada la propiedad de cada naturaleza». No hay un tercer término en el que las dos se resuelvan. La tercera diferencia afecta a la *symploké*: Bueno construyó su ontología en buena medida contra el holismo de tipo hegeliano, y la doctrina de las cortaduras es incompatible con la idea de un Todo que contiene la verdad de sus partes (Bueno, 1972). La *symploké* es antihegeliana en su principio.

La objeción conserva una parte de fuerza. La escatología cristiana tiene una tendencia totalizadora («Dios todo en todos») que Hegel supo explotar, y la línea que separa la comunión

escatológica de una síntesis totalizante es delgada. El ensayo puede señalar dónde pasa —en la permanencia de la distinción entre Creador y criatura—, pero no puede negar que el pensamiento cristiano la ha cruzado con frecuencia.

12.5. Quinta objeción: la comparación con la *symploké* es superficial

Tal vez «ni fusión ni aislamiento» sea una semejanza verbal entre dos fórmulas que no tienen nada en común. La única manera de responder es examinar dónde la comparación ha explicado algo y dónde no.

Ha explicado algo en cuatro puntos: la comunicación de idiomas como sistema de conexiones selectivas; las reducciones del cuerpo de Cristo como lecturas unilaterales de una totalidad mixta; la tipología de las herejías, incluido un tipo no previsto, la frontera mal situada; y la identidad del resucitado establecida por concurrencia de criterios de distintos géneros de materialidad.

No ha explicado nada en otros tres: el contenido del cuerpo espiritual, la conformidad entre una voluntad humana y otra divina, la valoración de la muerte como enemigo. El balance obliga a reducir el papel de la *symploké*: es el marco formal que permite reconstruir la estructura de restricciones, no la clave que explica la cristología. En el trabajo efectivo, las herramientas más productivas del Materialismo Filosófico han sido la teoría de las totalidades y la doctrina de los tres géneros, de las que la *symploké* es el principio general.

12.6. Sexta objeción: el Materialismo Filosófico destruye la ontología cristiana

¿Puede una filosofía ser útil para reconstruir una estructura cuya ontología rechaza? La pregunta no es retórica. Bueno no consideró nunca a Dios como un absoluto legítimo: el principio de *symploké* implica, en su sistema, la imposibilidad de un entendimiento que conozca todas las cosas, y por tanto el ateísmo respecto del Dios de las religiones terciarias (García Sierra, 2000, entrada 54). Desde el materialismo, el Dios cristiano es la hipóstasis por excelencia: la unidad del mundo, o la omnisciencia, convertida en sujeto.

La respuesta puede apoyarse en una distinción que Bueno usó con frecuencia, entre el ejercicio de una operación y su representación. Los textos cristológicos ejercen una lógica de restricciones que representan teológicamente. El análisis puede reconstruir el ejercicio sin aceptar la representación, como el análisis estructural de un mito no exige creer en sus dioses.

Pero la objeción produce, además, una tensión que el ensayo no debe resolver y que constituye uno de sus resultados más interesantes. La misma herramienta que reconstruye la estructura anti-reductiva de la cristología acusa a su fundamento de ser una reducción. El cristianismo critica la absolutización de las criaturas en nombre de un absoluto que no es criatura; el materialismo critica la absolutización de cualquier parte y también la del todo. Por eso el materialismo es más radicalmente anti-absolutizador que el cristianismo. La réplica cristiana sería preguntar si el materialismo consigue no tener ningún absoluto, o si su «materia ontológico-general» no desempeña esa función. Bueno respondería que esa materia no es una sustancia ni un todo, sino un concepto límite de función crítica. El debate queda abierto y debe quedar abierto. Una conclusión concordista lo cerraría en falso.

12.7. Séptima objeción: la historia cristiana contradice la tesis

El cristianismo histórico ha producido legalismos, autoritarismos, espiritualismos desencarnados, nacionalismos sacralizados, clericalismos y persecuciones. Las leyes contra los herejes del Código Teodosiano son contemporáneas de los concilios cuya gramática este ensayo admira. ¿Cómo puede una estructura anti-reductiva haber producido tanta absolutización?

La respuesta habitual distingue la estructura normativa de su realización histórica. Es correcta, pero no puede usarse como salida automática. Hay que mostrar que la estructura ha funcionado también como recurso crítico, y hay pruebas: la crítica profética dentro de Israel; el uso de la gramática calcedonense contra la política religiosa imperial en el siglo VII, que costó a Máximo el Confesor la mutilación de la lengua y de la mano derecha; la invocación de la autoridad como servicio contra el poder eclesiástico. Hay también pruebas en contra, y la más grave es interna: los defensores de la ortodoxia absolutizaron con frecuencia la institución que la custodiaba y persiguieron en nombre de una doctrina anti-reductiva. El principio juzga también a quienes lo formularon. La tesis describe una estructura normativa con potencial crítico, no el comportamiento del cristianismo histórico.

12.8. Octava objeción: «verdad parcial» presupone conocer el Todo

¿Cómo puede saberse que algo es una parte si no se conoce la totalidad? Toda la tesis parece presuponer un punto de vista exterior, desde el que se ve el conjunto y se juzga qué determinación ha excedido su lugar. Y ese punto de vista es precisamente el que la *symploké* niega.

Es la objeción filosóficamente más profunda, y su respuesta produce una de las ganancias conceptuales del ensayo. Reconocer un límite no exige conocer la totalidad. Para saber que una determinación no explica todo el fenómeno basta encontrar otra que no se deja derivar de ella, y ese conocimiento es local: se obtiene en el campo, por comparación entre dos determinaciones. «Parcial», en este ensayo, significa *insuficiente frente a otra determinación copresente e irreductible*, no «fracción de un todo conocido». Es un concepto relacional.

La *symploké* refuerza esta respuesta en lugar de debilitarla. Si no hay un Todo continuo, no hay totalidad que conocer, y la parcialidad no puede definirse por referencia a ella. Se define por la relación entre partes. Y el Nuevo Testamento ofrece una formulación paralela: Pablo sabe que conoce «en parte» sin poseer lo perfecto (1 Co 13,9-12). La conciencia del límite es interna al conocimiento parcial y no requiere salir de él.

12.9. Tres comparaciones externas

Tres comparaciones ponen a prueba aspectos distintos de la hipótesis.

Fisicalismo reductivo. Reconoce con razón la importancia constitutiva del cuerpo y de los procesos físicos. Lo que pierde, cuando traduce exhaustivamente toda persona, todo significado y toda verdad a descripción físico-causal, es la validez de las normas y de las estructuras formales y la realidad de las operaciones de los sujetos. Aquí la cristología y el Materialismo Filosófico coinciden en el diagnóstico: ambos rechazan el monismo del primer género. La convergencia es negativa; ambos sistemas proponen alternativas incompatibles.

Madhyamaka. La escuela budista fundada por Nāgārjuna sostiene que todos los fenómenos carecen de naturaleza propia (*svabhāva*), es decir, de existencia autosuficiente, porque todos surgen en dependencia de otros. La vacuidad (*śūnyatā*) no es inexistencia: «lo que es el surgir dependiente, eso lo llamamos vacuidad» (Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā* 24, 18; véase Garfield, 1995). La ausencia de autosuficiencia no equivale a irrealidad. Esta tesis está sorprendentemente cerca del principio de no-absolutización de lo parcial: nada tiene derecho a presentarse como existente por sí. Pero la comparación muestra también una diferencia decisiva. Madhyamaka extiende la no-autosuficiencia a todo, incluida la propia vacuidad, y no admite ningún absoluto. El cristianismo exceptúa a Dios. En este punto, Madhyamaka está más cerca del Materialismo Filosófico que del cristianismo. La comparación responde a la objeción de especificidad: el anti-absolutismo no es exclusivo del cristianismo, y existen sistemas más radicales. Lo específico de la cristología es la

combinación de un principio anti-absolutizador con un absoluto no competitivo y con la encarnación de ese absoluto en un particular histórico.

Autofundación. Las corrientes que se agrupan bajo el nombre de «sendero de la mano izquierda» en el esoterismo occidental contemporáneo comparten, según Kennet Granholm, un énfasis en la autodeificación del individuo (Granholm, 2014). Deben distinguirse: la Iglesia de Satán de Anton LaVey (1966) es atea y simbólica; el Templo de Set de Michael Aquino (1975) afirma un principio real de conciencia aislada; la Thelema de Aleister Crowley, anterior a ambas, gira en torno a la «verdadera voluntad» y no se identifica sin más con ese sendero. El problema filosófico común es la oposición entre identidad recibida (filiación) e identidad autoproducida. En el vocabulario de este ensayo, la autofundación es la hipóstasis del sujeto; pero desde esas corrientes la filiación cristiana es la absolutización de la dependencia, y cada posición acusa a la otra de reducir al sujeto. El criterio del capítulo segundo permite al menos formular la disputa: hay que mostrar si la dependencia, en la filiación, anula la realidad propia del sujeto. Los textos cristianos sostienen que no; la cuestión es filosófica y no se resuelve por definición.

12.10. Criterios de refutación y balance

Seis hallazgos posibles habrían debilitado la propuesta. La tabla resume el resultado del examen.

Tabla 4. Criterios de refutación y resultado del examen

Criterio de refutación	Resultado	Consecuencia para la tesis
Las integraciones dependen de una selección arbitraria de textos	Mitigado: se han incluido textos contrarios; la selección de casos sigue siendo una elección	Vulnerabilidad residual declarada
Amplias zonas del corpus eliminan un polo en lugar de reordenarlo	No sistemático: hay cesaciones (Hebreos, la serpiente de bronce) y superaciones (muerte)	Se añaden la cesación institucional y la distinción constitutivo/privativo
El principio se aplica igual a cualquier sistema	Parcialmente confirmado: Madhyamaka y el MF son anti-absolutizadores	La especificidad se desplaza a la combinación con un absoluto no competitivo y la encarnación
Calcedonia no puede leerse como restricción de reducciones contrarias	Refutado: la lectura se sostiene (Coakley; declaración de 1990)	Calcedonia como gramática de restricciones
La analogía con la *symploké* no explica nada	Parcialmente confirmado: explica restricciones y totalidades, no valoraciones	Se reduce el papel de la *symploké* a marco formal
«Parcial» depende circularmente de la dogmática	Circular para el absoluto y para lo privativo; no circular para los criterios formales	La tesis se declara coherente dentro del sistema, no demostrable fuera

Ninguno de los criterios ha refutado la tesis por completo. Tres la han obligado a corregirse de manera sustancial. Lo que queda en pie es más modesto que la hipótesis inicial y, por eso mismo, más defendible.

13. Conclusión: la parte y su escala

La pregunta inicial era si la arquitectura cristológica puede reconstruirse como un principio de resistencia a la absolutización de dimensiones parciales y si la *symploké* permite explicar esa estructura sin reducir el cristianismo a la filosofía que lo analiza. La respuesta es afirmativa en una forma más restringida de la que proponía la hipótesis, y la restricción es lo que le da valor.

13.1. Lo que sobrevivió

Absolutizar una verdad parcial significa conceder a una determinación real de un campo funciones explicativas o normativas que exceden su escala, de modo que las demás determinaciones del campo pasan a ser derivadas, aparentes o prescindibles. Es la forma extrema de lo que la crítica filosófica llama hipostatización: una relación o una función se sustantiva, se autonomiza y, finalmente, se totaliza. La parcialidad no se define por referencia a un Todo conocido, sino de manera relacional: una determinación es parcial cuando hay otra, copresente en el mismo campo, que no se deja derivar de ella. Esa redefinición, obtenida al responder a la octava objeción, permite usar el concepto sin pretender un punto de vista sobre la totalidad.

La arquitectura cristológica resiste esa operación de manera recurrente y comprobable en las fuentes: en la Encarnación, que une Logos y carne sin absorción; en la Resurrección, que conserva el cuerpo y lo transforma; en la Ley ordenada por su finalidad; en voces del canon que se limitan entre sí; en el cuerpo con miembros, totalidad mixta que no admite lectura unilateral; en la autoridad confirmada al lavar los pies; en el Templo cuya función migra hasta una ciudad entera. Y, sobre todo, en la gramática conciliar: Calcedonia funciona como un sistema de restricciones contra dos formas de absorción (confusión y cambio) y dos de ruptura (división y separación). La tradición aplicó esa gramática, en el siglo VII, al campo de las voluntades, y la reconoció, en el siglo XX, como terreno común de dos familias de iglesias separadas durante quince siglos por sus fórmulas positivas. Estos dos hechos son la prueba más fuerte de que la estructura no es una proyección del intérprete.

Cristo constituye un caso especialmente fértil para este análisis por una razón precisa: en él convergen, según la relectura neotestamentaria, mediaciones que las Escrituras de Israel habían mantenido distribuidas y sometidas a auditoría profética. Una figura que concentra todas las mediaciones está expuesta, más que ninguna otra, a convertirse en la absolutización suprema. Los textos que la describen tienen que bloquear esa posibilidad y lo hacen de tres maneras: manteniendo

distintas las funciones concentradas, refiriendo la figura a otro (el Padre) y redistribuyendo lo concentrado (el Espíritu, la comunidad). El caso es fértil porque en él la tentación de absolutizar es máxima.

13.2. Lo que hubo que corregir

La investigación obligó a introducir cinco correcciones. La primera es la más importante: el principio no reconcilia todo. Distingue diferencias constitutivas, que conserva, de oposiciones privativas, que busca superar. La muerte no se equilibra con la vida; se vence. Sin esta distinción, la tesis sería un centrismo filosófico.

La segunda: entre las operaciones cristológicas hay que contar la cesación de instituciones. Hebreos no reordena el sacrificio levítico; lo declara concluido. Las propias Escrituras de Israel habían practicado esa cesación con la serpiente de bronce. Lo que cesa es una institución; la función que desempeñaba se conserva en otra forma.

La tercera: la tipología de la herejía tuvo que ampliarse y restringirse a la vez. Se amplió con un tipo no previsto, la frontera mal situada, que describe el arrianismo mejor que la absorción o la ruptura. Se restringió porque varias posiciones rechazadas son construcciones polémicas o divergencias terminológicas que respetan las mismas restricciones.

La cuarta: algunas tesis que parecían naturales no resistieron el examen histórico. El Jesús de los estratos más antiguos no relativiza el sistema de pureza; ataca la impureza. La inversión de la dirección sacrificial no es universal en la historia de las religiones ni exclusiva del cristianismo.

La quinta: la ortodoxia no está exenta del principio. Agustín absolutizó una perfección de la gracia, y las iglesias absolutizaron con frecuencia la institución que custodiaba la gramática anti-reductiva. La estructura es una norma que juzga también a quienes la formularon.

13.3. El principio depurado

Con estas correcciones, el principio puede formularse de manera definitiva para este ensayo.

Principio de no-absolutización de lo parcial: en un campo donde intervienen varias determinaciones irreductibles, ninguna de ellas puede asumir legítimamente funciones explicativas o normativas sobre el conjunto; la parcialidad se reconoce localmente, por la presencia de otra determinación que no se deja derivar de la primera, y no requiere conocer el Todo.

Principio cristológico de no-absolutización: dentro de la arquitectura cristiana, Cristo funciona como el lugar en que esa regla se ejerce con máxima concentración. Conserva las determinaciones reales, les retira la soberanía que pretenden, reordena sus relaciones bajo la distinción entre Creador y criatura, transforma las que deben cambiar de principio, hace cesar las instituciones que han cumplido su función y declara intolerables las oposiciones privativas, cuya separación vence.

La fórmula relacional que servía de horizonte a esta investigación —*integración sin confusión y distinción sin ruptura*— ha sido ganada en el análisis de Calcedonia, del cuerpo de Cristo y de la trayectoria del Templo. Pero el capítulo undécimo obliga a completarla. La fórmula describe la parte conservadora del principio y omite la combativa. Una versión más exacta sería: *integración sin confusión, distinción sin ruptura y victoria sobre lo que separa destruyendo*.

13.4. La relación exacta con la *symploké*

La pregunta por la relación entre la cristología y la *symploké* puede contestarse ahora con precisión. La convergencia es formal y tiene un contenido determinado: ninguno de los dos sistemas permite convertir una conexión en identidad universal ni una diferencia en aislamiento absoluto, y ambos operan especificando qué conexiones valen y cuáles no. La regla de la comunicación de idiomas, que conecta cada naturaleza con la persona y no las naturalezas entre sí, es el ejemplo más preciso de esa coincidencia.

La divergencia es ontológica y afecta a tres puntos. Al fundamento: la cristología organiza sus relaciones en torno a Dios, la creación, la Encarnación y la comunión, y el Materialismo Filosófico rechaza toda esa ontología. A la teleología: la cristología decide qué separaciones deben superarse, y el materialismo no admite ninguna orientación del mundo hacia una condición final. Y al absoluto: lo que para la teología es un absoluto no competitivo es, para el materialismo, la hipóstasis por excelencia. La *symploké* explica cómo se distinguen y conectan las determinaciones; no explica por qué una relación debe ser vencida, ni puede reconocer el absoluto que la cristología presupone.

Esta tensión no se cierra. Es, probablemente, la ganancia más original del ensayo: una filosofía que rechaza la ontología cristiana ofrece las herramientas más precisas para reconstruir uno de sus mecanismos, y al hacerlo descubre que ese mecanismo es, en un sentido, menos radical que ella misma, porque exceptúa a Dios de la crítica de la absolutización. El cristianismo responde

que esa excepción no es una excepción, porque Dios no es una parte. El materialismo responde que esa respuesta es la hipóstasis que se quería evitar. El ensayo no tiene autoridad para decidir esa disputa y no pretende tenerla.

13.5. Por qué no es término medio, relativismo ni holismo

El principio no es término medio, porque no modera dos excesos de una magnitud: conserva dos plenitudes, y ante las oposiciones privativas busca la victoria de un término. No es relativismo, porque afirma diferencias que no pueden borrarse y declara a la muerte enemigo. No equivale a «todo está conectado», porque prohíbe la confusión y la comunicación de idiomas corta ciertas conexiones. Ni a «cada cosa separada», porque prohíbe la división y la separación, y su figura central es un cuerpo cuyos miembros se pertenecen unos a otros.

13.6. Lo que queda fuera

El principio anti-reductivo es una reconstrucción parcial de la cristología y no la agota. Quedan fuera de él, o sólo tangencialmente dentro, la localización histórica de Jesús en el judaísmo galileo del siglo I; su predicación del Reino de Dios, con su urgencia escatológica; su oración y su relación con aquel a quien llamaba *Abbá*; la Cruz como acontecimiento, y no sólo como operador crítico del poder; la Resurrección como afirmación de fe y como experiencia de los testigos; el culto que las primeras comunidades le rindieron; la misión; el pecado y la salvación como realidades vividas; y la larga historia de recepción en la que millones de personas han encontrado en Cristo algo distinto de una estructura lógica. Convertir a Cristo en un dispositivo formal para resolver dualismos sería cometer, en la escala de este ensayo, la absolutización de lo parcial que el ensayo denuncia. La estructura anti-reductiva es una dimensión verdadera de la cristología; no es la cristología.

Tampoco demuestra nada de lo que la fe afirma. Mostrar que una estructura doctrinal es coherente y fecunda no prueba que sus afirmaciones históricas sean verdaderas; mostrar que el fisicalismo es insuficiente no prueba la Resurrección; mostrar que una herejía es incompleta no prueba que la ortodoxia sea verdadera. El ensayo ha establecido una tesis filosófica sobre la forma de un sistema doctrinal. Su verdad es independiente de la verdad del sistema.

13.7. Investigaciones posteriores

Quedan abiertas varias líneas: aplicar el detector a la ética cristiana (la guerra justa, la usura) para ver si allí predominan las absolutizaciones; compararlo con las técnicas rabínicas de ponderación de preceptos; estudiar la teoría de los *lógoi* de Máximo el Confesor como ontología anti-reductiva; formalizar el error de la «frontera mal situada» fuera de la teología; y confrontar la teoría de la religión de Bueno con la Encarnación, que en el espacio antropológico tiene la misma estructura que el materialismo llama antropomorfización del numen.

13.8. La parte y su escala

Cristo no aparece en esta reconstrucción como un mediador que ocupa siempre el centro entre dos extremos. Su operación es más exigente y menos cómoda. Discrimina: qué diferencias constituyen la realidad y deben mantenerse, qué determinaciones verdaderas han crecido más allá de su campo y deben limitarse, qué instituciones han cumplido su función y pueden cesar, qué poderes deben cambiar de principio y qué separaciones deben ser vencidas. Allí donde una parte legítima reclama para sí la totalidad, la estructura cristológica introduce relaciones que le devuelven su escala. El cuerpo sigue siendo cuerpo, la ley sigue siendo ley, la autoridad sigue siendo autoridad, el rito sigue siendo rito. Ninguno es el Todo. Y aquello que sólo existe para separar, la muerte, no recibe una escala: recibe un final.

La parte sigue siendo real. Deja de ser el Todo.

14. Glosario

Absolutización de lo parcial. Operación por la cual una determinación real de un campo adquiere funciones explicativas o normativas que exceden su escala y convierte a otras determinaciones irreductibles en derivadas, aparentes o prescindibles. No equivale a afirmar un absoluto.

Diferencia constitutiva. Distinción entre términos positivos cuya desaparición destruiría la relación o la estructura de la que forman parte. Padre/Hijo, Creador/criatura, Cristo/discípulo o miembro/cuerpo funcionan en el ensayo como ejemplos paradigmáticos.

Hipostatización. En sentido filosófico, sustantivación y autonomización de una propiedad, función, relación o determinación que sólo adquiere sentido dentro de un sistema de relaciones. En este ensayo puede culminar en absolutización cuando aquello hipostatizado pretende explicar el campo entero.

Hypóstasis. Término técnico de la teología trinitaria y cristológica que designa subsistencia personal. No debe confundirse con la hipostatización filosófica. La distinción entre ambos sentidos es necesaria para evitar la equívoca expresión «Cristo como anti-hipóstasis».

M1, M2 y M3. Tres géneros de materialidad distinguidos por el Materialismo Filosófico: M1, materialidades corpóreas y exteriores; M2, operaciones, percepciones y contenidos de la interioridad; M3, relaciones, estructuras y objetos abstractos. Son irreductibles entre sí y no constituyen tres sustancias separadas.

No-absolutización de lo parcial. Principio según el cual ninguna determinación finita puede asumir legítimamente funciones sobre un campo entero cuando existen otras determinaciones copresentes que no pueden derivarse de ella.

Oposición privativa o destructiva. Relación asimétrica en la que uno de los términos constituye privación, corrupción o destrucción del otro. A diferencia de las diferencias constitutivas, estas oposiciones no exigen conservar ambos términos: la muerte, la mentira o la injusticia pueden ser superadas sin destruir aquello de lo que son privación.

Ousía. Término griego traducido habitualmente como esencia o sustancia. En la teología nicena y pro-nicena designa aquello según lo cual Padre, Hijo y Espíritu son uno, distinguiéndose de sus hypostáseis.

Phýsis. Naturaleza. En las controversias cristológicas designa aquello según lo cual Cristo es plenamente divino y plenamente humano. Su significado técnico varió históricamente, por lo que no debe trasladarse mecánicamente entre autores y concilios.

Prósopon. Literalmente rostro, aspecto o personaje; posteriormente, persona. En las controversias cristológicas contribuyó al vocabulario utilizado para expresar la unidad del sujeto de Cristo, aunque su significado técnico no coincide sin más con el concepto moderno de persona.

Symploké. Principio de origen platónico incorporado por Gustavo Bueno según el cual ni todo está relacionado con todo ni todo permanece aislado de todo. Designa una estructura de conexiones y desconexiones determinadas y sirve en este ensayo como instrumento crítico contra el monismo y el atomismo.

Totalidad atributiva. Totalidad cuyas partes se relacionan entre sí formando una estructura común. El cuerpo y sus miembros proporciona en el ensayo una imagen útil de este tipo de relación.

Totalidad distributiva. Totalidad cuya razón formal puede distribuirse entre los elementos incluidos en ella. Su distinción respecto de la totalidad atributiva permite detectar reducciones producidas al tratar estructuras complejas como si pertenecieran a un único tipo de totalidad.

Totalidad mixta. Totalidad que combina relaciones de distintos tipos entre sus partes. El ensayo reconstruye el cuerpo de Cristo paulino como una estructura mixta: los miembros participan de una misma relación con Cristo y, simultáneamente, dependen unos de otros.

Espacio antropológico. Modelo del Materialismo Filosófico que organiza las relaciones humanas mediante tres ejes: circular, entre sujetos humanos; radial, con realidades impersonales del entorno; y angular, con términos numinosos o religiosos. Los tres ejes son distinguibles pero no existencialmente separables.

Comunicación de idiomas. Regla cristológica según la cual las propiedades correspondientes a las naturalezas divina y humana pueden predicarse de la única persona de Cristo, sin que las propiedades de una naturaleza se transfieran directamente a la otra. En el ensayo constituye un ejemplo particularmente preciso de conexiones selectivas.

Gramática de restricciones. Nombre empleado en el ensayo para reconstruir la función de fórmulas que determinan qué relaciones son admisibles sin ofrecer por ello una teoría exhaustiva

de su mecanismo. Los cuatro adverbios de Calcedonia —sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación— constituyen su ejemplo principal.

Escala. Ámbito de relaciones y funciones dentro del cual una determinación posee eficacia legítima. Una parte se absolutiza cuando pretende operar más allá de esa escala y asumir funciones correspondientes a otras determinaciones o al conjunto.

Vocabulario histórico-bíblico

Alianza. Relación religiosa establecida entre Dios e Israel, articulada mediante promesas, obligaciones y formas históricas de fidelidad. Constituye una categoría fundamental para comprender la elección, la Torá y la vida comunitaria judía.

Cristo o Mesías. Cristo procede del griego christós, traducción del hebreo mashíaj, «ungido». Designa una figura investida de autoridad o misión singular. Las expectativas mesiánicas del judaísmo antiguo fueron plurales; la identificación de Jesús como Cristo constituye una interpretación específica de ellas.

Diáspora judía. Conjunto de comunidades judías establecidas fuera de la tierra de Israel. Su desarrollo permitió la difusión de las Escrituras y de las prácticas religiosas judías en diversos ambientes lingüísticos y culturales.

Escribas. Especialistas en escritura, transmisión e interpretación de documentos y textos. En los relatos evangélicos aparecen particularmente vinculados a la interpretación de la Ley. Constituyen una categoría funcional, no una corriente religiosa necesariamente diferenciada.

Esenios. Agrupaciones judías antiguas asociadas a formas disciplinadas de vida comunitaria, exigencias de pureza y expectativas escatológicas. Su relación con los manuscritos de Qumrán es objeto de investigación histórica.

Fariseísmo. Corriente judía del Segundo Templo caracterizada por el estudio e interpretación de la Torá y el reconocimiento de tradiciones interpretativas recibidas. Las fuentes antiguas le atribuyen la creencia en la resurrección. Mantuvo importantes relaciones históricas con el desarrollo posterior del judaísmo rabínico.

Gentiles. Denominación aplicada, en contextos bíblicos y judíos, a los individuos y pueblos no judíos. Su incorporación a las primeras comunidades cristianas planteó controversias sobre la circuncisión, la observancia de la Torá y la pertenencia comunitaria.

Halajá. Conjunto de normas e interpretaciones jurídicas que regulan la práctica religiosa judía. Comprende asuntos rituales, familiares, sociales y comunitarios. Su formulación y desarrollo histórico pertenecen a diferentes tradiciones de interpretación de la Torá.

Judaísmo del Segundo Templo. Conjunto plural de tradiciones e instituciones judías desarrolladas entre la reconstrucción del Templo de Jerusalén, hacia finales del siglo VI a. C., y su destrucción romana en el año 70 d. C. Constituye el contexto histórico inmediato de Jesús y del cristianismo naciente.

Logos. Término griego cuyo campo semántico comprende palabra, discurso y razón. En el prólogo del Evangelio de Juan adquiere una función cristológica al relacionarse con la creación, la revelación y la Encarnación. Sus antecedentes judíos y helenísticos requieren distinguir tradiciones conceptuales diferentes.

Mishná. Compilación fundamental de tradiciones jurídicas y discusiones rabínicas, redactada hacia el año 200 d. C. Constituye una fuente principal del judaísmo rabínico posterior y debe utilizarse con cautela al reconstruir las prácticas del siglo I.

Saduceísmo. Corriente judía antigua relacionada especialmente con sectores sacerdotales y aristocráticos del Templo de Jerusalén. Mantuvo interpretaciones jurídicas distintas de las fariseas y rechazó la doctrina de la resurrección según las fuentes antiguas.

Samaritanos. Comunidad religiosa históricamente relacionada con Israel, cuya tradición reconoce la autoridad de la Torá y concede centralidad sagrada al monte Garizim. Su identidad religiosa debe distinguirse tanto del judaísmo de Jerusalén como de los pueblos gentiles.

Sinagoga. Institución comunitaria judía destinada a la reunión, lectura de las Escrituras, enseñanza y prácticas religiosas. Durante el período del Segundo Templo coexistió con el santuario de Jerusalén, cuya función sacrificial era diferente.

Tanaj. Conjunto de las Escrituras canónicas del judaísmo, organizado en Torá, Nevi'im o Profetas, y Ketuvim o Escritos. Su designación y estructura deben distinguirse de las distintas configuraciones cristianas del Antiguo Testamento.

Templo de Jerusalén. Santuario central del culto judío antiguo, asociado al sacerdocio y al sistema sacrificial. El Segundo Templo fue destruido por los romanos en el año 70 d. C., acontecimiento decisivo para las transformaciones del judaísmo y del cristianismo primitivo.

Torá. Palabra hebrea habitualmente traducida como enseñanza o instrucción. En sentido textual estricto, designa el Pentateuco. Su autoridad religiosa comprende narraciones, mandamientos y principios que estructuran la alianza y la vida comunitaria judía.

Zelotes. Denominación relacionada con el celo religioso y, en determinados contextos históricos, con grupos de resistencia contra la dominación romana. Su utilización para designar una organización política concreta debe distinguirse de las formas anteriores y más generales de resistencia.

Referencias

Fuentes primarias y ediciones

Agustín de Hipona. (1999). *The Augustine catechism: The Enchiridion on faith, hope and charity* (B. Harbert, Trad.; B. Ramsey, Ed.). New City Press.

Aland, B., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., y Metzger, B. M. (Eds.). (2012). *Novum Testamentum Graece* (28.ª ed.). Deutsche Bibelgesellschaft.

Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia* (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.

Biblia de Jerusalén (Nueva ed. rev. y aum.). (2009). Desclée de Brouwer.

Bueno, G. (1972). *Ensayos materialistas*. Taurus.

Bueno, G. (1992). *Teoría del cierre categorial: Vol. 1. Introducción general*. Pentalfa.

Bueno, G. (1995). *¿Qué es la filosofía? El lugar de la filosofía en la educación*. Pentalfa.

Bueno, G. (1996a). *El animal divino: Ensayo de una filosofía materialista de la religión* (2.ª ed.). Pentalfa. (Obra original publicada en 1985)

Bueno, G. (1996b). *El sentido de la vida: Seis lecturas de filosofía moral*. Pentalfa.

Comisión Mixta para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Ortodoxa y las Iglesias Ortodoxas Orientales. (1990). *Second agreed statement* (Chambésy). https://www.ecupatria.org/documents/second-agreed-statement-1990/

Denzinger, H., y Hünermann, P. (Eds.). (1999). *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Herder.

Elliger, K., y Rudolph, W. (Eds.). (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (5.ª ed.). Deutsche Bibelgesellschaft.

Gallay, P. (Ed. y Trad.). (1974). *Grégoire de Nazianze: Lettres théologiques* (Sources Chrétiennes, 208). Éditions du Cerf.

Garfield, J. L. (1995). *The fundamental wisdom of the middle way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford University Press.

George, A. R. (2003). *The Babylonian Gilgamesh epic: Introduction, critical edition and cuneiform texts* (2 vols.). Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1807)

Hesíodo. (1978). *Obras y fragmentos* (A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, Trads.). Gredos.

Holmes, M. W. (Ed. y Trad.). (2007). *The Apostolic Fathers: Greek texts and English translations* (3.ª ed.). Baker Academic.

Ireneo de Lyon. (1965-1974). *Contre les hérésies* (A. Rousseau, L. Doutreleau et al., Eds. y Trads.; Sources Chrétiennes, 100, 153 y 211). Éditions du Cerf.

Juan Pablo II y Mar Dinkha IV. (1994, 11 de noviembre). *Declaración cristológica común entre la Iglesia católica y la Iglesia asiria de Oriente*. Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.

Lauterbach, J. Z. (Ed. y Trad.). (2004). *Mekhilta de-Rabbi Ishmael* (2.ª ed.). Jewish Publication Society.

Platón. (1988). *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Trads.). Gredos.

Price, R., y Gaddis, M. (Trads.). (2005). *The acts of the Council of Chalcedon* (3 vols.). Liverpool University Press.

Tanner, N. P. (Ed.). (1990). *Decrees of the ecumenical councils* (2 vols.). Sheed & Ward; Georgetown University Press.

Tertuliano. (1948). *Tertullian's treatise against Praxeas* (E. Evans, Ed. y Trad.). SPCK.

Wickham, L. R. (Ed. y Trad.). (1983). *Cyril of Alexandria: Select letters*. Clarendon Press.

Bibliografía secundaria

Allison, D. C., Jr. (2010). *Constructing Jesus: Memory, imagination, and history*. Baker Academic.

Ayres, L. (2004). *Nicaea and its legacy: An approach to fourth-century Trinitarian theology*. Oxford University Press.

Barclay, J. M. G. (2015). *Paul and the gift*. Eerdmans.

Bauckham, R. (1993). *The theology of the book of Revelation*. Cambridge University Press.

Bauckham, R. (2008). *Jesus and the God of Israel: God crucified and other studies on the New Testament's Christology of divine identity*. Eerdmans.

Bauer, W., Danker, F. W., Arndt, W. F., y Gingrich, F. W. (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* (3.ª ed.). University of Chicago Press.

Behr, J. (2013). *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*. Oxford University Press.

Boyarin, D. (2004). *Border lines: The partition of Judaeo-Christianity*. University of Pennsylvania Press.

Coakley, S. (2002). What does Chalcedon solve and what does it not? Some reflections on the status and meaning of the Chalcedonian «Definition». En S. T. Davis, D. Kendall y G. O'Collins (Eds.), *The Incarnation: An interdisciplinary symposium on the Incarnation of*

the Son of God (pp. 143-163). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/0199248451.003.0007

Dunn, J. D. G. (1989). *Christology in the making: A New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the Incarnation* (2.ª ed.). SCM Press.

Dunn, J. D. G. (1998). *The theology of Paul the apostle*. Eerdmans.

Engberg-Pedersen, T. (2010). *Cosmology and self in the apostle Paul: The material spirit*. Oxford University Press.

Fredriksen, P. (1999). *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish life and the emergence of Christianity*. Knopf.

Fredriksen, P. (2017). *Paul: The pagans' apostle*. Yale University Press.

García Sierra, P. (2000). *Diccionario filosófico: Manual de materialismo filosófico. Una introducción analítica*. Pentalfa; Biblioteca Filosofía en español. https://www.filosofia.org/filomat/

Gorman, M. J. (2009). *Inhabiting the cruciform God: Kenosis, justification, and theosis in Paul's narrative soteriology*. Eerdmans.

Granholm, K. (2014). *Dark enlightenment: The historical, sociological, and discursive contexts of contemporary esoteric magic*. Brill.

Grillmeier, A. (1975). *Christ in Christian tradition: Vol. 1. From the apostolic age to Chalcedon (451)* (J. Bowden, Trad.; 2.ª ed. rev.). John Knox Press.

Hanson, R. P. C. (1988). *The search for the Christian doctrine of God: The Arian controversy, 318-381*. T&T Clark.

Hays, R. B. (2016). *Echoes of Scripture in the Gospels*. Baylor University Press.

Hubert, H., y Mauss, M. (1964). *Sacrifice: Its nature and function* (W. D. Halls, Trad.). University of Chicago Press. (Obra original publicada en 1899)

Hurtado, L. W. (2003). *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in earliest Christianity*. Eerdmans.

King, K. L. (2003). *What is Gnosticism?* Belknap Press of Harvard University Press.

Klawans, J. (2000). *Impurity and sin in ancient Judaism*. Oxford University Press.

Klawans, J. (2006). *Purity, sacrifice, and the Temple: Symbolism and supersessionism in the study of ancient Judaism*. Oxford University Press.

Le Boulluec, A. (1985). *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles* (2 vols.). Études Augustiniennes.

Levenson, J. D. (1993). *The Hebrew Bible, the Old Testament, and historical criticism: Jews and Christians in biblical studies*. Westminster John Knox Press.

Lieu, J. M. (2015). *Marcion and the making of a heretic: God and Scripture in the second century*. Cambridge University Press.

Louth, A. (1996). *Maximus the Confessor*. Routledge.

Martin, D. B. (1995). *The Corinthian body*. Yale University Press.

Oppenheim, A. L. (1977). *Ancient Mesopotamia: Portrait of a dead civilization* (Ed. rev., completada por E. Reiner). University of Chicago Press.

Reed, A. Y. (2012). Second Temple Judaism. En *Oxford Bibliographies in Biblical Studies*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/obo/9780195393361-0087

Regev, E. (2014). Jewish sects. En *Oxford Bibliographies in Biblical Studies*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/obo/9780195393361-0186

Sanders, E. P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism: A comparison of patterns of religion*. Fortress Press.

Sanders, E. P. (1985). *Jesus and Judaism*. Fortress Press.

Sokolowski, R. (1982). *The God of faith and reason: Foundations of Christian theology*. University of Notre Dame Press.

Tanner, K. (1988). *God and creation in Christian theology: Tyranny or empowerment?* Basil Blackwell.

Thiessen, M. (2020). *Jesus and the forces of death: The Gospels' portrayal of ritual impurity within first-century Judaism*. Baker Academic.

Ullucci, D. C. (2012). *The Christian rejection of animal sacrifice*. Oxford University Press.

Williams, M. A. (1996). *Rethinking «Gnosticism»: An argument for dismantling a dubious category*. Princeton University Press.

Williams, R. (2001). *Arius: Heresy and tradition* (Ed. rev.). SCM Press.

Wright, N. T. (2003). *The resurrection of the Son of God*. Fortress Press.

Anexo. Atlas de absolutizaciones y reordenaciones cristológicas

El atlas recoge el mapa completo del que el cuerpo del ensayo seleccionó sus casos centrales. Cada fila es una hipótesis; las que el ensayo desarrolla remiten al capítulo correspondiente, y las demás quedan como programa de investigación. La columna de operación usa las abreviaturas siguientes: C, conservación; D, desabsolutización; R, reordenación; T, transformación del principio o de la función; S, superación; Ce, cesación de una institución. Las correcciones introducidas por el análisis se indican entre corchetes.

Tabla A. Atlas de absolutizaciones y reordenaciones cristológicas

Determinación	Absolutización	Qué se pierde	Respuesta cristológica	Op.	Lectura desde el MF	Cap.
Materia, cuerpo	Sólo existe lo físico-corpóreo	Normas, significados, operaciones de sujetos	Encarnación; Resurrección corporal	C, D	Monismo de M1	6
Espíritu, interioridad	El cuerpo es cárcel o apariencia	Creación, historia, praxis	«El Logos se hizo carne»; heridas; comida	C, D	M2 y M3 no evaporan M1	6
Unidad	Las diferencias son ilusión	Distinciones reales	Trinidad; «sin confusión, sin cambio»	C, D	Anti-monismo	5
Diferencia	Lo distinto no puede comunicarse	Comunión, mediación	Encarnación; «sin división, sin separación»	C, D	Anti-atomismo	5
Individuo	El yo se funda a sí mismo	Filiación, comunidad	Llamada nominal dentro de un cuerpo	C, R	Hipóstasis del sujeto	8
Comunidad	El colectivo absorbe a la persona	Nombre, vocación, responsabilidad	Miembros no intercambiables (1 Co 12)	C, R	Totalidad mixta leída como atributiva	8
Ley	La norma es fin en sí	Finalidad, misericordia	Mt 23,23; Mc 2,27; Rom 13,10	C, R	Formalismo normativo	7
Gracia	La conducta deja de importar	Transformación, fruto	Rom 6,1-2; Flp 2,12-13	C, D	Una «perfección» de la gracia aislada	7
Obras	El sujeto se justifica por sí	Don, prioridad de la gracia	Rom 3,28 frente a Sant 2,24	C, R	Autofundación operatoria	7
Justicia	Justicia sin misericordia	Restauración	Mt 18,23-35; Jn 8,11	C, R	Absolutización de una función normativa	7
Misericordia	Indiferencia moral	Diferencia entre bien y mal	Perdón que abre transformación	C, R	Anti-relativismo	7
Pureza ritual	Impureza ritual como mal moral	Distinción ritual/moral	Jesús elimina fuentes de impureza [corrección: no abole el sistema]	C, T	Confusión de órdenes	7
Deseo	El deseo es criterio del bien	Orden de bienes	«No sólo de pan vive el hombre»	C, D	Psicologismo desiderativo	7
Ascetismo	La privación es santidad por sí	Bondad de la creación	Ayuno y banquete; 1 Tm 4,3-4	C, D	Hipóstasis de la privación	7

Determinación	Absolutización	Qué se pierde	Respuesta cristológica	Op.	Lectura desde el MF	Cap.
Voluntad	La voluntad propia es instancia última	Relación filial, verdad	Getsemaní; Constantinopla III	C, R	Voluntarismo (M2 hipostasiado)	7
Obediencia	Sumisión mecánica	Agencia	Obediencia filial (Heb 5,8)	C, T	Norma que absorbe al operador	7
Libertad	Libertad como ausencia de vínculos	Dependencia constitutiva	Filiación (Gál 4,4-7)	C, R	Anti-autonomismo	8
Poder	Poder es legitimidad	Justicia, servicio	Mc 10,42-45; lavatorio; Cruz	T	Fundamentalismo del poder	8
Autoridad	Autoridad es dominio	Servicio, límite	«Maestro y Señor... lo soy» (Jn 13,13)	C, R	Institución no absolutizada	8
Rebeldía	Oponerse es bueno por definición	Criterio de justicia	Mt 23,2-3; Mc 12,17	D	Negativismo	8
Victoria	Vencer es destruir	Entrega	Cordero vencedor [resistencia: Ap 19]	T	Reordenación de la función del poder	8
Éxito	Bendición igual a prosperidad	Cruz, fidelidad	El Hijo amado crucificado	D	Correlación simplista	11
Sufrimiento	Sufrir es bueno en sí	Salud, Resurrección	Cruz y Resurrección	D, S	Hipóstasis de la negatividad	11
Muerte	La muerte tiene la última palabra	Continuidad del sujeto	Resurrección	S	Límite: valoración no reconstruible	11
Conocimiento	Saber es salvarse	Amor, praxis	1 Co 8,1-3; 13,9-12	C, D	Teoreticismo	9
Experiencia	Lo sentido valida la verdad	Discernimiento	«Examinad los espíritus» (1 Jn 4,1)	C, D	Psicologismo	9
Razón formal	Sólo es real lo deducible	Materialidades y operaciones	Logos encarnado	C, D	Formalismo de M3	6, 9
Fe	Creer exige no pensar	Razón, interpretación	1 Pe 3,15	C, D	Anti-irracionalismo	9
Rito	El rito obra por sí mismo	Justicia, reconciliación	Mt 5,23-24; 1 Co 11,20	C, R	Formalismo operatorio	9
Interioridad	Lo interior hace innecesario el signo	Cuerpo, comunidad	Agua, pan, vino; Rom 12,1	C, D	M2 sin M1	4, 9
Templo	El lugar monopoliza la presencia	Universalidad	Jn 2,21; 1 Co 3,16; Ap 21,22	C, T	Hipóstasis institucional; eje angular	4, 9
Sacrificio	Transacción que obliga a Dios	Don, iniciativa divina	Autoentrega; «una vez para siempre» [corrección: no universal]	T, Ce	Transformación de la categoría	9
Sacerdocio	Monopolio del acceso	Participación	Cristo sumo sacerdote; 1 Pe 2,9	T	Mediación concentrada y redistribuida	4
Ministro	La santidad del ministro funda el sacramento	Objetividad de la mediación	Respuesta antidonatista	C, D	Mediación convertida en fundamento	9, 10
Trascendencia	Dios completamente exterior	Presencia, historia	Encarnación	C, R	Relación sin identidad	5
Inmanencia	Dios igual a mundo	Distinción Creador/criatura	Encarnación sin panteísmo	C, D	Conexión no es identidad	5, 12
Dependencia	Depender es ser menos real	Realidad propia de la criatura	Filiación; creación	C	Dependencia no es inexistencia	8
Participación	Participar es disolverse	Identidad del participante	Vid y sarmientos	C, R	Participación sin absorción	4

Determinación	Absolutización	Qué se pierde	Respuesta cristológica	Op.	Lectura desde el MF	Cap.
Particularidad	Lo particular permanece cerrado	Universalidad	Misión a las naciones	C, R	Universalización por mediaciones	4
Universalidad	Lo universal borra lo particular	Historia concreta	«Primero el judío, y también el griego»	C, R	Universalización sin abstracción	4
Elección	Ser elegido da inmunidad	Responsabilidad	Am 3,2; 9,7	C, D	Privilegio hipostasiado	4
Tradición	Lo recibido es verdadero por recibido	Finalidad del mandamiento	Mc 7,9-13	C, D	Anti-institucionalismo	4
Novedad	Lo nuevo es verdadero por nuevo	Continuidad	Cumplimiento; rechazo de Marción	C, R	Anti-presentismo	4, 10
Mediación absolutizada	El instrumento se vuelve término del culto	La función mediadora	Serpiente de bronce (2 Re 18,4)	Ce	Hipóstasis de la mediación	4
Escritura	Versículo aislado como objeto mágico	Trama, contexto	Lectura figural (Lc 24,27)	C, R	Formalismo textual	4
Historia	Lo histórico agota a Cristo	Culto, recepción, doctrina	Distinción de cuatro planos	C, D	M1 histórico no agota M2/M3	1
Doctrina	La fórmula agota a Cristo	Historia, carne, praxis	Calcedonia como perímetro	C, D	M3 no absorbe M1/M2	5
Institución	La Iglesia agota a Cristo	Fuente, Espíritu, Reino	Cristo remite al Padre	D	Sociologismo religioso	12