



## LA SANTIDAD COMO HUMANIZACIÓN: UNA LECTURA PATRÍSTICA DEL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN<sup>1</sup>

### SANCTITY AS HUMANIZATION: A PATRISTIC READING OF THE MYSTERY OF THE INCARNATION

**Orlando Solano Pinzón<sup>2</sup>**

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.  
<https://orcid.org/0000-0003-4446-626X>

**Eva Reyes Gacitúa<sup>3</sup>**

Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.  
<https://orcid.org/0000-0002-5233-3785>

**Mauricio Rincón Andrade<sup>4</sup>**

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.  
<https://orcid.org/0000-0002-9776-3519>

Recibido: 31.03.2025

Aceptado: 01.09.2025

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.3137>

#### Resumen

Se propone una relectura teológica de la santidad como proceso de humanización, a partir del misterio de la Encarnación, tal como es comprendido en la obra de cuatro Padres de la Iglesia del siglo IV: Atanasio de Alejandría, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa y Ambrosio de Milán. Desde una metodología que conjuga el retorno a las fuentes patrísticas (*ad fontes*) con una apertura crítica a los desafíos contemporáneos (*a giorno*), se examina cómo la Encarnación del Verbo restituye la imagen divina en el ser humano, posibilitando una santidad vivida en clave de comunión, libertad y relacionalidad. La propuesta se estructura en tres momentos: la comprensión patrística de la Encarnación como nueva creación, la articulación entre Encarnación y santidad, y la formulación de la santidad como humanización. El punto de partida lo constituye la dificultad señalada por el papa Francisco en *Gaudete et Exultate* para concebir la santidad como una oferta de plenitud humana de alcance universal. Los autores patrísticos coinciden en afirmar la humanidad del Hijo encarnado, lo que permite releer la santidad como manifestación plena de lo humano en Dios. En consecuencia, la santidad no se presenta como una realidad ajena a lo humano, sino como su realización más profunda en Jesucristo, Dios humanado.

**Palabras clave:** Hijo Encarnado, economía de Salvación, cristianismo, Espíritu, Padres de la Iglesia.

<sup>1</sup> Artículo vinculado al Proyecto de investigación: “Aporte de la comprensión de la encarnación como nueva creación desde las obras seleccionadas de Atanasio de Alejandría, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa y Ambrosio de Milán al paradigma de la ecología integral”. ID: 00010408. Proyecto de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana con financiación interna.

<sup>2</sup> Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Colombia). Docente investigador de tiempo completo de la Facultad de Teología de la misma universidad. Miembro del grupo de investigación Academia. Coordinador de la línea de investigación ‘Patrística y Espiritualidad’. Tutor del Semillero ‘Hermenéutica y Padres de la Iglesia’. E-mail: o.solano@javeriana.edu.co

<sup>3</sup> Doctora en Teología Dogmática, académica e investigadora en la Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile. Coordinadora Red Latinoamericana de Investigación Patrística “Amigos de los Capadocios”. Correo electrónico: ereyesg@ucn.cl

<sup>4</sup> Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la misma universidad. Integrante del grupo de Investigación *Didaskalia*. Correo electrónico: mauricio-rincon@javeriana.edu.co

### Abstract

A theological rereading of holiness is proposed as a process of humanization, based on the mystery of the Incarnation as understood in the works of four fourth-century Church Fathers: Athanasius of Alexandria, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, and Ambrose of Milan. Using a methodology that combines a return to patristic sources (*ad fontes*) with a critical openness to contemporary challenges (*aggiornamento*), the study examines how the Incarnation of the Word restores the divine image in the human being, enabling a holiness lived in terms of communion, freedom, and relationality. The proposal is structured in three stages: the patristic understanding of the Incarnation as a new creation, the articulation between Incarnation and holiness, and the formulation of holiness as humanization. The starting point is the difficulty noted by Pope Francis in *Gaudete et Exsultate* regarding the conception of holiness as a universal offer of human fulfillment. The patristic authors agree in affirming the humanity of the incarnate Son, which allows holiness to be reread as the full manifestation of the human in God. Consequently, holiness is not presented as a reality foreign to the human, but as its deepest realization in Jesus Christ, God made human.

**Key words:** Son Incarnate, Creation, Economy of Salvation, Christianity, Spirit, Church Fathers.

### Introducción

El presente artículo se inscribe en una metodología teológica que conjuga dos principios complementarios: el retorno a las fuentes patrísticas (*ad fontes*) y la apertura a los desafíos contemporáneos (*aggiornamento*). Esta doble perspectiva permite una aproximación crítica y creativa al misterio de la Encarnación, en diálogo con la tradición y la actualidad. Desde el principio *ad fontes*, se realiza una lectura directa y contextualizada de las obras de Atanasio de Alejandría, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa y Ambrosio de Milán, a partir de ediciones críticas que respetan la intención doctrinal y espiritual de los autores. El objetivo es recuperar la comprensión original de la Encarnación como evento fundante de una nueva creación y como revelación de la plenitud de lo humano en Cristo.

Por otro lado, el principio *aggiornamento* orienta la interpretación hacia las problemáticas pastorales y antropológicas del mundo contemporáneo, especialmente la dificultad de concebir la santidad como vocación universal y humanizante, tal como lo propone el papa Francisco en *Gaudete et Exsultate*<sup>5</sup>. Esta articulación metodológica permite formular una hipótesis teológica que trasciende la mera repetición doctrinal: la santidad como humanización, entendida como participación en la vida divina a través de la plenitud de lo humano revelada en Cristo.

La exposición se desarrolla en tres momentos principales: (1) una exploración patrística del misterio de la Encarnación como nueva creación; (2) una articulación conceptual entre Encarnación y santidad; y (3) una formulación teológica de la santidad como proceso de humanización. Esta secuencia argumentativa vincula la tradición con la actualidad, y la doctrina con la experiencia vivida, permitiendo una relectura teológica que recupera la riqueza de la patrística y la proyecta hacia una comprensión renovada de la santidad en clave de encarnación, comunión y transformación.

El aporte original del artículo radica en la formulación de una tesis teológica que vincula la santidad con la plenitud de lo humano, en el marco del misterio de la Encarnación. Esta propuesta, inspirada en fuentes clásicas pero orientada hacia los

<sup>5</sup> FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Gaudete et Exsultate*, Librería Editrice Vaticana, Roma 2018, 14, [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html)

desafíos contemporáneos, se presenta como una contribución significativa al pensamiento teológico actual, especialmente en los ámbitos de la cristología, la teología espiritual y la antropología teológica.

### **1. El misterio de la Encarnación en autores del siglo IV**

Para comprender la propuesta de asumir la santidad como humanización, es imprescindible volver a las fuentes patrísticas que, particularmente en el siglo IV, ofrecieron una lectura profunda del misterio de la Encarnación para atender a los debates teológicos del momento. En este contexto, los aportes de Atanasio de Alejandría, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa y Ambrosio de Milán constituyen un punto de partida privilegiado para rastrear las raíces teológicas que sirven de fundamento para sustentar esta comprensión.

Los autores antes mencionados tienen en común el situarse en el siglo de Oro de la patrística, un momento particular en la historia del cristianismo antiguo debido a los cambios que se gestaron con ocasión de los edictos de tolerancia religiosa firmados por los emperadores. Estos edictos fueron firmados en el año 311 en Nicomedia por parte de Galerio y, en el 313 en Milán, por parte de Constantino y Licinio.<sup>6</sup> El nuevo escenario favorecido por las decisiones imperiales facilitó el desarrollo del cristianismo en diferentes ámbitos, a saber: la organización como institución, la liturgia, la evangelización del sector rural y el monacato cenobita, que asumió el rol de signo de identidad cristiana dado el cese del martirio al terminar las persecuciones<sup>7</sup>.

A causa de la necesidad de profundizar en la comprensión de la fe, surgieron polémicas cuya magnitud dio lugar a la convocatoria de concilios ecuménicos, que permitieron sistematizar la formulación del contenido de la fe. Recordemos la controversia iniciada por Arrio y sus seguidores, quienes afirmaban que el Hijo era una criatura;<sup>8</sup> la disputa provocada por Macedonio y sus partidarios, que negaban la divinidad del Espíritu (pneumatómacos).<sup>9</sup> Además, la polémica generada por Apolinar de Laodicea, quien, aunque defendió la divinidad del Hijo tal como se proclamó en el Concilio de Nicea (325), planteó la cuestión de la coexistencia de la naturaleza divina y humana en Jesús al afirmar que carecía de alma humana y que en su lugar estaba el Logos.<sup>10</sup> Esta última polémica llevó a una profunda reflexión sobre la encarnación, consolidando un lenguaje adecuado para no alterar lo plasmado en las Escrituras, llegando finalmente a una definición formal en el Concilio de Calcedonia (451).<sup>11</sup>

Retrospectivamente, a inicios del siglo II, se cuenta con el testimonio de Ignacio de Antioquía quien, además de poner en evidencia brotes de docetismo en las comunidades, particularmente en la carta que dirige a los Tralianos, procura dejar clara la novedad de Dios humanado en Jesucristo. Así también en el siglo III, con ocasión de la polémica desatada por los movimientos gnósticos, habrá un trabajo valioso por parte de autores tales como Ireneo, Tertuliano y Orígenes, cuyos postulados serán retomados y ampliados o ajustados por los autores del siglo IV,

<sup>6</sup> Cf. J. A. BUENO DELGADO, *La legislación religiosa en la compilación justiniana*, Dikynson, Madrid 2015, 102-107.

<sup>7</sup> Cf. J. COMBY, *Para leer la historia de la Iglesia 1. De los orígenes al siglo XV*, Verbo Divino, Navarra 1993, 73-92.

<sup>8</sup> Cf. ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Discursos contra los arrianos*, Ciudad Nueva, Madrid 2010, I, 5-6.

<sup>9</sup> Cf. ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo*, Ciudad Nueva, Madrid 2007, I, 1-2.

<sup>10</sup> Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *El misterio de la encarnación del Señor*, Ciudad Nueva, Madrid 2005, II, 11-13.

<sup>11</sup> Cf. E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, 148.

quienes de igual manera consolidarán, como señala Grossi, la “distinción real entre teología (Dios en sí mismo) y redención o “economía” (Dios en relación con la salvación humana)”.<sup>12</sup> A continuación, abordamos de manera sintética su comprensión del misterio de la Encarnación.

### 1.1. Atanasio de Alejandría (295-373)

Hombre elocuente que vivió con pasión su fe, y en el momento en que las circunstancias se lo exigieron, no escatimó esfuerzos para salvaguardar la comprensión de la fe definida en Nicea (325), concerniente a la divinidad del Verbo y, por tanto, a la Encarnación del Hijo de Dios que posibilita la salvación del hombre. Unido a lo anterior, se encuentra el esfuerzo por defender la divinidad del Espíritu Santo, labor que realiza en medio de los cinco destierros de su sede episcopal de Alejandría a los cuales es sometido.<sup>13</sup> Por este motivo, no en vano se le considera en la historia de la Iglesia como el campeón de la ortodoxia<sup>14</sup> y Gregorio de Nacianzo le reconoce como “la columna de la Iglesia”.<sup>15</sup> El tema de la encarnación aparece en varias de sus obras, pero dedica una obra completa abierta, tanto a creyentes como a no creyentes. En ella, las ideas fuerza que orientan la argumentación están referidas a la fe en la divinidad del Logos y en su encarnación como solidaridad con la humanidad. Como refiere Grossi, “Atanasio fue el primer alejandrino que dirigió su atención no directamente al Logos creador, sino al Logos encarnado como redentor del hombre”.<sup>16</sup>

Al iniciar su obra sobre la encarnación, el autor aclara que el Salvador, siendo incorpóreo y Verbo por naturaleza, se ha presentado en un cuerpo humano para nuestra salvación. Este acto está motivado por su amor hacia los hombres y por la benignidad de su propio Padre, que deja en evidencia el motivo (amor y bondad) y el fin de la encarnación (salvación). Para comprender la magnitud del acontecimiento redentor realizado en Jesucristo, el obispo de Alejandría hace alusión al relato de la creación del hombre.<sup>17</sup> Lo anterior, le permite mostrar la continuidad entre la creación y la redención, y comprender que la encarnación es una nueva creación que restablece en el hombre la imagen de Dios y la comunión divina.

Ahora bien, que el Verbo se haya hecho hombre diviniza la naturaleza humana, pues como bien argumenta el obispo de Alejandría, “el Logos no llegó a ser menos al haber tomado un cuerpo, de manera que tuviera que buscar el recibir también la gracia, sino que más bien divinizó aquello con lo que precisamente se revistió y con esto agració más al linaje humano”.<sup>18</sup> Al respecto, es oportuno señalar la importancia que reviste el don del Espíritu para el obispo de Alejandría, debido a que es en el Espíritu que el hombre renueva su ser a imagen de Dios y participa de la Iglesia, Cuerpo de Cristo.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983, 98-99.

<sup>13</sup> A. CAMPLANI, “Atanasio di Alessandria”, en: A. DI BERARDINO (Trad.), *Nuovo Dizionario Patristico di Antichità Cristiane A-E Vol I*, Marietti, Roma 2006, 614-635, 614-635.

<sup>14</sup> H. VON CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia. I Padres Griegos*, Cristiandad, Madrid 1974, 104.

<sup>15</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours XX-XXIII*, Du Cerf, París 1980, XXI, 26.

<sup>16</sup> V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*..., 100.

<sup>17</sup> ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *La encarnación del Verbo*, Ciudad Nueva, Madrid 1997, III, 15.

<sup>18</sup> ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Discursos contra los arrianos*..., I, 42.

<sup>19</sup> Cf. ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Discursos contra los arrianos*..., I, 47.

## 1.2. Gregorio de Nacianzo (330-390)

La intensidad y la pasión presentes en las polémicas en torno a las herejías deja en evidencia que, cuando está en riesgo el tesoro de la fe, no se escatiman esfuerzos y todo lo demás queda en un segundo plano. Tal es el caso de Gregorio de Nacianzo, quien nació en un hogar de arraigada fe cristiana, siendo consagrado por su madre a Dios desde antes de nacer<sup>20</sup>. Sin embargo, su personalidad introvertida lo llevaba a anhelar el recogimiento y la contemplación propios de una vida eremita<sup>21</sup>. A pesar de ello, debido a la tensión generada por las polémicas, se vio en la necesidad de postergar sus búsquedas personales y poner al servicio de la inteligencia de la fe lo mejor de sí mismo, enfrentando la adversidad al punto de ser designado con el apelativo de 'el teólogo' en el Concilio de Calcedonia (451).<sup>22</sup>

El obispo de Nacianzo abordó el tema de la encarnación para contrarrestar la interpretación realizada por Apolinar de Laodicea, ya que afectaba la comprensión de la verdadera humanidad del Hijo encarnado. Su argumentación tiene una fuerza persuasiva respaldada por el desarrollo progresivo de la revelación divina, y su teología se apoya en la Escritura y la Tradición. Entre las ideas centrales que articulan su comprensión del misterio de la Encarnación destaca, dentro de un lenguaje homilético, el deseo de dar a conocer el significado de dicho misterio: “Se encarnó quien era incorpóreo, el Logos tomó cuerpo, lo invisible fue visto, lo intangible se hizo tangible, y comenzó aquel que está fuera del tiempo. El Hijo de Dios se convierte en Hijo del Hombre”.<sup>23</sup>

Esta primera idea recoge la comprensión de la divinidad del Hijo proclamada en Nicea (325) y la presencia de las naturalezas divina y humana en Jesucristo, con lo cual responde al planteamiento de Apolinar, adicionando un postulado de gran valor: “[...] En efecto, lo que no ha sido asumido, no ha sido salvado; pero lo que está unido a Dios, eso también será salvado”.<sup>24</sup> Para evitar las suspicacias a la hora de afirmar que el Hijo de Dios ha asumido la naturaleza humana, el obispo de Nacianzo afirma: “Se hizo hombre en todos los aspectos, menos en el pecado”.<sup>25</sup>

En lo que respecta al motivo y finalidad de la encarnación, las palabras de Gregorio son de gran hondura espiritual: “[...] el Hijo de Dios acepta ser Hijo del Hombre y ser así llamado. No porque cambiase lo que era, que es inmutable, sino porque adquiriría lo que no era, por amor al hombre, a fin de que lo incomprensible fuera comprendido”.<sup>26</sup> No hay motivo más digno de admiración que el amor, que expresa aquello que Dios ha manifestado de sí en toda la economía de salvación, el acto creador y el acto redentor surgen de un amor desbordado por parte Dios. Ahora bien, frente a la finalidad del acontecimiento encarnatorio, destaca el carácter autoimplicativo del lenguaje usado por el Nacianceno: “mi perfección y restauración y el regreso a la primitiva condición de Adán”.<sup>27</sup> Con esta afirmación se expresa la

<sup>20</sup> Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Fuga y Autobiografía*, Ciudad Nueva, Madrid 1996, Autobiografía, vv. 60-80.

<sup>21</sup> Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Fuga y Autobiografía...*, vv. 290-340.

<sup>22</sup> Cf. A. HOFER, *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*, Oxford University Press, Oxford 2013, 2. Gregorio comparte el título de “el Teólogo” con Juan el Evangelista y el monje Simeón, quien en el siglo XI recibe un similar honor como “el Nuevo Teólogo”.

<sup>23</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Homilías sobre la Natividad*, Ciudad Nueva, Madrid 1992, 38,2.

<sup>24</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Cartas y Testamento*, Ciudad Nueva, Madrid 2022, 101,32.

<sup>25</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Homilías sobre la Natividad...*, 38, 13.

<sup>26</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Homilías sobre la Natividad...*, 39, 13.

<sup>27</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Homilías sobre la Natividad...*, 38, 16.

total conexión entre creación y redención como una nueva creación que garantiza el restablecimiento de la comunión entre el hombre y Dios.

### 1.3. Gregorio de Nisa (335-394)

La muerte temprana de su hermano Basilio a quien reconoce como un maestro<sup>28</sup> constituye un momento determinante en la vida de Gregorio, que le va a permitir empoderarse para continuar con el legado de su hermano en su labor pastoral, teológica y de acompañamiento espiritual a las comunidades monásticas ya existentes. Basilio había iniciado la controversia contra Apolinar, pero será el obispo de Nisa quien desarrollará en varias de sus obras una defensa de la encarnación redentora: “Dios nace en la naturaleza humana”<sup>29</sup>. Gregorio entiende que la filiación eterna es necesaria para comprender que la creación y la redención es por el Hijo<sup>30</sup>, de este modo, Cristo Jesús se alza entre Dios y el hombre como único mediador, prototipo de la nueva humanidad.

Destaca en su exposición sobre la encarnación que el amor divino es la causa de la encarnación, es “amor a los hombres”<sup>31</sup> y su objetivo es la precaria situación del género humano destinada a su curación y salvación en toda su extensión, desde el nacimiento hasta la muerte<sup>32</sup>. En esta concomitancia el Niseno señala: “Era absolutamente lógico que quien se había mezclado con nuestra naturaleza aceptara mezclarse con todas sus particularidades”<sup>33</sup>. Para Gregorio, Aquel que es eterno no se encarnó porque necesitaba vivir, sino que ha obrado solo por el impulso del amor, donde la muerte es concebida como última etapa de identificación con la existencia del hombre.

### 1.4. Ambrosio de Milán (339-397)

Al igual que los autores que hemos explorado en su comprensión del misterio de la Encarnación, Ambrosio de Milán desempeñó un papel fundamental en la consolidación de la doctrina cristológica. Si bien no buscó intencionalmente el ministerio episcopal, tras ser elegido por la comunidad, asumió su misión con plena dedicación, desplegando su labor en los ámbitos político, teológico, místico y pastoral<sup>34</sup>. Su origen aristocrático y su formación en retórica y derecho le permitieron ejercer como gobernador de Liguria y Emilia antes de ser consagrado obispo. Según Granados y Soldevilla, bajo la guía de Simpliciano, se entregó al estudio de la Sagrada Escritura, los Padres griegos y diversos autores hebreos y paganos, como Plotino, con el propósito de ejercer su ministerio con un sólido fundamento intelectual.

Esta preparación se reflejó en sus escritos, en los que abordó con profundidad el misterio de la Encarnación. En una de sus obras, Ambrosio responde tanto a las doctrinas heréticas de Apolinar de Laodicea (nn. 1-78) como a las inquietudes formuladas por el emperador Graciano (nn. 79-116), estableciendo con claridad la doble naturaleza de Cristo. Desde la autoridad de la Escritura, subraya la filiación

<sup>28</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *Vida de Macrina - Elogio de Basilio*, Ciudad Nueva, Madrid 1990, Elogio de Basilio 3.

<sup>29</sup> GREGORIO DE NISA, *La Gran Catequesis*, Ciudad Nueva, Madrid 1995, XV,6.

<sup>30</sup> Cf. R. TREVIJANO, *Patrología*, BAC, Madrid 2004, 234.

<sup>31</sup> GREGORIO DE NISA, *La Gran Catequesis...*, XXIV, 1.

<sup>32</sup> GREGORIO DE NISA, *La Gran Catequesis...*, 15.

<sup>33</sup> GREGORIO DE NISA, *La Gran Catequesis...*, XXVII, 1.

<sup>34</sup> Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *El Espíritu Santo*, Ciudad Nueva, Madrid 1998, 9.

divina y la verdadera humanidad del Hijo: “Cristo es Hijo de Dios; y no solo el Hijo sempiterno del Padre, sino también el nacido de la Virgen”<sup>35</sup>. Esta afirmación es clave, pues sostiene que la Encarnación responde a un designio redentor, mediante el cual la carne humana es asumida para ser redimida: “¿Cuál era la causa de la encarnación, sino que la carne, que había pecado, fuera redimida por medio de ella misma?”<sup>36</sup>.

Ambrosio enfatiza la realidad plena de la Encarnación, rechazando cualquier noción que sugiera una naturaleza incompleta en Cristo. En este sentido, declara con contundencia: “Dado que asumió la carne del hombre, de ahí se sigue que asumió la perfección y la plenitud de la encarnación; pues nada hay imperfecto en Cristo. Tomó, por consiguiente, la carne para resucitarla; asumió el alma, pero asumió y tomó un alma perfecta, humana, racional”<sup>37</sup>. Al insistir en que Cristo asumió un alma humana, Ambrosio responde directamente al error apolinarista, reafirmando que la Encarnación implica la totalidad de la condición humana. En este mismo sentido, añade: “Digo que 'asumió' el alma para bendecirla con el misterio de su encarnación; que 'tomó' mi afecto para enmendarlo”<sup>38</sup>.

De este modo, Ambrosio de Milán no solo defendió la verdad de la Encarnación en sus aspectos teológicos y cristológicos, sino que también ofreció un marco doctrinal que consolidó la comprensión de la salvación como un proceso en el que Cristo, al asumir plenamente la humanidad, restaura la comunión entre Dios y el hombre. Esta restauración no se limita a un acto puntual, sino que inaugura una dinámica transformadora en la que la humanidad, elevada por la gracia, participa activamente del misterio divino y es llamada a reproducir en sí misma la imagen del Hijo.

Una vez delineadas las principales intuiciones patrísticas sobre la Encarnación, resulta pertinente explorar cómo estas comprensiones se vinculan con la noción de santidad. Esta conexión no es meramente conceptual, sino que emerge como una consecuencia directa del acto encarnatorio, entendido como nueva creación y restauración de la comunión divina.

## **2. Conexión entre el misterio de la Encarnación y la santidad.**

En *Gaudete et Exsultate*<sup>39</sup>, el Papa Francisco presenta la santidad como una vocación universal arraigada en la vida cotidiana, lejos de toda concepción elitista o reduccionista. Desde esta perspectiva, el misterio de la Encarnación adquiere un papel central, pues es en el Hijo encarnado donde se revela la santidad de Dios y se ofrece el modelo para la vida cristiana. En este sentido, la Encarnación no solo manifiesta la santidad divina, sino que establece las condiciones para la santificación del ser humano, integrando plenamente la dimensión espiritual y la realidad concreta de la existencia.

<sup>35</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *El misterio de la encarnación del Señor...*, V, 35.

<sup>36</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *El misterio de la encarnación del Señor...*, VI, 56.

<sup>37</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *El misterio de la encarnación del Señor...*, VII, 65.

<sup>38</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *El misterio de la encarnación del Señor...*, VII, 67.

<sup>39</sup> Según Francisco “En el fondo la santidad es vivir en unión con él los misterios de su vida. Consiste en asociarse a la muerte y resurrección del Señor de una manera única y personal, en morir y resucitar constantemente con él. Pero también puede implicar reproducir en la propia existencia distintos aspectos de la vida terrena de Jesús: su vida oculta, su vida comunitaria, su cercanía a los últimos, su pobreza y otras manifestaciones de su entrega por amor”. FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Gaudete et Exsultate*, Librería Editrice Vaticana, Roma 2018, 20.

González de Cardedal, al reflexionar sobre la santidad de Jesús, señala que esta no se reduce a una cualidad moral o funcional, sino que es inherente a su identidad filial: “Hijo con la consiguiente afirmación por su voluntad humana de esta relación con Dios, a la vez que de la permanente acción del Espíritu Santificador sobre él”<sup>40</sup>. Desde esta perspectiva, Jesús, como Hijo encarnado, no solo revela la santidad del Padre, sino que en su propio proceso vital se configura como el paradigma de la santidad en la humanidad. Este marco teológico permite comprender la relación entre la Encarnación y la santidad como un dinamismo que no excluye la existencia ordinaria, sino que la transfigura, haciendo de cada realidad humana un espacio de comunión con Dios.

### **2.1. La economía de salvación como punto de partida**

Conectar con la manera de proceder de los Padres de la Iglesia en su ejercicio de buscar hacer inteligible la experiencia de la fe, es determinante para comprender el esfuerzo por salvaguardar la verdad revelada presente en las Escrituras. Al respecto, a la hora de acercarse al misterio de Dios hay en ellos una total reverencia y reconocimiento de los límites de la razón humana para abordar lo inefable, lo infinito. Ejemplo de ello lo encontramos en Atanasio, quien afirma: “A todas las criaturas y especialmente a nosotros los hombres nos es imposible hablar dignamente de lo que es inefable”.<sup>41</sup> Por su parte, el obispo de Nacianzo expresa esta misma comprensión al señalar, “hablar de Dios es imposible, y entenderlo, más imposible todavía.”<sup>42</sup>

El reconocimiento de esta dificultad para acercarse al misterio de Dios, lejos de ser obstáculo es un principio que posibilita que la búsqueda de Dios, por parte del teólogo y de toda teología, evite cualquier pretensión de encerrar el misterio de Dios en conceptos.<sup>43</sup> Más aún, permite reconocer que si algo nos es posible decir de Dios es porque Él mismo nos lo ha revelado a través de acontecimientos que nos posibilitan reconocer su obrar. El acontecimiento por antonomasia que abre el acceso al misterio de Dios es la encarnación del Hijo, la cual se constituye en criterio de toda verdad real, y es el caminar en dicha verdad aquello que le permite al creyente acceder a la misma.

En relación con lo anterior, seguiremos el camino de la economía de salvación para poder rastrear en ella la vinculación entre encarnación y santidad, procurando ser fieles tanto a la Escritura como a la Tradición viva que nos han legado los Padres de la Iglesia que inspiran el presente escrito.

### **2.2. El hombre creado a imagen y semejanza**

Como se ha comentado líneas arriba, no es posible comprender el acontecimiento de la encarnación sin una comprensión de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios,<sup>44</sup> en tanto que, en la perspectiva de los autores estudiados, la encarnación se comprende como una nueva creación. Al respecto, la referencia a Gn 1, 26 “Y dijo

<sup>40</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 479.

<sup>41</sup> ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Epístolas a Serapión...*, I, 17,6.

<sup>42</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Los Cinco Discursos Teológicos*, Ciudad Nueva, Madrid 1995, II (28) 4.

<sup>43</sup> Cf. GREGOIRE DE NYSSE, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en martière de vertu*, Editions Du Cerf, París 1941, I, 47.

<sup>44</sup> Según Crouzel, la creación a imagen y semejanza es central en la teología patristica. Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris 1956, 31.



Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra”, señala el proyecto creador de Dios en su comienzo y constituye la clave de comprensión de la encarnación como restauración o nueva creación.

En la interpretación que hacen los Padres sobre este relato destacan varios elementos centrales que permiten la correlación entre creación, encarnación y santidad. El primero de ellos está relacionado con la expresión “hagamos” que es asumida en perspectiva Trinitaria, tal como señala Ambrosio al afirmar que “en la constitución del mundo resplandece la acción de la Trinidad”<sup>45</sup> y, particularmente en el momento previo a la creación del hombre, “Dios Padre habla al Hijo, quien es su imagen”.<sup>46</sup> El Niseno reitera la observación de que Dios, al crear a la humanidad, habla usando un pronombre posesivo plural lo cual demuestra que las personas de la Trinidad se comunican entre sí y que el Padre y el Hijo comparten una imagen.<sup>47</sup>

El segundo elemento que destaca está relacionado con el significado del relato. Para el Nacianceno, significa que “[...] Dios colocó sobre la tierra como otro ángel, un adorador de naturaleza mixta, espectador de la creación visible que intuía las cosas inteligibles, rey de todas las cosas que se hallan sobre la tierra, aunque sometido al reino supremo”.<sup>48</sup> Para el obispo de Nisa, constituye la grandeza del hombre<sup>49</sup> y equivale a decir que “Dios ha hecho la naturaleza humana partícipe de todos los bienes”<sup>50</sup>. Esta participación suponía para el Niseno, que el hombre tuviera deseo de Dios y en su naturaleza algo que fuera afín a lo participado, por este motivo, afirma que “en nosotros están toda la bondad, toda la virtud, toda la sabiduría y todo lo mejor que podemos pensar”.<sup>51</sup> Ahora bien, si el hombre participa de todo bien, quiere decir que ha sido creado para buscar y desear ser bueno, por ende, para buscar y desear ser santo. Como señalan Cardona y Solano: “La santidad al ser un atributo propio de Dios, se convierte en el hombre en una posibilidad al recibir de Dios su existencia”.<sup>52</sup>

Conviene asociar aquí la referencia a la interpretación de la perícopa de Gn 2, 7 pues el hombre es una mezcla de contrarios, trascendencia e inmanencia, que el obispo de Nacianzo describe en los siguientes términos: “[...] toma el cuerpo de una materia ya creada y le introduce su propio espíritu —lo que la Escritura llama ‘alma inteligente’ ‘e imagen de Dios’”.<sup>53</sup> El Niseno, por su parte, describe la mezcla al comentar por qué el hombre fue el último de los seres de la creación: “[...] mezcla lo divino con lo terrenal, para que a través de ambos tenga congénita y familiarmente el goce de uno y otro: de Dios a través de su naturaleza más divina, de los bienes terrenales a través de la sensación que es propia de estos bienes”.<sup>54</sup> En consecuencia, el hombre tiene una doble semejanza tanto con Dios como con la naturaleza bruta,

<sup>45</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación (Hexameron)*, Ciudad Nueva, Madrid 2011, I, 8. 29.

<sup>46</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación...*, VI, 7, 40.

<sup>47</sup> Cf. GREGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme*, Editions Du Cerf, Paris 1943, VI, 140c.

<sup>48</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Homilías sobre la Natividad...*, 38, 11.

<sup>49</sup> Cf. GREGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme...*, XVI, 180b.

<sup>50</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme...*, XVI, 184b.

<sup>51</sup> GREGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme...*, XVI, 184b.

<sup>52</sup> H. D. CARDONA – O. SOLANO PINZÓN, “Asemejarse a Dios como camino de santidad en Gregorio de Nisa”, *Anales De Teología* 21.1 (2023) 7.

<sup>53</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Homilías sobre la Natividad...*, 38, 11.

<sup>54</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme...*, II, 133b.

según el Niseno, de esta última participamos cuando permitimos que nuestras pasiones nos dominen.<sup>55</sup>

El tercer elemento para destacar está asociado a uno de los bienes que se derivan de haber sido creado a imagen del creador, la libertad. Al respecto el obispo de Nisa es enfático al señalar:

[...] quien creó al hombre para que participara de sus propios bienes e introdujo en la naturaleza del mismo los principios de todos sus atributos, para que gracias a ellos el hombre orientase su deseo al correspondiente atributo divino, en modo alguno le hubiera privado del mejor y más precioso de los bienes, quiero decir del favor de su independencia y de su libertad.

Esta libertad, según Mateo-Seco, es corana de la Divinidad y del hombre creado a imagen y semejanza, que le viene concebida en una doble dimensión: ser dueño de sí mismo (*autokrates*) y no estar sometido a un dueño, es decir, ser a-despotos.<sup>56</sup> Esta particularidad de la libertad del hombre permite comprender que no está determinado, que no es una obra acabada de una vez por todas, sino que es un ser dinámico en proceso de crecimiento y que puede autodeterminarse y configurar su propia existencia siendo gestor de sí mismo al poder optar por la virtud como imagen de la divinidad o por el vicio, distanciándose de Dios. Precisamente, será el inadecuado uso de la libertad aquello que dará lugar a la caída del hombre.

Esta breve descripción de la creación a imagen y semejanza de Dios no pretende agotar de ninguna manera un tema que es amplio, sino destacar algunos aspectos de gran importancia, tanto para comprender el alcance de la encarnación como para fundamentar la santidad a la cual está llamado el ser humano. Como señalan Solano, Reyes y Rincón la comprensión del misterio trinitario en clave de relación y comunión de amor permite entender la santidad como una dimensión constitutiva de lo humano, en la que el ser humano participa de la vida divina no como una realidad ajena, sino como plenificación de su propia existencia<sup>57</sup>.

La fuente de la santidad es la Santa Trinidad, que en el acto creador del ser humano lo ha hecho partícipe de todos los bienes, entre los cuales destaca la santidad. No obstante, esta no se da de manera automática, sino que debe ser procurada en el ejercicio de la libertad, que es otro don recibido y que, para el obispo de Nisa, constituye el rasgo más distintivo del ser humano en su semejanza con Dios.

### 2.3. Encarnación como restablecimiento de la comunión que santifica

A partir de la caída del hombre que le alejó de la comunión divina y, por tanto, de la posibilidad de asemejarse a Dios en su santidad, se hizo manifiesta la condescendencia Divina en procura de restablecer la comunión. Gregorio de Nacianzo hace una lúcida síntesis de las múltiples formas a través de las cuales el hombre fue interpelado para corregir la orientación de su vida y destruir el mal, entre ellas: “por la palabra de Dios, por los profetas, con beneficios, con amenazas, con desgracias, inundaciones, incendios, guerras, victorias”.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme...*, XVIII, 192d-193a.

<sup>56</sup> L. F. MATEO-SECO, “Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa”, *Revista española de filosofía medieval* 13 (2006) 14.

<sup>57</sup> O. SOLANO PINZÓN – E. GACITÚA-REYES – M. RINCÓN ANDRADE, “Pensar em chave de comunhão trinitária: aproximação à experiência mística cristã”, *Perspectiva Teológica* 55.1 (2023) 273.

<sup>58</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Homilías sobre la Natividad...*, 38, 13.

Ante la intransigencia del hombre, el Nacianceno en su interpretación de la narrativa bíblica apela a la metáfora médica para señalar que debido a que el mal se agudizó, fue necesario un remedio mayor que

[...] fue el mismo Hijo de Dios [...] Este se inclina a quien es imagen suya, toma sobre Sí carne a causa de mi carne, a causa de mi alma se une a un alma inteligente, para purificar lo semejante por medio de lo semejante. Se hizo hombre en todos los aspectos, menos en el pecado [...] Nació de la Virgen [...] Siendo Dios se presentó con una naturaleza humana, un solo ser formado de dos naturalezas contrarias, carne y espíritu, de las que una era divina y la otra estaba divinizada. ¡Oh, inaudita mezcla! ¡Oh, extraña unión!<sup>59</sup>

De este pasaje memorable conviene no dejar pasar desapercibida la afirmación de que el Hijo eterno “se hizo hombre en todos los aspectos, menos en el pecado”, pues esa humanidad asumida ha sido santificada y se convierte para nosotros en el referente para nuestra propia santificación. No en vano, Ambrosio señala que “[...] los que son conformes al Hijo de Dios son santos”.<sup>60</sup>

El obispo de Nisa hace uso de la metáfora médica a la hora de describir las particularidades de la naturaleza humana enferma y necesitada de médico,<sup>61</sup> pero centra la atención en una conexión con la creación a imagen de Dios y el motivo de la encarnación:

Él, que está sobre todo conocimiento y comprensión, que es invisible, inenarrable e inefable, para hacerte a ti de nuevo imagen de Dios, Él mismo, a causa de su amor al hombre, se ha hecho imagen del Dios invisible hasta el punto de hacerse igual a ti con la forma que tomó, y transformarte a ti de nuevo por sí mismo conforme a la belleza del arquetipo hasta volver a ser lo que eras al principio.<sup>62</sup>

Del párrafo anterior conviene hacer énfasis en la conexión que de manera brillante hace Gregorio entre la encarnación y la creación, en tanto que aquello que hace posible el Hijo eterno con la encarnación es una nueva creación que recupera la imagen de Dios en el hombre. Además, el hecho de que el motivo de la encarnación haya sido el amor al hombre, es un detalle de gran valor para el tema que desarrolla el presente escrito, debido a que, si el amor a la humanidad es propio de la Divinidad, procurar la semejanza divina pasa necesariamente por asumir tal amor por la humanidad.

Ahora bien, el obispo de Nacianzo también comprende el misterio de la Encarnación como una nueva creación en tanto constituye una segunda mezcla entre lo divino y lo humano que restablece la comunión del origen. Por esta razón, dinamiza nuevamente la finalidad del hombre que había sido creado para obrar el bien, alabar al Creador e imitar a Dios en la medida en que le fuese posible.<sup>63</sup> En esta nueva creación la posibilidad de imitar a Dios y vivir en santidad se asume como

<sup>59</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Homilias sobre la Natividad...*, 38, 13. Atanasio expresa esta determinación divina en los siguientes términos: “Toda vez que en un determinado momento el pensamiento de los hombres descendió hacia lo sensible, el Verbo decidió aparecer a través de un cuerpo, para atraer a los hombres hacia sí como hombre e inclinar hacia sí sus sentidos, y, en consecuencia, viéndolo aquéllos como un hombre, persuadirlos a través de las obras que realiza, de que él no sólo es un hombre, sino también Dios y el Verbo y Sabiduría del verdadero Dios.” ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *La encarnación del Verbo...*, III, 16.

<sup>60</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación...*, VIII, 46.

<sup>61</sup> Cf. GREGORIO DE NISA, *La Gran Catequesis*, XV, 3.

<sup>62</sup> GREGORIO DE NISA, *Sobre la vocación cristiana*, Ciudad Nueva, Madrid 1992, Sobre la Perfección 49.

<sup>63</sup> Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Homilias sobre la Natividad...*, 39, 7.

imitación de Cristo,<sup>64</sup> cuya realización asegura la comunión con Dios que constituye el sentido de la salvación.

Esta convicción estaba a la base de la predicación del obispo de Nacianzo, quien alienta a la comunidad exclamando: “Lleguemos a ser como Cristo, puesto que también Cristo se hizo como nosotros; seamos dioses por Él, una vez que Él también se hizo hombre por nosotros”.<sup>65</sup> Al respecto de la imitación, Gregorio de Nisa invita a hacer propios los rasgos que se contemplan de Aquel que guía nuestra vida: “Por lo tanto, si queremos llegar a ser también nosotros imagen del Dios invisible, es necesario que se manifieste en nuestra manera de vivir el modelo que nos ha sido propuesto”.<sup>66</sup> Para hacer posible la semejanza con el modelo configurando una manera de vivir en santidad, se hace necesaria la acción del Espíritu Santo que plenifica la obra de la Trinidad. Sobre este aspecto, son oportunas las palabras de Atanasio:

Y si, como el Señor mismo ha dicho, el Espíritu es suyo y Él mismo toma del Espíritu y lo envía, no es entonces el Logos, en cuanto que es Logos y Sabiduría, quien es ungido con el Espíritu (que es dado por Él), sino que es la carne que ha sido asumida por Logos la que en Él y por Él es ungida, para que la santificación que ha tenido lugar para el Señor como hombre, tenga lugar para todos los hombres por Él.<sup>67</sup>

En síntesis, a partir de la comprensión patrística, la santidad se revela como participación en la vida divina, fruto de la comunión restaurada por la Encarnación. Gregorio de Nisa la concibe como *theosis*, mientras que Gregorio de Nacianzo resalta la imitación del Verbo encarnado como camino hacia la plenitud humana. Atanasio, por su parte, subraya la acción del Espíritu como agente de transformación interior. En esta dinámica, el Verbo encarnado actúa simultáneamente como causa ejemplar —modelo perfecto de santidad— y como causa eficiente —fuente de gracia santificadora—, mostrando que la santidad no es una abstracción ética ni un privilegio reservado, sino una vocación profundamente humana. Al asumir la humanidad, el Verbo santifica a todos, y esta transformación se realiza en quienes configuran su vida según su modelo. Desde esta perspectiva, la santidad se despliega como posibilidad existencial en la vida concreta del ser humano. En consecuencia, el siguiente apartado propone una lectura teológica de la santidad como proceso de humanización, iluminado por el misterio de la Encarnación.

### 3. La santidad como humanización

Después del recorrido que hemos realizado en procura de recuperar la comprensión del misterio de la Encarnación y el vínculo que se establece con la santidad, conviene hacer un esfuerzo de inteligencia de la fe como labor propia de la teología. La propuesta que se desarrolla en el presente apartado se realiza desde la convicción que expresa Daniélou, según la cual, “La teología ha de ser la patria de la libre investigación y la guardiana de un tesoro que se le ha confiado”.<sup>68</sup> De igual manera, hacemos propia la actitud de Gregorio de Nisa, quien a la hora de interpretar el

<sup>64</sup> Según Grossi, “La escuela alejandrina abrió un nuevo capítulo en la comprensión de Cristo como ejemplo del hombre y, por tanto, en la imitación de Él, en cuyo logro se resume la salvación del creyente”. V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patrística...*, 95-96.

<sup>65</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Discursos I-XV, Discurso I Sobre la Pascua santa y la tardanza*, Ciudad Nueva, Madrid 2015, Discurso I, 5, 1-3.

<sup>66</sup> GREGORIO DE NISA, *Sobre la vocación cristiana...*, Sobre la Perfección 50.

<sup>67</sup> ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Discursos contra los arrianos...*, I, 47.

<sup>68</sup> J. DANIELOU, “Responsabilidades de la teología actual”, *Selecciones de teología* 1.2 (1962) 1.

tabernáculo celeste reconoce el carácter hipotético de sus planteamientos y deja al juicio del lector el acoger o rechazar sus postulados<sup>69</sup>.

De entrada, plantear la santidad como humanización sin el contexto previo de lo esbozado líneas arriba, puede generar malestar en quienes comprenden la santidad como algo que se contrapone con lo humano. Pero, dado el itinerario que hemos seguido en la exposición, el planteamiento no solo es vital, sino que reviste una particular vigencia dado que no se entiende la vida cristiana sino como vida en santidad. El papa Francisco en la exhortación apostólica dedicada a la santidad hace una descripción de las posibilidades de ser santo, que pueden leerse desde la intuición ya mencionada y que evocamos como punto de partida:

Todos estamos llamados a ser santos viviendo con amor y ofreciendo el propio testimonio en las ocupaciones de cada día, allí donde cada uno se encuentra. ¿Eres consagrada o consagrado? Sé santo viviendo con alegría tu entrega. ¿Estás casado? Sé santo amando y ocupándote de tu marido o de tu esposa, como Cristo lo hizo con la Iglesia. ¿Eres un trabajador? Sé santo cumpliendo con honradez y competencia tu trabajo al servicio de los hermanos. ¿Eres padre, abuela o abuelo? Sé santo enseñando con paciencia a los niños a seguir a Jesús. ¿Tienes autoridad? Sé santo luchando por el bien común y renunciando a tus intereses personales.<sup>70</sup>

El fragmento citado deja leer entre líneas algunos valores que están a la base de cualquier proceso de humanización, tales como ‘vivir en el amor’, ‘entrega’, ‘honradez’, ‘servicio’, ‘paciencia’ y ‘luchar por el bien común’. Estos valores que se postulan, para orientar la vivencia de la santidad, no solo la hacen posible, sino que de entrada nadie podrá esgrimir que la santidad no le compete, que es asunto de otros. En el cierre de este apartado volveremos sobre el texto antes citado, para retomar las conexiones ya indicadas. En lo que sigue, procuraremos ofrecer los argumentos que permiten afirmar, desde el misterio de la Encarnación, la santidad como humanización, apelando al lenguaje sapiencial propio de la narrativa bíblica, en tanto que el tema exige una lógica mostrativa no demostrativa, pues la validez de los postulados se corrobora en la vida de los lectores.

### **a. Dios se hace humano**

El número 24 de la Constitución Dogmática *Gaudium et Spes*, recoge de manera sintética y clara la comprensión central del misterio de la Encarnación presente en la Tradición de los Padres, del cual evocamos un fragmento que nos sirva de telón de fondo de la argumentación que sigue:

El que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado.<sup>71</sup>

De la cita anterior es oportuno destacar la iniciativa de la Trinidad, que en la persona del Hijo ha hecho evidente la mayor expresión de condescendencia para con la humanidad, restableciendo la condición de imagen y semejanza del origen. Tal

<sup>69</sup> Cf. GREGOIRE DE NYSSE, *Contemplation sur la vie de Moïse...*, II, 173.

<sup>70</sup> FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Gaudete et Exsultate...*, 14.

<sup>71</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática Gaudium et Spes*, Librería Editrice Vaticana, Roma 1965, 24, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) Consultado el 10 de febrero de 2025.

condición permitía participar de todos los bienes divinos que, para efectos de la presente exposición, nos centraremos en la santidad. La naturaleza humana asumida por quien es imagen de Dios invisible es santificada, pues como bien señalaba el obispo de Nacianzo: “lo que no ha sido asumido, no ha sido salvado; pero lo que está unido a Dios, eso también será salvado”.<sup>72</sup> Que se afirme que ha asumido en todo lo humano excepto el pecado deja entrever que el pecado no constituye lo humano, sino que da lugar a lo inhumano, que es necesario erradicar.

Como comenta Mateo Seco, “Toda nuestra santificación proviene de Cristo y tiene lugar como participación e imitación de su propia santidad”. En efecto, si Cristo es quien revela el misterio de Dios, todo lo que tenga que ver con dicho misterio debe estar referido a Él, lo cual incluye la comprensión de la santidad. En este sentido, toda la vida de Jesús o todo el proceso de hacerse humano, es lugar de encuentro con la santidad de Dios, en tanto que, como señala Castillo:

El Dios de Jesús no nos saca de lo humano para introducirnos en “otro nivel” de realidad superior. La realidad más alta y más sublime, para Jesús, es precisamente la realidad más simple, la más modesta y sencilla, la más cotidiana, la que se identifica con lo último de este mundo. La realidad en la que “lo ético”, “lo social” y “lo teológico” se funden en “lo normal” de nuestras vidas”.<sup>73</sup>

Ahora bien, debido a que la misión del Hijo y la del Espíritu Santo, según Benedicto XVI “son inseparables y constituyen una única economía de la salvación”,<sup>74</sup> si nuestra santificación proviene de Cristo, ésta está mediada por la acción del Espíritu, quien plenifica toda acción Trinitaria ad extra. En los evangelios se hace evidente este carácter inseparable de la misión de Cristo y del Espíritu, en el despliegue de la humanidad de un hombre, Jesús de Nazaret. Según Castillo, en Él “descubrimos que la humanización de Dios trasciende lo humano porque supera y elimina cualquier signo o forma de deshumanización”.<sup>75</sup> En consecuencia, es posible señalar que la trascendencia de lo humano que permite la conexión con la santidad y que devela el misterio encarnatorio es, fundamentalmente, la superación de lo inhumano. La santidad en este sentido es ruptura con lo inhumano, con el pecado.

Para quienes la conexión entre santidad y humanización les resulte difícil de asimilar, conviene que tengan presente las palabras del obispo de Nisa, quien frente a quienes se resisten a creer que Dios haya podido hacerse humano, afirma: “No obstante, quien busque las pruebas de que Dios se nos ha manifestado en la carne que mire a los efectos, porque, de hecho, nadie podría tener de la existencia absoluta de Dios otra prueba que no sea el testimonio de los propios efectos”.<sup>76</sup> La humanidad asumida y realizada en su máxima expresión es la puerta de entrada a la confesión de fe de Jesús como Hijo de Dios, no en vano, señala Boff, “Tan humano como Jesús sólo podía serlo el propio Dios”.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Cartas y Testamento...*, 101, 32.

<sup>73</sup> J. M. CASTILLO, *La humanización de Dios. Ensayo de Cristología*, Trota, Madrid 2010, 146-147. En relación con el proceso de humanización por parte del Hijo eterno, Taylor comenta: “Hoy día está muy difundida la opinión de que Jesús, a causa de la encarnación, aceptó los límites cognoscitivos que son inseparables de una verdadera humanidad”. V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1979, 631.

<sup>74</sup> BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica Postsinodal Verbum Domini*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2010, 15.

<sup>75</sup> J. M. CASTILLO, *La humanización de Dios...*, 199.

<sup>76</sup> GREGORIO DE NISA, *La Gran Catequesis...*, XII. 1.

<sup>77</sup> L. BOFF, *Jesucristo el Liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1987, 262. En referencia a la humanización, el mismo Boff comenta: “Quien consiga ser tan profundamente humano como Jesús, hasta el

## **b. La singular humanidad de Jesucristo.**

Al afirmar que la humanidad de Jesucristo es humanidad asumida y realizada en su máxima expresión queremos destacar que no es una humanidad más, sino que es singularmente salvadora en tanto es expresión de la comunión divina que nos es posible en la condición de creaturas. Además, es una humanidad con alcance universal en tanto es verdadera y comparte las limitaciones de espacio y tiempo en Jesús de Nazaret, con características y experiencias humanas concretas. Su humanidad es el medio para una revelación completa y definitiva del rostro de Dios, debido a su íntima unión con el Padre. Esta unión no solo es afectiva y familiar, sino que también incluye su origen intratrinitario como el Verbo preexistente que se encarna. En efecto, la encarnación muestra que estamos creados para Dios y que la gloria de Dios se manifiesta en la humildad y el amor extremo de Cristo. Así, Dios se revela como un verdadero Dios de los hombres, para los hombres y con los hombres.

La historia singular y concreta de Jesús, marcada por su obediencia, representa la densidad de la encarnación y la libertad en ejercicio. Su caminar histórico en obediencia culmina en la consumación de su misión, que le permitió abrirnos el camino a la salvación, como se refleja en el evangelio de Juan (Jn 1, 1-8) y el himno de Filipenses (Flp 2, 6-11). La humanidad de Jesucristo es el eje central de la economía divina de la salvación, en tanto es la fuente de todas las bendiciones de Dios y la mediación de la gracia. Más aún, su humanidad es el punto máximo de encuentro entre Dios y el hombre. Este encuentro no desdibuja ambas realidades, sino que perfecciona la humanidad y revela el auténtico rostro de Dios.

Con el ánimo de ayudar al lector a asimilar la comprensión de la santidad como humanización a partir de la singular humanidad de Jesucristo, proponemos tres aspectos constitutivos de lo humano que pueden contribuir a dicha asimilación: 1) la salvaguarda de la vida; 2) la sociabilidad; 3) la libertad. En efecto, un lector atento de los evangelios podrá corroborar en el obrar de Jesús que el telos de su atención, búsquedas y desvelos integra estos tres elementos, que se imbrican mutuamente.

El primer aspecto recoge la preocupación por la vida expresada en el restablecimiento de la salud, a la cual se suma la alimentación, en tanto que quien no come, enferma y muere. Un texto programático que recoge esta idea es el pasaje de Mateo 4: 23 (9:35) “Jesús recorría toda Galilea, enseñando en las sinagogas, predicando el evangelio del reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo” (Mt cf. 10,1; Lc 9,1; Mt 4,24; Lc 6,17-18).<sup>78</sup> La fuerza que tiene en los evangelios la actividad de curación por parte de Jesús da a entender que la humanización de Dios se expresó en el amor al ser humano, particularmente cuando la vida es amenazada por la enfermedad, la carencia, la exclusión y la marginación. Este amor en la narrativa bíblica se expresa por medio del término misericordia, que según Kasper “es expresión de la esencia divina”.<sup>79</sup>

El segundo aspecto que está referido a la sociabilidad en las relaciones humanas encuentra en los evangelios una amplia serie de pasajes en los cuales sale a relucir la mesa compartida y la preocupación por cuidar la sociabilidad. La mesa compartida,

---

punto de hacer posible que en sí mismo se manifieste al mismo tiempo Dios, estará dando sentido a la historia humana y quedará erigido como Gestalt del auténtico y fundamental ser humano”. L. BOFF, *Jesucristo el Liberador...*, 250.

<sup>78</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología...*, 574-575.

<sup>79</sup> W. KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2012, 56.

la comensalia humana, el pan que se parte y se comparte en una comida sencilla de pobres (Mt 22,1-14; Mc 6,34; Lc 14,15-24; Lc 15,1-2) o en un banquete regio, todo eso es, ante todo, el símbolo más universal y profundo de nuestra condición humana. De este escenario vital propio de las comidas es posible dilucidar que el ser humano realiza la vida en la convivencia.<sup>80</sup> Según Schillebeeckx, “La dimensión de sociabilidad y convivencia del hombre, en virtud de la cual podemos comunicarnos con los demás y vernos confirmados por ellos como personas, forma parte de la estructura de la identidad personal: el poder ser”.<sup>81</sup>

El tercer aspecto corresponde a la libertad, a la cual ya se ha hecho alusión dentro del proceso argumentativo en el momento de identificar los bienes divinos de los cuales participa el ser humano por su creación a imagen y semejanza. Si la libertad destaca entre los bienes divinos concedidos en la creación del hombre, a pesar de que incluya riesgos por el inadecuado uso, es determinante para entender el Evangelio, pues, como señalan Castillo y Estrada, “el mensaje de Jesús es necesariamente un mensaje liberador”.<sup>82</sup> Si bien los evangelios no son una biografía de Jesús, dejan en evidencia rasgos de su personalidad que fueron determinantes para quienes compartieron con él. Al respecto, Duquoc señala que “la imagen de la personalidad que se impone a la lectura de los evangelios es la de un hombre libre”.<sup>83</sup> Más aún, su libertad y la autoridad con la cual asume la existencia explican los conflictos que provocará por sus palabras y acciones que le acarrearán un desenlace adverso. El pasaje de las tentaciones en el desierto (Mt 4, 1-11) condensa el escenario de dificultades (el tener, el poder y la vanagloria) frente a las cuales Jesús pone en acción el ejercicio de su libertad y autoridad: “No solo de pan vive el hombre” (Mt 4, 4), “No tentarás al Señor, tu Dios” (Mt 4, 7), “Al Señor, tu Dios, adorarás y a él solo darás culto” (Mt 4, 10).

Los tres aspectos que han sido esbozados para dar cuenta de aquello que expresa la singularidad de lo humano en Jesucristo, están íntimamente conectados en tanto que la misericordia se activa en la relacionalidad humana y constituye una decisión libre que consolida un modo de existencia auténticamente humano. Desde esta comprensión, conviene volver sobre la Exhortación Apostólica *Gaudete et Exsultate*, para corroborar el valor de la intuición que hemos desarrollado al postular desde la comprensión del misterio de la Encarnación, que la santidad humaniza y, como consecuencia, que toda conducta que humaniza hace posible vivir en la santidad que nos es posible dada nuestra condición creatural.

## Conclusión

A la luz del recorrido realizado en este estudio, queda en evidencia que la comprensión del misterio de la Encarnación, tal como ha sido desarrollada en la tradición patristica, ofrece una clave fundamental para repensar la santidad en términos de humanización. Lejos de constituir una realidad separada de la existencia

<sup>80</sup> F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en el ser humano vivir humanamente. Antropología en los evangelios*, Verbo Divino, Estella 2012, 368.

<sup>81</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos: Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982, 719.

<sup>82</sup> J. M. CASTILLO – J. A. ESTRADA, *El proyecto de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1998, 11. Al respecto de la libertad en Jesús, comenta González: “El NT nos ofrece la imagen única de un Jesús libre en cuanto Hijo. Es libre, toma decisiones y actúa en libertad frente al desafío supremo de la vida, que es la muerte (Mc 3,13; Lc 6,13; Jn 7,1; 10,17; Flp 2,6-8)”. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Cristología...*, 472-473.

<sup>83</sup> C. DUQUOC, *Jesús, hombre libre. Esbozo de una cristología*, Sígueme, Salamanca 1979, 36.



cotidiana, la santidad se presenta como el horizonte de plenificación de la vida humana, enraizado en la participación en la vida divina a través del Hijo encarnado.

La Encarnación no solo revela la radical condescendencia de Dios al asumir la condición humana, sino que establece el fundamento teológico para comprender la santidad como un proceso de transformación integral. En este sentido, el análisis de Atanasio de Alejandría, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa y Ambrosio de Milán ha permitido evidenciar que la santidad no puede entenderse como un estado de perfección estática, sino como un dinamismo de comunión y participación en la economía de salvación.

Asimismo, la conexión entre santidad y humanización subraya que la vida cristiana no consiste en una mera adhesión doctrinal o en la práctica de un conjunto de normas desvinculadas de la realidad humana, sino en la configuración de la existencia según el modelo de Cristo. La santidad se torna, por tanto, un llamado a la plenitud del ser humano, donde la misericordia, la justicia y la libertad se erigen como signos concretos de la acción santificadora de Dios en la historia.

En consecuencia, asumir la santidad como humanización no solo redefine su alcance dentro de la teología cristiana, sino que desafía las concepciones que la restringen a una dimensión meramente espiritualista o elitista. En su lugar, se propone una santidad accesible, vivida en la cotidianidad y en la construcción de vínculos auténticos, donde la dignidad de cada ser humano es reconocida y promovida. En definitiva, la Encarnación no solo revela la santidad de Dios, sino que abre el camino para que esta santidad se haga presente en la historia a través de la humanización del creyente.

#### 4. Referencias bibliográficas

- AMBROSIO DE MILÁN, *El Espíritu Santo*, Granado, Ciudad Nueva, Madrid 1998.
- AMBROSIO DE MILÁN, *El misterio de la encarnación del Señor*, Ciudad Nueva, Madrid 2005.
- AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación (Hexameron)*, Ciudad Nueva, Madrid 2011.
- ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Discursos contra los arrianos*, Ciudad Nueva, Madrid 2010.
- ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo*, Ciudad Nueva, Madrid 2007.
- ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *La encarnación del Verbo*, Ciudad Nueva, Madrid 1997.
- BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica Postsinodal Verbum Domini*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2010.
- BOFF, L., *Jesucristo el Liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1987.
- BUENO DELGADO, J. A., *La legislación religiosa en la compilación justiniana*, Dikynson, Madrid 2015.
- CAMPLANI, A., "Atanasio di Alessandria", en: DI BERARDINO, A. (Trad.), *Nuovo Dizionario Patristico di Antichità Cristiane A-E Vol I*, Marietti, Roma 2006, 614-635.

- CARDONA, H. D. - SOLANO PINZÓN, O., “Asemejarse a Dios como camino de santidad en Gregorio de Nisa”, *Anales De Teología* 21.1 (2023) 27–55.
- CASTILLO, J. M. - ESTRADA, J. A., *El proyecto de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1998.
- CASTILLO, J. M., *La humanización de Dios. Ensayo de Cristología*, Trota, Madrid 2010.
- COMBY, J., *Para leer la historia de la Iglesia 1. De los orígenes al siglo XV*, Verbo Divino, Navarra 1993.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática Gaudium et Spes*, Librería Editrice Vaticana, Roma 1965, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)
- CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris 1956.
- DANIÉLOU, J., “Responsabilidades de la teología actual”, *Selecciones de teología* 1.2 (1962) 1-16.
- DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.
- DUQUOC, C., *Jesús, hombre libre. Esbozo de una cristología*, Sígueme, Salamanca 1979.
- FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Gaudete et Exsultate*, Librería Editrice Vaticana, Roma 2018, [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html)
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, BAC, Madrid 2001.
- GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours XX-XXIII*, Du Cerf, Paris 1980.
- GREGOIRE DE NYSSE, *Contemplation sur la vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, Editions Du Cerf, Paris 1941.
- GREGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme*, Editions Du Cerf, Paris 1943.
- GREGORIO DE NISA, *La Gran Catequesis*, Ciudad Nueva, Madrid 1995.
- GREGORIO DE NISA, *Sobre la vocación cristiana*, Ciudad Nueva, Madrid 1992.
- GREGORIO DE NISA, *Vida de Macrina - Elogio de Basilio*, Ciudad Nueva, Madrid 1990.
- GREGORIO NACIANCENO, *Cartas y Testamento*, Ciudad Nueva, Madrid 2022.
- GREGORIO NACIANCENO, *Discursos I-XV, Discurso I Sobre la Pascua santa y la tardanza*, Ciudad Nueva, Madrid 2015.
- GREGORIO NACIANCENO, *Fuga y Autobiografía*, Ciudad Nueva, Madrid 1996.
- GREGORIO NACIANCENO, *Homilías sobre la Natividad*, Ciudad Nueva, Madrid 1992.
- GREGORIO NACIANCENO, *Los Cinco Discursos Teológicos*, Ciudad Nueva, Madrid 1995.
- GROSSI, V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983.
- HOFER, A., *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- KASPER, W., *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2012.
- MARTÍNEZ DÍEZ, F., *Creer en el ser humano vivir humanamente. Antropología en los evangelios*, Verbo Divino, Estella 2012.

- MATEO-SECO, L. F., “Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa”, *Revista española de filosofía medieval* 13 (2006) 11-19.
- MORESCHINI, C., *I Padri Cappadoci, storia, letteratura, teología*, Città Nuova, Roma 2008.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos: Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982.
- SOLANO PINZÓN, O. - GACITÚA-REYES, E. - RINCÓN ANDRADE, M., “Pensar em chave de comunhão trinitária: aproximação à experiência mística cristã”, *Perspectiva Teológica* 55.1 (2023) 255-276.
- TAYLOR, V., *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1979.
- TREVIJANO, R., *Patrología*, BAC, Madrid 2004.
- VON CAMPENHAUSEN, H., *Los Padres de la Iglesia. I Padres Griegos*, Cristiandad, Madrid 1974.