

**“¿DOS NATURALEZAS EN LA PERSONA DE CRISTO?”  
ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE UNIDAD (ἕνωσις)  
EN LA OBRA “¿POR QUÉ CRISTO ES UNO?”  
DE CIRILO DE ALEJANDRÍA**

“TWO NATURES IN THE PERSON OF CHRIST?” ANALYSIS  
OF THE CONCEPT OF UNITY (ἕνωσις) IN THE WORK  
“WHY IS CHRIST ONE?” BY CYRIL OF ALEXANDRIA

**Ricardo Andrés Ramírez Basualdo<sup>1</sup>**

Universidad Católica del Maule, Chile

**Resumen**

El presente artículo tiene como objetivo analizar y explicar el concepto de unidad (ἕνωσις) de las naturalezas humana y divina en la persona de Cristo, en Cirilo de Alejandría a partir de un estudio de su obra “¿Por qué Cristo es uno?” (378-444). El trabajo se centrará en el concepto de unidad (ἕνωσις) que utiliza san Cirilo para referirse a la unión hipostática de las dos naturalezas de Cristo: la divina y la humana. Para lograr lo anterior, esta exposición se desplegará en tres capítulos que darán respuesta a la pregunta metódica que guía la investigación. En un primer apartado se abordará la vida y obra del autor, como una manera de llegar a comprender las escuelas, pensamientos y doctrina que influyen en el contexto en que el autor plantea la obra dentro de la cual se encuentra la énosis (ἕνωσις) cristológica. Para luego, en un segundo apartado abordar un análisis del concepto de unidad en la persona de Cristo a partir de la obra ya mencionada. Finalmente, se realizará un análisis de las principales imágenes que utiliza Cirilo de Alejandría para explicar la unidad (ἕνωσις).

**Palabras clave:** Unidad (ἕνωσις), Cirilo de Alejandría, Naturaleza, hipóstasis, Cristo.

<sup>1</sup> Profesor de Filosofía, Licenciado en Filosofía y Licenciado en Educación por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Magister en Ciencias Religiosas y Filosóficas mención Teología por la Universidad Católica del Maule; Becario Conicyt (2016). Actualmente es Profesor de ética profesional Universidad Santo Tomás, Sede Viña del Mar. Miembro del Centro de Investigación en Religión y Sociedad (CIRS) de la Facultad de Ciencias religiosas y filosóficas de la Universidad Católica del Maule, Chile. Correo electrónico: ricardoramirezba@santotomas.cl

## Abstract

This article aims to analyze and explain the concept of unity (ἔνωσις) of human and divine natures in the person of Christ, in Cyril of Alexandria from a study of his work "Why is Christ one?" (378-444). The work will focus on the concept of unity (ἔνωσις) that Saint Cyril uses to refer to the hypostatic union of the two natures of Christ: the divine and the human. To achieve this, this exhibition will be divided into three chapters that will answer the methodical question that guides the research. In the first section, the life and work of the author will be approached, as a way to understand the schools, thoughts and doctrine that influence the context in which the author raises the work within which is the Christological enosis (ἔνωσις). Then, in a second section, to address an analysis of the concept of unity in the person of Christ from the work already mentioned. Finally, an analysis will be made of the main images that Cyril of Alexandria uses to explain unity (ἔνωσις).

**Keywords:** Unity (ἔνωσις), Cyril of Alexandria, Nature, hypostasis, Christ.

## I. Introducción

En los primeros siglos del cristianismo surgieron las primeras comprensiones e intentos de formulación de la divinidad y humanidad de Jesús, las erróneas fueron conocidas a posteriori como herejías cristológicas, las cuales dieron lugar a formas variadas de reduccionismo que intentaban redimensionar el misterio de Jesucristo, aunque no siempre se hacían con esa intención, pues a menudo sus protagonistas se movían por el deseo sincero de verter el misterio a su cultura.

Los primeros esbozos de tipo reduccionista se hallaban en la doctrina desarrollada por los docetas. A fines del primer siglo de la era cristiana, esta corriente tendió a reducir la existencia humana de Jesús a pura apariencia o a teofanía bajo forma humana, llegando a postular que la narración evangélica era ficticia. En los siglos II y III el reduccionismo cristológico iba dirigido a la condición divina de Jesús, donde consideraron que Cristo habría sido adoptado por Dios, dando lugar a herejías como el adopcionismo, sabelianismo, arrianismo, entre otras.

Por su parte, durante el siglo IV surgieron los errores del reduccionismo cristológico referentes a la unión entre sus naturalezas divina y humana. En este debate hizo aparición Arrio, sacerdote de Alejandría, para quien el Hijo no era de la misma substancia que el Padre, sino que solo participaba

de Dios como ser creado. Dicha idea fue fuertemente condenada en el 325 por el Concilio de Nicea. Cuando se pensaba que el Magisterio se había aclarado y había erradicado todos los errores trinitarios, luego, surgieron herejías a partir de la problemática del misterio de la unión de las naturalezas de Cristo. Por su parte, el nestorianismo mantenía la distinción, pero sacrificaba la unión de las naturalezas de Cristo. Nestorio (386-451) fue un monje de Antioquia, quien después ocupó dicha sede, él distinguía dos naturalezas en Jesucristo, negando la afirmación de que, en la Pasión, el Verbo había sufrido; y también negó a la Virgen María el título de Madre de Dios, lo que provocó el mayor escándalo.

San Cirilo respondió a todo esto, desde su sede episcopal en Alejandría, afirmando que la segunda persona de la Trinidad era aquella que bajó a abrazar la condición humana. Cirilo se estableció en el término clave de "unión", para defender la unión hipostática de la condición humana y de la divina. Pues en virtud de dicha unión las propiedades de cada naturaleza se pueden y deben predicar de la única persona de Cristo.

Teniendo a la vista la posición clave de Cirilo de Alejandría en el desarrollo de la formulación y comprensión del dogma cristológico, la presente investigación tiene como objetivo analizar y explicar el concepto de unidad (ἕνωσις) de las naturalezas humana y divina en la persona de Cristo, a partir de un estudio de su obra "¿Por qué Cristo es uno?" (378-444).

El enfoque del trabajo es interpretativo, pues se pretende comprender un concepto a partir de un contexto histórico, filosófico y teológico de un autor y obra determinada, que de alguna u otra forma influyeron y fueron parte de él. Pues el estudio crítico proporciona certezas con respecto a la información que procede de las fuentes.

Para lograr lo anterior, esta exposición se desplegará en tres capítulos. En un primer apartado se abordará la vida y obra del autor, como una manera de llegar a comprender las escuelas, pensamientos y doctrina que influyen en el contexto en que plantea la obra dentro de la cual se encuentra la énosis cristológica. Para luego, en un segundo apartado abordar un análisis del concepto de unidad en la persona de Cristo a partir de la obra ya mencionada. Finalmente, se realizará un análisis de las principales imágenes que utiliza Cirilo de Alejandría para explicar la unidad (ἕνωσις) cristológica.

Para esta investigación se utilizará el texto de Cirilo “*¿Por qué Cristo es uno?*” preparado por Leone García-Jalón (1991)<sup>2</sup>. Además de otros autores que suponen aportes originales en la reflexión del pensamiento de Cirilo de Alejandría y, específicamente, del tema abordado, entre quienes destaca la autora griega contemporánea, Eirini Artemi.

## 2. Acerca del autor: Cirilo de Alejandría

### 2.1. Vida

Para entender la formulación del concepto énosis (ἔνωσις) en esta investigación es importante hacer un breve recorrido por la historia del autor, con el fin de comprender una vida y obra marcadas por el conflicto teológico.

Cirilo de Alejandría nació, probablemente, en Theodosio en el Delta del Nilo. La primera fecha registrada de su vida es el 403 d.C., cuando siendo un joven lector, acompañó a su tío Teófilo a Constantinopla. En dicho viaje, Teófilo participaba en el Sínodo de la Encina, cerca de Calcedonia, en el cual San Juan Crisóstomo había sido depuesto de su sede de Constantinopla. Dentro de lo anecdótico de su vida destacaba la atribución del asesinato de la filósofa Hypatia en el 415, quien era pariente del gobernador Orestes, con el que Cirilo sostuvo una áspera lucha en su acción contra los novacianos. Además de ello, se le conoce por no haber tenido una vida tranquila, lo que culmina en su muerte, el 27 de junio del año 444<sup>3</sup>.

En la doctrina cristológica de Cirilo de Alejandría se pueden encontrar tres pilares fundamentales del contenido cristológico resumibles en el “qué”, “por qué” y el “cómo”. En primer lugar, el “qué” ha de aferrarse a la proposición primaria de que hay un solo referente de sujeto en todos los actos encarnados de la vida psíquica e intelectual de Cristo, este sujeto personal no ha de ser otro que la Palabra eterna de Dios<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?*, Ciudad Nueva, Madrid 1991.

<sup>3</sup> Cf., L. LUIGI, “Introducción”, en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 6.

<sup>4</sup> Cf., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria the Christological controversy, its history, theology, and texts*, Brill, Leiden - New York, 1994, 194.

Cirilo siempre estuvo obsesionado con el significado de la encarnación, al que se refería a partir de Jn 1,14, a partir del cual formó el *quid* de su enseñanza. En su mente la salvación de la humanidad fue el motivo de la encarnación, como medio para nuestra salvación. De hecho, durante al menos treinta años, Cirilo basó sus escritos cristológicos a partir de los mismos textos primarios del Nuevo Testamento, sobre todo en Jn 1, 14: "Aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad". Siguiendo la misma tradición teológica de su predecesor san Atanasio de Alejandría, quien marcó la visión soteriológica en su Cristología<sup>5</sup>.

En segundo lugar, el "por qué" de la doctrina cristológica se refería a la intimidad transformadora con Dios. Mientras que el "cómo" se refería a la conexión que intentaba trazar Cirilo entre la cristología y la soteriología.

El corpus de obras de Cirilo es tan extenso como el de cualquier Padre de la Iglesia antigua, quizás exceptuando a Orígenes y Crisóstomo. Pudiendo clasificar sus obras en: exegéticas, dogmáticas, polémicas, cartas pascales, sermones y cartas de temas más generales. Las obras dogmáticas y polémicas se dirigen, por una parte, en contra de los arrianos y, por otra, contra Nestorio y sus seguidores.

Las obras contra los arrianos tratan, principalmente, de la Santísima Trinidad, mientras las que son contra los Nestorianos son de carácter cristológico: Doce Anatematos contra Nestorio, tres apologías, notas sobre la encarnación del Unigénito, y la obra principal de la presente investigación: "*¿Por qué Cristo es uno?*"

En la Cristología de Cirilo se puede observar el entendimiento pedagógico de las Sagradas Escrituras, interpretando el Antiguo Testamento mediante metáforas maduras y bellas, por ejemplo, entendía a Cristo como mediador, lo que es bastante importante para entender la Revelación. De ahí que insistía en la perfección de la divinidad del Verbo como plenitud de su humanidad, siendo mediador y redentor<sup>6</sup>.

Aunque no fue el primero en mencionarlo, Cirilo se refería a Cristo como el segundo Adán, tópico que abordó en su obra "*¿Por qué Cristo es*

<sup>5</sup> Cf., L. LUIGI, "Introducción", en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*,13

<sup>6</sup> Cf., L. LUIGI, "Introducción", en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 23.

uno?". En ella consideraba las palabras de Jesús "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" haciendo alusión a que Adán no pudo llorar al Padre, porque no era inocente, mientras que Cristo, es el que realizó un segundo comienzo (ἀρχή), por lo cual se le denominó segundo Adán<sup>7</sup>.

Ahora bien, Cirilo no fue el primero en utilizar una tipología pasada, algunos como Metodio parecían usarlo más ampliamente, e Ireneo lo usaba como un concepto teológico central en su ataque contra los gnósticos<sup>8</sup>. Burghardt en su estudio sobre Cirilo rescata que la redención es recapitulación y la recapitulación significa la restauración del estado original. Lo anterior es mencionado a propósito del uso reiterado de palabras con raíces tales como "hacer", "crear", "hacer vida", las cuales se pueden utilizar para referirse a la creación. En cambio, cuando se refería a la obra de Cristo usa verbos como "reformular", "recrear", "transformar", etc.<sup>9</sup>.

## 2.2. "¿Por qué Cristo es uno?"

La fuente principal de esta investigación: "*¿Por qué Cristo es uno?*" fue escrita en forma de diálogo dirigido, principalmente, contra Nestorio y también a Teodoro de Mopsuesto y Diodoro de Tarso. Este último, pilar de la ortodoxia, planteaba que la unión de lo divino con lo humano es una simple habitación del Verbo en un hombre.

Se estima que la obra se compuso aproximadamente entre los años 434 y 437, su contenido puede dividirse en tres puntos: La maternidad de María, el problema de las dos naturalezas en Cristo y la interpretación de algunos pasajes bíblicos para dar a entender el sufrimiento por naturaleza.

Sobre la maternidad, se observa que apela a lo tradicional, puesto que María es *Theotokos* (Θεοτόκος), y no *Christotokos* (Χριστοτόκος) ni *anthropotokos* (ανθρωπότοκος), esto lo explicó desde la *Comunicatio Idiomatum*, la comunicación de naturalezas, Cirilo hacía entender que Theotokos es consecuencia de la doctrina cristológica. El problema central para

<sup>7</sup> Cf., R. WILKEN, "Exegesis and the history of theology: Reflections on the Adam-Christ typology in Cyril of Alexandria", *Church History* 35/2 (1996) 146.

<sup>8</sup> Cf., R. WILKEN, "Exegesis and the history of theology...", 142.

<sup>9</sup> Cf., R. WILKEN, "Exegesis and the history of theology...", 143.

Cirilo era la persona de Cristo y la relación en él entre la naturaleza divina y la humanidad, lo que, finalmente, se definió en el Concilio de Calcedonia (451).

Durante el diálogo se observan dos interlocutores, por un lado, Cirilo (A) y por otro un amigo que expresa las ideas de los adversarios (B). Llama Dragones a todo hombre ambiguo con lenguaje de reminiscencia, que despreciaba los sagrados misterios<sup>10</sup>. La obra se ha extendido a lo largo de la tradición de la Iglesia de dos maneras: directa e indirecta. De manera directa: se evidencia en tres manuscritos, el *Monacensis graecus* 398 (siglos X-XI), pergamino, ff. 254r-298r, traducido por el humanista Buenaventura Vulcatius (15238-1614) y copiado con alguna laguna a causa de la mala conservación del manuscrito, por el bibliotecario M Ehinger. Luego, el manuscrito se puede encontrar en El *vatuicanus graecus* 596 (siglo XIV), códice en papel, ff. 394v-413r. Y finalmente, en el *vatopedinus* 390 del Monte Athos (siglo XIV), pergamino, ff- 205r249v<sup>11</sup>.

La transmisión indirecta de la obra fue por medio de diferentes testimonios griegos. Los breves fragmentos contenidos en el *codex vaticanu* 1431, de finales del siglo V, y en dos largos pasajes contenidos en la *Panolplia Dommatica*, de Eutimio Zigabeno (siglo XI). Con frecuencia se hizo traducción siríaca de las "obras de Severo de Antioquía la cual, citando un texto próximo a Cirilo, y dado que dicha traducción fue hecha en una época muy antigua, podría ser de enorme ayuda para la reconstrucción del texto; pero desgraciadamente la traducción no es siempre real"<sup>12</sup>. Otra fuente indirecta son los fragmentos de Cirilo en la obra de Temoteo en el Concilio de Calcedonia, consideradas como de las mejores traducciones.

El texto "*¿Por qué Cristo es uno?*" fue publicado por primera vez en traducción latina en 1605 por Buenaventura Vulcatius. Seguidamente, en 1638, Jean Aubert publicó también el texto griego en la edición completa de las obras de Cirilo, esta edición se basó en una copia hecha por Ehinger del *Monacensis graecus* 398, ella contiene muchas lagunas y varias erratas de imprenta. La más reciente edición crítica fue publicada en *Sources Chrétiennes* 97: Cyrille d' Alexandrie, Deux dialogues Christologiques, introdu-

<sup>10</sup> Cf., L. LUIGI, "Introducción", en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 22.

<sup>11</sup> Cf., L. LUIGI, "Introducción", en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 19.

<sup>12</sup> L. LUIGI, "Introducción", en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 20.

cion, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand, Paris 1964<sup>13</sup>. Cuya traducción es la que se ha utilizado en esta investigación.

### 3. Concepto de Énosis en la obra: “¿Por qué Cristo es uno?”

#### 3.1. Énosis cristológica

La originalidad de la doctrina de Cirilo, a partir de la obra “¿Por qué Cristo es uno?” radica en el concepto de unión (ἔνωσις) de las naturalezas de Cristo. En dicho texto mostró que dos naturalezas están unidas en una misma persona, sin que una absorba o destruya a la otra. La relación entre ambas naturalezas implicaba una participación mutua, es más, implicaba una perfección de los elementos individuales de cada una de las naturalezas<sup>14</sup>.

Cirilo, para explicar el concepto de unidad (ἔνωσις) en Cristo, se apoyó constantemente en las Sagradas Escrituras, específicamente en Jn 1, 14, para afirmar que “Él era, como Dios, coeterno con el Padre que le ha engendrado y fue suya una generación inefable según conviene a su naturaleza”<sup>15</sup>. Con esta alusión dio respuesta a los que pretendían quitarle importancia a la realidad del Hijo unigénito de Dios y minorizar su grado de igual divinidad con el Padre, negando la consustancialidad y la perfecta identidad de su naturaleza. Además, el autor intentó dar respuesta a quienes explicaban el misterio de la Encarnación con independencia de la carne humana. Estas dos concepciones son para Cirilo, consecuencia de que Nestorio y sus discípulos no interpretaron bien la palabra “Emmanuel” (Εμμανουήλ), entendida como Dios con Nosotros. Al contrario, como para los nestorianos era absurdo que la sustancia del unigénito sea fruto de la carne y que haya sido capaz de salvar a la humanidad naciendo de una mujer, entendiendo al Cristo que estuvo históricamente con nosotros como quien presta un auxilio, salvando al mundo<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Cf., L. LUIGI, “Introducción”, en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 22-23.

<sup>14</sup> Cf., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 196.

<sup>15</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?*, Ciudad Nueva, Madrid 1991, 33.

<sup>16</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 32.



Cirilo explicó que para Nestorio lo que se ha hecho carne, ha dejado de ser lo que era. De ahí que sea necesario explicar cómo Nestorio entiende el verbo “hacerse”. Para Cirilo, los nestorianos lo pensaban como una transformación o un cambio, ante lo cual respondía que, si Cristo es de naturaleza inmutable, no habría razón en cambiar lo que era. Muy por el contrario de lo que pensaban los de Nestorio, Cirilo no entendía el verbo hacerse como una transformación o un cambio. Siendo, para Cirilo un absurdo que en Dios exista mutación<sup>17</sup>. “Hacerse”, en el caso de Dios, es distinto a “mutar”, lo que interpretaba el autor a partir de Filipenses 2, 5-8, donde se afirma:

Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús, el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

Cirilo al respecto afirmaba:

Pues, aunque es Dios, nacido de Dios por naturaleza, el Verbo Unigénito de Dios, resplandor de su gloria e impronta de la esencia de quien lo engendró, se hizo hombre, pero no porque se cambiara en carne o padeciese ninguna mezcla o mixtura o cualquier otra cosa igualmente insensata, sino porque se sometió a sí mismo al anonadamiento y en lugar del gozo que se le proponía, sin desdeñar la miseria de la condición humana<sup>18</sup>.

Es posible observar cómo no era claro ni fácil, en aquella época, comprender que la carne haya sido capaz de alcanzar la victoria sobre el pecado. Para ello era necesario comprender que Cristo no era solo carne, sino que al mismo tiempo era Dios y hombre. Además, hay que comprender que Cristo era Dios con comportamiento exterior de un hombre, en este senti-

<sup>17</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 33.

<sup>18</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 35 (718 c20 - d25).

do, Dios se hizo carne al despojarse de sí mismo tomando la condición de siervo, asemejándose a los hombres.

Cirilo explicaba el concepto de énosis (ἔνωσις) a partir de la diferencia con el concepto de conexión planteado por Nestorio para referirse a la relación de las naturalezas en la persona de Cristo. Para el pensador la énosis (ἔνωσις) era más fuerte e implicaba una mayor cohesión que la conexión nestoriana<sup>19</sup>. Cirilo definía el concepto unión como aquello que:

[...] no confunde las cosas que se dicen unidas, sino que indica más bien la concurrencia de las cosas que se dicen unidas como elementos unidos en algo. No siempre puede decirse que es uno solamente lo que es simple y de una sola especie, pues también constituyen una sola cosa algunos seres que se forman a partir de dos o más componentes, incluso si éstos pertenecen a especies diversas<sup>20</sup>.

McGuckin afirma que, según Cirilo, si dos cosas se “unen” entre sí, sería lógico, quizás, llamarla como si fuesen dos, pero “unión” significa “hacer una realidad diferente”, es decir, que esas dos cosas que se han unido han de formar una sola. Lo que no significa que se niegue la presencia de aquellos dos que se han unido<sup>21</sup>. Con ello se distanciaba de Nestorio, porque “unión significa uno, mientras que conexión significa dos; y si una unión es lo que dice puede referirse a ella, después de que se haya logrado la unión, mediante una referencia verbal singular”<sup>22</sup>. Por ejemplo, si dos países se unen políticamente, no se les puede referir, luego de esa énosis (ἔνωσις), como dos países diferentes, aunque si se puede hablar de dos partes distintas, pero no más que eso. Esto es lo que se conoce como μια Φύσις, que, para Cirilo, era sinónimo de hipóstasis (ὑπόστασις)<sup>23</sup>.

Por lo anterior Cirilo afirmaba en la obra:

no siempre puede decirse que es uno solamente lo que es simple y de una sola especie, pues también constituyen una sola cosa algunos seres

<sup>19</sup> Cf., CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 62 (733 b10).

<sup>20</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 62 (733 b10).

<sup>21</sup> Cf., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 205.

<sup>22</sup> J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 208. (Traducción propia).

<sup>23</sup> Cf., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 208.

que se forman a partir de dos o más componentes incluso si éstos pertenecen a especies diversos<sup>24</sup>.

No solo se puede hablar de dos naturalezas, en la medida que sea, después de la unión en un sentido teórico, una realidad compuesta. Por ello hay que aclarar que uno no necesariamente significa simple. Para Cirilo si "dividen y separan del Verbo a quien es del linaje de David, ponen en entredicho que verdaderamente sea Dios e Hijo y admiten que sólo que lo es por comunicación y participación, pero con filiación y gloria propias"<sup>25</sup>. Cirilo afirma que el Verbo se ha hecho carne, y, por tanto, se ha hecho hijo de David, no de manera ficticia, sino real, porque desciende según la carne. Sin dejar de ser lo que era: Dios de Dios<sup>26</sup>.

Cirilo consideraba que es indecoroso, por un lado, dividir en dos al verdadero Hijo de Dios por naturaleza; y, por otro lado, hablar de conexión, aplicable a muchos otros debido a su vínculo con Dios producto de la virtud y santidad<sup>27</sup>. De ahí que se pueda sostener, que lo que ha de ser propio de quien lo ha asumido, por medio de esta unión indisoluble. Entonces puede legítimamente sostenerse que lo asumido ha venido a ser, por una unión indisoluble, propio de quien lo ha asumido y, por consiguiente, que Jesús es, por una parte, Dios, Hijo del verdadero Dios, y por otra quien ha nacido de una mujer según la carne. Cirilo, al respecto, intentaba argumentar de acuerdo con las siguientes preguntas:

¿puede afirmarse sin caer en el absurdo que haya tomado forma de esclavo quien es esclavo por naturaleza? ¿tomar forma de esclavo no es, por el contrario, propio de quien es verdaderamente libre y por esencia se halla fuera de los límites de la esclavitud?<sup>28</sup>.

Para Cirilo un ejemplo de conexión es un discípulo, de quien se puede decir que está vinculado a su maestro por su deseo de aprender. La unión, en cambio, es indisoluble:

<sup>24</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 62 (733 b10).

<sup>25</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 88 (746 d20).

<sup>26</sup> Cf., L. LUIGI, "Introducción", en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 76.

<sup>27</sup> Cf., CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 63 (733 b10 -20).

<sup>28</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 65 (734 b15).

entonces puede legítimamente sostenerse que ha asumido la venida a ser, por una unión indisoluble, propio de quien lo ha asumido y por consiguiente, que Jesús es, por una parte, Dios, Hijo de verdadero Dios, el solo y único Hijo en cuanto Verbo de Dios Padre divinamente nacido antes de toda edad y tiempo y que por parte, Él mismo, nació de una mujer según la carne en los últimos tiempos del siglo<sup>29</sup>.

Por lo tanto, no es como afirmaban los nestorianos que un hombre virtuoso en gran medida ha recibido el Verbo de Dios, sino que es el mismo Verbo de Dios el que ha recibido la forma de esclavo, tomando el anadamiento propio del ser humano sin desdeñar la semejanza con la naturaleza humana, dando así a toda la humanidad el nombre de Hijos de Dios. Así, Cirilo afirmaba "quien estaba por encima de nosotros se hizo como nosotros y quien por naturaleza es libre se sometió a los confines de la servidumbre"<sup>30</sup>. Lo que se realiza de la siguiente manera: no es necesario distinguir las naturalezas en el sentido de que una cosa será ajena a la otra, o de que alguna de ellas exista por separado y con independencia de la otra. Ambas están una junto a la otra, con unión indisoluble. Pues el Verbo se hizo carne, según dice San Juan 1, 14.

La unión no se trata de aquello que es numéricamente uno, sino que pueden ser dos o más. El Verbo de Dios es perfecto en su divinidad y en su humanidad, puesto que no tomó un cuerpo sin alma, sino uno animado por un alma racional. Sigue siendo lo que era: inmutable e impassible. En él no hay absorción de la naturaleza humana por la divina, pues posee uno solo todos los atributos de Dios y de hombre. De este modo afirmaba:

A uno sólo y al mismo pertenece existir y subsistir desde la eternidad y haber sido engendrado, según la carne, en los últimos tiempos. Quien, en cuanto Dios, era por naturaleza santo, en cuanto se manifestó como hombre fue santificado con nosotros, pues corresponde al hombre santificado<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 64 (734 a5 -b10).

<sup>30</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 65 (734 d30).

<sup>31</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 55 (729 c20).

Sobre el tema, Camelot afirma que Cirilo “no quiere hablar de una simple cohabitación o conjunción ni de la ascensión de un hombre: El Verbo se ha hecho carne, no ha asumido un hombre, como piensa Nestorio”<sup>32</sup>, de esto se desprende que para el autor la unión se concreta mediante hipóstasis: en Jesucristo, Verbo encarnado, no hay más que un solo Cristo, un solo Señor, un solo ser subsistente, una sola hipóstasis: es el Verbo que continúa sin conversión, tanto después como antes de la encarnación. Además, Cirilo explicaba la unidad (ἕνωσις) hipostática a partir de cuatro términos: sin confusión, sin cambios, indivisible e inseparable.

Ni la naturaleza divina, ni la humana en Jesucristo sufrió cambio alguno, no se confundieron entre sí, no se dividieron ni separaron. A diferencia de que, si hubiese sido por conjunción, como afirmaba Nestorio, entonces hubiese sido por una unidad causada por dignidad de autoridad virtuosa de un hombre. Y, en ese caso, Pedro y Juan, que tenían el mismo honor, uno con el otro, hubiesen sido uno<sup>33</sup>.

Por otra parte, Artemi explica que la conjunción no se entiende como una aposición, porque no es suficiente para la unidad natural<sup>34</sup>. De ser ese el caso, entonces, todos podríamos poseer dicha unión con el Verbo, porque todo bautizado es uno solo en el Espíritu. Jesús no existió ni subsiste más que en y por el Verbo, el cual ha sido unido a su única hipóstasis (ὑπόστασις), pues al Verbo encarnado refiere a todas las acciones de Jesucristo, no es la carne de Cristo la que ha sufrido, sino que es el mismo Verbo hecho carne. En el pensamiento de Cirilo se puede entender que el Verbo al asumirse en la carne, sigue siendo Hijo por naturaleza del Padre, por poseer una misma persona con dos naturalezas en unión real<sup>35</sup>.

Para lo cual se debe entender la definición de “naturaleza” (φύση) como “aquello por lo que el ser es lo que es y opera de una determinada forma”<sup>36</sup>, siendo igual en todos los seres de la misma especie e incommunicable entre uno y otro. Si bien en Cristo existe una humana y otra divina, Cirilo afirma:

<sup>32</sup> P. TH. CAMELOT, *Éfeso y Calcedonia*, Eset, Vitoria 1962, 40.

<sup>33</sup> Cf., E. ARTEMI, “Cyril of Alexandria’s critique of the term Theotokos by Nestorius Constantinople”. *In acta theologica*, 2012, 32 (2), 1 -16..., 10.

<sup>34</sup> Cf., E. ARTEMI, “The rejection of the term Theotokos by Nestorius Constantinople and the refutation of his teaching by Cyril of Alexandria” in *De Medio Aevo* 2/2 (2012)..., 142.

<sup>35</sup> L. LUIGI, “Introducción”, en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 13

<sup>36</sup> L. LUIGI, “Introducción”, en: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 14.

Por razón de lo que a cada una de ellas le es propio, una cosa es la divinidad y otra la humanidad. Mas en Cristo, de un modo sorprendente e inexplicable, sin cambio ni confusión, ambas han convenido en una sola unidad (ἕνωσις)<sup>37</sup>.

Porque para Cirilo había un solo Hijo que hizo suyo lo humano y, en ese sentido, lo confesaba como Dios y hombre al mismo tiempo. Además, planteaba que “la Palabra de Dios es, por naturaleza, inmutable e inalterable, y por su misma naturaleza es incapaz de sufrir<sup>38</sup>. Poniendo el énfasis, no obstante, en la naturaleza divina, ya que después de la unión de ambas naturalezas se podía hablar de una divina en unión, sin desmerecer la humana, porque Cirilo utilizaba el lenguaje de dos naturalezas<sup>39</sup>. Hasberg sostiene al respecto que la Cristología de unidad (ἕνωσις) de Cirilo permitió mejorar la comprensión de que dos naturalezas se unan<sup>40</sup>.

La naturaleza es incomunicable en los seres racionales, con un supuesto racional denominado hipóstasis (ὑπόστασις), es decir persona. Es el caso de Cristo en el que la naturaleza humana es asumida y subsiste en la persona del Verbo, Hijo Unigénito de Dios, ambas naturalezas permanecían íntegras e inconfundibles. Difícil y casi imposible de comprender era para Cirilo cómo se hayan unido, pero aquellas interrogantes colaboran en el camino de la fe<sup>41</sup>.

### 3.2. Imágenes que explican la énosis cristológica

Para explicar el misterio de la unidad cristológica Cirilo utilizó diferentes imágenes. Por ejemplo, analizó al hombre que es uno, pero no homogéneo, pues es un compuesto de dos elementos: de alma y cuerpo, y se apoyó en san Pablo, para el cual había una diferencia sólo metafísica entre el hombre interior que es el alma y el hombre exterior que es el cuerpo<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 68 (736 a5).

<sup>38</sup> P. GAVRILYUK, “Theopatheia; Nestorius’s main charge against Cyril of Alexandria”. *Scottish Journal of Theology* 56/2 (2003) 205.

<sup>39</sup> Cf., M. HASBERG, “The Cristology of St. Cyril of Alexandria and the representation of Cyrilline Christology in the Chalcedonian definition”, *Partial fulfillment of real (516) Patristic Christology*. Yale University, Yale Divinity School, 2016..., 6.

<sup>40</sup> Cf., M. HASBERGL, “The Cristology of St. Cyril of Alexandria...”, 6.

<sup>41</sup> Cf., M. HASBERGL, *The Cristology of St. Cyril of Alexandria...*, 6.

<sup>42</sup> Cf., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 196.

Otro modo de explicarlo es el caso del Arca de la Alianza, reconocida por todos como tal, a pesar de haber madera y oro en ella. McGuckin explica que, así como para Cirilo "el único Cristo era a la vez Dios y Hombre. La madera simboliza su humanidad, el oro es su deidad. Sin embargo, la madera está revestida de oro e indestructible y preciosa en el proceso, así como la humanidad fue transfigurada en su adopción por la deidad"<sup>43</sup>. Es importante destacar que para el autor no era imposible por la bondad de Dios ser capaz de soportar la humanidad por voluntad propia, lo cual era tan increíble como el fuego fue soportado por la leña en el árbol que ardía para Moisés. Esto significa que, por decisión propia, la naturaleza divina superaría los límites de la naturaleza humana.

Este es un caso válido de analizar, puesto que intentaba demostrar que esta unión era transformadora más que destructora. Ahora bien, teniendo claro que la imagen del fuego y la madera era frágil, porque el fuego consume y a la vez cambia, incluso destruye, pero lo mismo sucedía en Cristo. Explica McGuckin que la madera simboliza a la humanidad, mientras que el fuego tiene el poder transformador de Dios, pero que no destruye la humanidad de la carne<sup>44</sup>. Lo que se proponía Cirilo era resaltar la naturaleza dinámica del fuego y la madera, aunque no dejaba de ser una imagen un tanto defectuosa, porque el fuego terminaba por destruir la madera, lo que hacía conducir a que no continúe desarrollando este ejemplo más extensamente.

En el ejemplo del arbusto ardiente de Moisés se demostró, de alguna manera, que en Dios no hay nada imposible. Y es en base a estos tres ejemplos que es posible llegar a comprender la unidad hipostática, por la que no hay dos hijos o dos Cristo, como lo entendía Nestorio, para quien el hombre, Hijo de David, ha alcanzado una dignidad distinta por el don de la filiación: llegó a ser Hijo de Dios al haber sido asumido por el Dios Verbo. Como el Dios Verbo habitaba en él, alcanzó esa dignidad y obtuvo la filiación por un don gratuito. Suponer esto, para Cirilo, significaba que también en nosotros podría habitar el Verbo de Dios y podríamos ascender a una naturaleza divina.

<sup>43</sup> J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 196 (Traducción propia).

<sup>44</sup> Cf., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 197.

Lo que Cirilo intentaba transmitir con estas imágenes era, en primer lugar, que dos realidades inherentes a menudo se ven más correctamente como una sola, de este modo afirmaba: "Una cosa es la divinidad y otra la humanidad. ¿De qué cosas podemos predicar la unión? No, ciertamente, de aquello que es numéricamente uno, sino de cosas que sean dos o más"<sup>45</sup>. En segundo lugar, intentaba explicar que la unión compuesta es, a menudo natural, en la que actuaban mutuamente para producir una función visible (como es el caso del fuego con la madera). Y, en tercer lugar, que esta unión podía ser una transformación de manera radical de un elemento con otro sin implicar, necesariamente, la destrucción de alguno en el proceso.

Así en el ejemplo de unidad de alma y cuerpo se puede observar que se crea una nueva condición: la vida del ser humano, produciendo una realidad única a través de una interpretación dinámica. Hasberg explica que:

la analogía entre cuerpo y alma le permite a Cirilo afirmar que las dos naturalezas distintas se han convertido en una naturaleza única en Cristo sin comprometer ninguna de las naturalezas anteriores, así como el cuerpo y el alma son dos realidades diferentes que coexisten en el mismo cuerpo carnal<sup>46</sup>.

Es en este sentido como Cirilo entendía la unión en Cristo, no como cambio o transformación, sino que siendo diferentes se unieron y hay un solo Cristo.

En esta unidad espiritual y física no se veía comprometido lo esencial de cada naturaleza, aunque la existencia de las dos no era de ninguna manera igual a la coexistencia separada de cada una. Sobre ellos explica McGuckin:

un ser humano individual no podía hacer ningún acto individual que fuera puramente espiritual o físico. Cada vez que un humano envolvía conscientemente el cuerpo y el alma en una unión continua e ininterrumpida, todo era, por lo tanto, un acto de cuerpo-alma, aunque el alcance de las respectivas influencias podía variar ampliamente<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 67 (735 c25).

<sup>46</sup> M. HASBERGL, "The Cristology of St. Cyril of Alexandria...", 6. (Traducción propia).

<sup>47</sup> J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 199. (Traducción propia).



Es así como ocurría en la unión de la encarnación, donde se constituía una nueva condición, la del Dios encarnado en la historia, sin destruir la integridad de ninguno de los elementos, lo que constituyó la énosis (ἔνωσις). Así se conformaba una condición completamente nueva, que permitió a Dios experimentar la realidad histórica y condicionada personalmente.

A partir de las sagradas escrituras (Flp 2, 5-9) y de la doctrina cristiana, Cirilo manifestaba que confesamos:

El Verbo, que natural y verdaderamente es el resplandor de Dios Padre, tras haber asumido carne y sangre, sigue siendo, como dije poco ha, lo mismo, es decir, Hijo verdadero del Padre por naturaleza, y constituye uno solo y único, y no dos seres uno junto a otro, sino que su persona es una sola. De suerte que, reducidos a unidad real, más allá y por encima nuestra inteligencia y nuestra capacidad de comprensión, elementos de suyo tan diversos y separados, podremos recorrer sin error el camino de la fe. Confesamos que Cristo es uno solo y que el mismo es el nacido de Dios Padre en cuanto Dios Verbo y el descendiente del divino David según la carne<sup>48</sup>.

Lo anterior permitía comprender que el Verbo de Dios se anonadó a sí mismo, de tal manera que asumió la carne, tomó la condición de esclavo, se asemejó al humano, se humilló a sí mismo y se sometió a los límites de la humanidad.

Siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz.

Pero, aun así, siguió siendo Dios y no recibió como un don aquello que le correspondía por naturaleza. El concepto unión (ἔνωσις) permitió entender según Cirilo de Alejandría que el Verbo se ha hecho carne, hombre, y por tanto Hijo de David de modo no ficticio, sino real, en cuanto descendiente de aquel según la carne y, al mismo tiempo, siguió siendo lo que era, Dios de Dios.

<sup>48</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 77 (740 c20).

Esto explicaba mostrando las diferencias de edades entre Juan el Bautista y Jesús, para que se entendiera puesto que para él Jesús era menor en edad cronológica. Ciertamente: aunque el Emmanuel, en cuanto hombre había nacido después de Juan, sin embargo, como Dios, existía antes del tiempo. Por eso, debido a su naturaleza divina era eterno (Jn 1, 29-31).

Además, hay que considerar que Juan el Bautista proclamaba que Jesús era el Hijo de Dios; si hubiera creído otra cosa, según Cirilo, habría planteado que “este es quien ha llegado a ser Hijo por un don gratuito debido a su unión con el verdadero Hijo por naturaleza”<sup>49</sup>.

Juan el Bautista reconoció que Cristo era uno y el mismo, santificado como Dios y como hombre. De modo que si no hubiese sido por la carne que perteneciera al Verbo que vivifica, no hubiese podido ser de otra manera. Siendo esto último una razón por la que Nestorio fue capaz de alabar a Cirilo por mantener la división de las naturalezas y la conjunción (συνάρθεια) que se dan en una sola persona, aunque reprochaba cuando entendió que el Verbo había sido creado. Puesto que, para Nestorio, una clara distinción entre las propiedades de las naturalezas hubiera sido una solución efectiva y simple a todas las ambigüedades y contradicciones que representaba la doctrina de Cirilo.

En suma, la unión planteada por Cirilo era según “unión e hipóstasis” (ἔνωσις καθ' ὑπόστασις), ya que, de lo contrario, las dos physis se identificarían con sus propias hipóstasis o se daría la unión moral como postulaba el apolinarismo y el nestorianismo. En palabras de Cirilo:

las naturalezas, sin embargo, que se combinaron en esta unión real eran diferentes, pero de los dos juntos es un Dios el Hijo, sin la diversidad de las naturalezas destruidas por la unión. Porque se hizo una unión de dos naturalezas, y por lo tanto confesamos un Cristo, un Hijo, un Señor... dos naturalezas, por una unión inseparable, se encontraron juntas en él sin confusión e indivisiblemente<sup>50</sup>.

Dicho esto, indicaba que el Logos es el sujeto personal directo y único de la encarnación y todas las acciones encarnadas, puesto que es según

<sup>49</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?...*, 77 (740 c20).

<sup>50</sup> E. ARTEMI, “Cyril of Alexandria’s critique of the term Theotokos by Nestorius Constantinople” ..., 7. (Traducción propia).

hipóstasis (ὑπόστασις) en la medida que hay un solo sujeto individual con dos niveles distintos de realidad. Cirilo afirmaba que “Hay un solo Hijo, el Verbo, hecho hombre por nosotros y todo es suyo, palabras y acciones, tanto las divinas como las humanas”<sup>51</sup>. Para Cirilo, la unión se efectúa porque hay un solo sujeto personal de las acciones divinas y humanas, siendo él mismo a la vez Dios y hombre, como afirma McGuckin, que la unión es un evento real y concreto, no una acción cosmológica<sup>52</sup>. Eso sí, esta unión tipo hipostática tiene su límite, porque todas las cosas creadas deben obedecer a los límites propios de cada una de sus naturalezas. Afirmaba Cirilo:

En haber asumido la carne y haber tomado la condición de esclavo, en haberse asemejado a nosotros quien por naturaleza no nos es semejante, sino superior a toda la creación. Fue así como se humilló a sí mismo, sometién dose a los límites de la humanidad para lograr nuestra salvación. Pero, aun así, seguía siendo Dios, y no recibió como don lo que por naturaleza le correspondía<sup>53</sup>.

Cirilo de Alejandría utilizaba la conjunción (συνάφεια) cuando se refería a Dios y hombre como unidad (ἕνωσις) de dos naturalezas, insistiendo en que, aunque sea completamente humano, no era hombre, sino que Dios hecho hombre, Dios encarnado que asumió la humanidad. Para él la unión de Nestorio, podía llegar a ser simple, pero no una verdadera e íntima, basada en una sola hipóstasis (ὑπόστασις)<sup>54</sup>.

El autor explicaba de la siguiente manera su concepto de unión hipostática:

dos naturalezas diferentes se unieron para formar una deidad, y de ambas surgió un solo Cristo, un Hijo. No era como si la distinción de las naturalezas fuera destruida por la unión, sino que la divinidad y la humanidad de los dos juntos hicieron perfecto para nosotros un Señor y un Cristo<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 110 (758a).

<sup>52</sup> Cr., J. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria...*, 212.

<sup>53</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 80 (742 b15).

<sup>54</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno? ...*, 80 (742 b15)

<sup>55</sup> (F. SOTO-HAY, “El concilio ecuménico de Éfeso”, *Anámnesis* 16/31 (2006), 20.

Cirilo proponía el concepto de unión hipostática como una manera de resumir sus objeciones contra Nestorio, puesto que según Eirini Artemi la intención es explicar que el Verbo:

... se unió a sí mismo hipostáticamente entre la carne animada por un alma racional, llamándose de esta manera Hijo del Hombre, donde no había una sola persona, sino que dos naturalezas diferentes se unieron para formar una unidad, y de ambas surgió un solo Cristo, un Hijo<sup>56</sup>.

Sin embargo, esta unión no causó destrucción, puesto que las propiedades de cada una se mantuvieron en una sola persona, no en dos hijos, como plantea el error nestoriano.

Afirma Artemi, además, que, en la persona de Cristo, existía una verdadera unión hipostática de ambas naturalezas, lo cual se dio a partir del intercambio de propiedades<sup>57</sup>. Esto quería decir que no hay que entender que Dios Verbo fuese quien, en su naturaleza divina, sufriera la perforación en las manos o cualquier herida, porque esta es incapaz de sufrir al ser incorpórea, de tal manera que solo sufrió si hace suyo el cuerpo humano.

#### 4. Conclusiones

La presente investigación analizó el concepto de unidad (ἕνωσις) de las naturalezas humana y divina en la persona de Cristo a partir del pensamiento de Cirilo de Alejandría, y las razones de credibilidad que hay en dicho misterio cristológico. Tal análisis quedó circunscrito específicamente a partir de la obra *“¿Por qué Cristo es uno?”* de Cirilo. Bajo este horizonte en un primer capítulo se abordó la vida y obra del autor. Explicando el contexto de su vida, cómo se desarrolló su pensamiento y cómo se planteó la obra dentro de la cual se encuentra la enosis cristológica.

Más adelante, en el segundo capítulo, el énfasis estuvo en la noción de unidad (ἕνωσις) específicamente en la obra principal de este estudio. En

<sup>56</sup> E. ARTEMI, “The rejection of the term...”, 140. (Traducción propia).

<sup>57</sup> Cf., E. ARTEMI, “The rejection of the term...”, 139.

ella se ha podido visualizar y analizar, tal como nos habíamos propuesto, la fundamentación y argumentación que plantea Cirilo de Alejandría frente a la concepción de fe en que Cristo sea tanto divino como humano sin perder la capacidad de ninguna de las dos. En este sentido, se puede hablar de los argumentos bíblicos que entregaba el autor a partir del análisis hermenéutico realizado en torno a los textos bíblicos, como en la encarnación y otras imágenes presentes en la Biblia que permitieron comprender la unidad (ἕνωσις) cristológica. Así, Cirilo daba respuesta a la conjunción (συνάφεια) que planteaba Nestorio entre ambas naturalezas. A partir de esto quedó sustentada la idea fundamental para la investigación que es la de la relación entre ambas naturalezas. Tal concepción implicaba que no hay que entender la unidad como lo simple, puesto que algo que es uno puede estar compuesto por dos o más partes que no se pueden dividir ni separar entre sí, como se entendía el concepto de conjunción entre dos, planteado por Nestorio, y que para Cirilo era como la relación entre un maestro y un estudiante, que en cualquier momento se podía separar y dividir.

Asumiendo lo dicho, se puede afirmar que la idea de unidad de Cirilo permite comprender que Cristo no asumió un cuerpo de un hombre cualquiera o de un hombre virtuoso, sino que se hizo hombre en su propia persona y fue capaz de mantener las propiedades de la naturaleza divina. Es necesario recordar que para Cirilo la naturaleza es aquello por lo que el ser es lo que es, y que cada especie comparte la suya, incomunicable entre sí, pero en Cristo se han unido y se han comunicado entre sí. Para otorgar entendimiento sobre esto, Cirilo presentaba dos imágenes explicativas, la primera es la del hombre que es compuesto de alma y cuerpo y la segunda la de la zarza ardiente, que demuestra que, a pesar de haber unidad, el árbol no perdió su esencia ni sus propiedades, ni el fuego consumió al árbol destruyéndolo, sabiendo, de alguna manera, convivir.

En este sentido, se evidencian tanto un lenguaje como signos implicados en el acto de creer que Cristo posee una naturaleza humana y una divina, sin que ninguna destruya a la otra al momento de la unión. Es decir, que el concepto de unión (ἕνωσις) con el que Cirilo explicitaba el misterio de fe implica, como se ha señalado, que entre ambas naturalezas no exista destrucción de las propiedades de cada una al momento de unirse. Cirilo entendió que para que exista unión, de una manera lógica debe haber más

de una propiedad y debe haber una distinción sin mezcla entre ambas, para que de esta manera Cristo fuese capaz de sufrir por pertenecer a él la naturaleza humana y capaz de resucitar por poseer la naturaleza divina.

## Bibliografía

- ARTEMI, E., "Cyril of Alexandria's critique of the term Theotokos by Nestorius Constantinople". *Acta theologica* 32/2 (2012) 1 -16.
- \_\_\_\_\_, "The rejection of the term Theotokos by Nestorius Constantinople and the refutation of his teaching by Cyril of Alexandria", *De Medio Aevo* 2/2 (2012) 125- 146
- CAMELOT, P. TH., *Éfeso y Calcedonia*, Eset, Vitoria 1962.
- CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?*, Ciudad Nueva, Madrid 1991.
- GAVRILYUK, P., "Theopatheia; Nestorius's main charge against Cyril of Alexandria". *Scottish Journal of Theology* 56/2 (2003) 190-207.
- HASBERG, M., "The Christology of St. Cyril of Alexandria and the representation of Cyrilline Christology in the Chalcedonian definition", *Partial fulfillment of real (516) Patristic Christology*. Yale University, Yale Divinity School, 2016.
- MCGUCKIN, J., *St. Cyril of Alexandria the Christological controversy, its history, theology, and texts*, Brill, Leiden- New York 1994.
- SOTO- HAY, F., "El concilio ecuménico de Éfeso", *Anámnesis* 16/31 (2006), 1-55.
- WILKEN, R., "Exegesis and the history of theology: Reflections on the Adam-Christ typology in Cyril of Alexandria", *Church History* 35/2 (1996) 139-156.

Artículo recibido el 9 de abril 2020.

Artículo aceptado el 12 de junio 2020.