

FERNANDO MILLAN ROMERAL

*O. Carm.*

*Facultad de Teología. U. P. Comillas (Madrid)*

## **LA INTERVENCION DE LA TEOLOGIA ESPAÑOLA EN LA CONTROVERSIA SOBRE LA AUTOCONCIENCIA DE JESUS**

En el ámbito de la teología europea, en ese período tan rico y prolífico que va desde el final de la Guerra Mundial hasta el inicio del Concilio Vaticano II, tuvo lugar una controversia teológica que alcanzó cotas de interés insospechadas. El punto central de la misma era la conciencia de Jesús, es decir, el grado de conocimiento que Jesús tenía de su propia identidad y los procesos psicológicos por los que alcanzaba dicho conocimiento. La cuestión, que en un principio puede parecer secundaria, puso en juego muchos de los conceptos fundamentales de la cristología de aquellos días. Cuando Jesucristo usa el pronombre personal «yo», ¿se refiere conscientemente al Verbo encarnado, a la segunda persona de la Santísima Trinidad, al Hijo de Dios hecho hombre? Si lo afirmamos, son varios los problemas que surgen inmediatamente: ¿capta Jesús su plena identidad con las dos conciencias que el dogma nos indica?, ¿puede una conciencia humana captar plenamente una identidad humano-divina?, ¿son auténticos los sufrimientos de un Jesucristo que se sabe plenamente Dios? Si afirmamos lo contrario —Jesús no capta su plena identidad—, ¿a cuál de las dos conciencias nos referimos?, ¿acaso puede la conciencia de Jesucristo captar una persona exclusivamente humana que —también según el dogma cristológico— no existe como tal? El tema tiene una serie de connotaciones (antropológicas, soteriológicas, escriturísticas, trinitarias) muy impor-

tantes. Pensemos además en ciertas representaciones actuales de la figura de Jesucristo (literatura, cine, incluso catequesis) que vienen a cuestionar en primer término el conocimiento que tuvo, tanto de su misión como de su identidad personal.

Hoy en día esta polémica suele ser denominada como «controversia Galtier-Parente», pues fueron estos dos autores los que personificaron, como veremos a continuación, las dos posturas principales enfrentadas. Como suele ocurrir en teología, esta polarización supuso un empobrecimiento de los argumentos y, lo que es más importante en lo que a nuestro tema se refiere, una cierta deformación de cara a la posteridad, pues son varios los autores olvidados y las teorías desconocidas. En este sentido, nos proponemos poner de relieve en este trabajo la intervención de varios teólogos españoles en esta controversia. Pensamos que su contribución a la misma no fue suficientemente valorada en su momento (a excepción quizá de la obra de B. Xiberta) y fue prácticamente olvidada después, a pesar de que estos autores aportan nuevos elementos y puntos de vista a un tema que, tal y como venía planteado, se agotó en las puertas del Concilio, en cuanto la cristología empezó a intuir nuevos caminos y nuevas categorías en las que expresarse.

Las causas de este desconocimiento pueden ser varias: un cierto aislamiento del mundo teológico español, ciertas dificultades editoriales<sup>1</sup> y sobre todo esa polarización a la que nos hemos referido anteriormente que dejó en las sombras a ciertos autores y publicaciones. En cualquier caso, sirva este pequeño trabajo como homenaje a aquellos autores que intentaron explicar uno de los aspectos más nucleares y controvertidos de la cristología.

## 1. ORÍGENES DE LA CONTROVERSIA

Pese a que el tema de esta controversia, al menos en su formulación concreta, pueda parecer bastante reciente, toda esta problemática hunde sus raíces en los mismos orígenes de la cristología y crece con ella como una de las nervaduras que configuran su historia, si bien es cierto, que en muchos períodos de esta historia, el tema como tal puede aparecer algo difuminado o escondido. Podríamos hablar en este sentido de unos orígenes remotos y unos orígenes próximos de la controversia.

---

<sup>1</sup> Xiberta, por ejemplo, en una carta personal de fecha 19-12-1955, explica el éxito de su obra *El «YO» de Jesucristo* (Barcelona 1954) al hecho de que fuese publicado por Herder, lo que le dio una cierta difusión (*ARXIU INVENTARI P. BARTOMEU FANTI M. XIBERTA ROQUETA, O. Carm. que es troba al Convent de Pares Carmelites carrer Sant Hermenegild, 13 - 08006 BARCELONA, Cartas personales-2*).

En cuanto a los orígenes remotos, podemos encontrar ya en el período de la configuración del dogma cristológico, en los primeros siglos de la historia de la Iglesia, elementos directamente relacionados con nuestro tema. Pensemos, por ejemplo, en la concepción tan diferente que de la psicología<sup>2</sup> de Cristo se deduce desde un planteamiento cristológico de tipo «antioqueno» (que concebía la encarnación en términos de unión «Dios-hombre») o desde un planteamiento «alejandrino» (que planteaba la encarnación más bien como unión «Dios-carne»). De ambas corrientes surgirán autores que llevarán a sus últimas consecuencias los planteamientos ontológicos explicativos de la encarnación y así, en lo referente a la psicología de Jesús, las dos grandes concepciones de la encarnación de los primeros siglos derivarán por una parte hacia el apolinarismo, que lleva a tal extremo la explicación de la encarnación basada en la unión Dios-carne que prácticamente la humanidad de Jesucristo queda reducida al cuerpo y, por tanto, su «psicología humana» es inexistente y, por otra parte, hacia el error de los «agnoetas» seguidores de Temistio, quienes proclamaban que en Jesús existían ciertos «desconocimientos» (de ahí el nombre de «agnoetas») y negaban toda posibilidad de conocimiento «sobrenatural»<sup>3</sup>. Quizá la afirmación magisterial más importante al respecto en estos primeros siglos de la evolución del dogma, sea la condena del monotelismo<sup>4</sup>, que proclamaba la existencia de una sola voluntad en Cristo. A lo largo de la controversia que estudiamos, se harán continuas referencias a esta condena.

También en la teología medieval podemos encontrar ciertas resonancias de nuestro tema. Así, por ejemplo, mientras que en el planteamiento escotista de la encarnación (más de tipo «jurídico» o «funcional») todo lo relacionado con la naturaleza humana (incluido lo psicológico) queda más salvaguardado, en el planteamiento tomista (el acto único de existencia) se hace más difícil pensar en una autonomía psicológica humana de Jesucristo. Conviene subrayar este dato, ya que a lo largo de la controversia se usarán generalmente los calificativos de «tomista» y «escotista» para definir las dos posturas principales ante el tema.

En cuanto a los antecedentes más cercanos, podríamos indicar, entre otros: la nueva concepción de Jesucristo —en el marco del llamado «giro antropológico» de la Modernidad—, que se desprende del pensa-

---

<sup>2</sup> Usamos, por supuesto, el término psicología de forma aproximada y general, no en el sentido riguroso específico con el que se emplea en la ciencia moderna.

<sup>3</sup> Fueron condenados por Gregorio I. Cf. *Carta de San Gregorio I a Eulogio de Alejandría*: PL 77, 1097-1098.

<sup>4</sup> Cf. la *Condenación del Papa Honorio en el III Concilio de Constantinopla*: H. DENZINGER y A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum* (Barcelona <sup>32</sup>1963), 184-185.

miento de autores como E. Kant o F. Schleiermacher. Ambos presentan un Cristo más «humano», capaz de situarse autónomamente frente a Dios, bien como modelo de hombre moral en el caso de Kant (quien nunca emplea la palabra Cristo) o de hombre religado en Schleiermacher; el concepto de *bewusstsejn* (entendido como autoconciencia humana) que Günther y los autores de la escuela de Tubinga aplican a Jesucristo y que identifican peligrosamente con la persona (lo cual llevaría a afirmar dos personas en Cristo o una sola conciencia, ambas posibilidades dogmáticamente inadmisibles) y, por último, las afirmaciones de ciertos autores modernistas, quienes, partiendo de una supuesta fidelidad al Jesús histórico de los sinópticos, consideran que el pensar en una perfecta autoconciencia de Jesús que le donase un pleno conocimiento de su identidad humano-divina es una falacia<sup>5</sup>. Los planteamientos modernistas provocaron las primeras reacciones magisteriales ante el tema, por medio del decreto *Lamentabili*<sup>6</sup>, que condenó (sin explicitar la categoría de la condena) varias afirmaciones cristológicas de los modernistas, y entre ellas varias referentes al tema de la conciencia de Jesús, y una respuesta del Santo Oficio a una cuestión planteada por la Congregación de Seminarios<sup>7</sup> en la que se negaba la posibilidad de ciencia limitada en Cristo, al mismo tiempo que se subrayaba la posesión de Jesucristo de la «visión beatífica», que se convertirá en una de las piezas claves de la discusión posterior. No obstante, ninguno de los dos documentos cierra taxativamente el tema, lo cual ha dejado a los teólogos la posibilidad de una investigación posterior.

## 2. LA CONTROVERSIA EN SÍ

En el primer tercio de nuestro siglo, una serie de autores (generalmente en el ámbito francés) publican diversos artículos sobre cuestiones relacionadas con este tema<sup>8</sup>. En el mismo periodo, dos grandes patrólogos, J. Tixeront y M. Jugie, van a interpretar de manera muy diversa la condena del monotelismo. Para el primero, las dos voluntades vienen a ser como dos líneas paralelas, de tal modo que la voluntad humana se subordina libre y espontáneamente a la divina<sup>9</sup>. Esa libertad y espontaneidad son imprescindibles para que de verdad la voluntad humana

<sup>5</sup> Cf. al respecto: E. POULAT, *La crisis modernista* (Madrid 1974), 511-517.

<sup>6</sup> ASS 40 (1907) 470-478.

<sup>7</sup> AAS 10 (1918) 282.

<sup>8</sup> Sirvan a modo de ejemplo: J. A. CHOLLET, *La psychologie du Christ* (París 1903); F. CLAVERIE, *La science du Christ*, en *Revue Thomiste* 16 (1908) 385-410.

<sup>9</sup> J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, III (París 1912), 173-174.

sea una voluntad como tal. No obstante, el mismo Tixeront, consciente del riesgo que encierra plantear el tema en estos términos, matiza la palabra «paralelas» afirmando que no debe entenderse en sentido riguroso, ya que se encontrarían finalmente en un punto: el Verbo. Años más tarde Jugie señaló que esta explicación tenía «*une saveur nestorienne assez prononcée*»<sup>10</sup>, ya que la coordinación entre ambas voluntades se explica tan sólo desde la acción hegemónica del Verbo. Rápidamente surge la crítica contraria, en el sentido de que esta explicación anula la libertad y autonomía de esa voluntad, que dejaría de ser tal. Como se puede ver, las consecuencias de la interpretación que se dé a la condena del monotelismo, son importantísimas para el desarrollo del tema.

Pero el verdadero «detonante» de nuestra controversia será la obra del franciscano francés D. de Basly. Siendo joven, no se atrevió a publicar un extenso tratado de cristología bajo el título *La Metaphysique de l'homme-Dieu*. A los sesenta y cinco años publicará su pensamiento en forma de novela, titulada *La Christiade Française*<sup>11</sup>, aparte de una serie de artículos en los que se defendió de las críticas recibidas<sup>12</sup>. Basly se considera a sí mismo como el encargado de recuperar la cristología supuestamente escotista del «*assumptus homo*», según la cual —y en lo que a nuestro tema se refiere— Jesucristo pronuncia un «yo» humano, que entra en diálogo con un «Tú» divino, en una especie de «torneo de amor» con el que Basly explica la encarnación. Aparte del elemento poético y de las fuertes críticas que recibió este autor en el sentido de que su cristología del «*assumptus homo*» destruía lo esencial de la unión hipostática, la obra de Basly tuvo una serie de seguidores, principalmente en el ámbito del clero diocesano francés, que intentaron explicar y sistematizar el pensamiento de aquél. Son estos autores los que comienzan a hablar de «autonomía psicológica de Jesús» y a manifestar que la conciencia humana de Jesús no puede llegar a captar plenamente su identidad humano-divina por sí sola. Por ello, varios de estos autores se ven obligados a recurrir a un elemento externo a la misma conciencia (visión beatífica, estados místicos, iluminación, ciencia infusa) para no negar el conocimiento por parte de Jesús de su propia identidad<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> M. JUGIE, art. «Monothelisme»: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, X (París 1928), 2311.

<sup>11</sup> D. DE BASLY, *La Christiade Française* (París 1927).

<sup>12</sup> Entre ellos: *Le moi de Jésus Christ: La France franciscaine* 12 (1929) 125-160; Id., *Inopérantes offensives contre l'assumptus homo*: Ib. 19 (1936) 94-122; Id., *Structure philosophique de Jésus, l'homme-Dieu. Ma ligne de cheminement*: Ib. 20 (1937) 5-40, 315-343, y 21 (1938) 5-31 (este último sin terminar por la muerte del autor).

<sup>13</sup> Entre otros, y sin entrar en los diversos matices de las explicaciones de cada

El apogeo de la controversia va a llegar con el debate entre P. Galtier y P. Parente. El núcleo de la teoría de Galtier<sup>14</sup> sería el siguiente: hay que extraer las últimas consecuencias de la afirmación de las dos naturalezas en Cristo y esto aplicarlo al campo psicológico. La conciencia de Jesús es una actividad u operación propia de la naturaleza humana, de ella nace y a ella vuelve como acto reflexivo que es. En el caso de cualquier ser humano la conciencia capta su naturaleza —que formalmente se corresponde con su persona—, mientras que en Jesucristo queda un «plus personal» que no puede ser captado directamente por la conciencia, sino por la visión intuitiva. A este planteamiento añade el autor un complejo sistema, en el que se distinguen en Jesús dos «yo» (superficial y profundo), así como dos «me»<sup>15</sup>. Para Galtier, ambos «me» son de carácter humano, puesto que corresponden a la naturaleza humana, mientras que el «yo» es de carácter humano-divino. Por todo ello, Galtier concluirá afirmando la «autonomía psicológica» humana de Jesús, si bien esa autonomía no existe en el campo ontológico.

Las teorías de Galtier tuvieron cierto éxito y son varios los autores que se muestran partidarios de la llamada «autonomía psicológica». Muy original en esta línea se muestra E. Massure<sup>16</sup>, quien trata de incluir en el debate el elemento escriturístico (hasta entonces prácticamente ausente), así como un lenguaje de tipo más fenomenológico que explicase mejor el proceso de autoconciencia que vive Jesús. P. Glorieux<sup>17</sup>, además

---

uno, podemos citar: J. RIVIERE, *Sur la doctrine de l'Incarnation*: Revue des Sciences Religieuses 11 (1931) 71-87; A. GAUDEL, *Le mystère de l'homme-Dieu* (París 1939); Id., *La théologie de l'Assumptus Homo*: Revue des Sciences Religieuses 17 (1937) 64-90; 19 (1938) 45-71, 201-217; Ch. V. HERIS, *Le mystère du Christ* (París 1927); Id., *A propos de la Psychologie humaine du Christ*: Revue Thomiste 51 (1951) 465-468; Id., *A propos d'un article sur la psychologie du Christ*: Ib. 59 (1959); P. DESCOQS, *Thomisme et Escolastique*: Archives de Philosophie 5 (1927); Id., *La doctrine escotiste de la personne*: Ib. 18 (1938).

<sup>14</sup> P. GALTIER, *La religion du fils*: Revue d'Ascétique et Mystique 19 (1938) 337-375; *L'unité du Christ. Être. Personne. Conscience* (París 1939); *Unité ontologique et unité psychologique dans le Christ*: Bulletin de Littérature ecclésiastique 42 (1941) 161-175.

<sup>15</sup> Esta distinción, que también fue empleada por Mons. Gaudel, no tiene mucho sentido en lenguas como el italiano o el castellano, en las que «yo» y «me» son solamente un mismo pronombre usado como sujeto o como objeto, mientras que en francés («Je-moi»), como en inglés («I-myself»), existen ciertos matices de diferenciación que a nosotros se nos escapan.

<sup>16</sup> E. MASSURE, *La psychologie de Jésus et la métaphysique de l'Incarnation*: L'année théologique 9 (1948) 5-20, 129-144, 311-322.

<sup>17</sup> P. GLORIEUX, *Le Christ adorateur du Père*: Revue des sciences religieuses 23 (1949) 245-269; Id., *Saint Thomas, les faux apollinaristes et l'Assumptus Homo*: Mélanges de science religieuse 9 (1952) 27-54.

de estudiar diversas cuestiones de tipo histórico-textual relacionadas con el tema, introdujo un argumento que ya había sido empleado por Kant: si Jesús no comparte con nosotros una psicología humana, con sus luces y sus sombras, deja de ser modelo para los hombres y se convierte en algo lejano e inalcanzable. Quizá el autor más conocido en esta línea fuese L. Seiller<sup>18</sup>, ya que en uno de sus artículos sobre el tema (en el que llegaba a hablar de «dos alguien» en Jesucristo o de una «personalidad psicológica humana») fue incluido en el Índice de libros prohibidos<sup>19</sup>.

La que fue considerada respuesta por parte del tomismo a la teoría de Galtier, vino dada por P. Parente, quien en su obra *L'Io di Cristo*<sup>20</sup> pone de manifiesto la necesidad de elaborar un «psicologismo católico» frente a los psicologismos protestante y modernista que imperaban en este sector de la cristología. Este «psicologismo católico» debería partir de dos premisas: la unidad ontológica del Verbo (que Parente identificaba con el *unum esse* clásico) y la llamada «acción hegemónica del Verbo», es decir, la concepción del Verbo como «agente único» en Jesucristo y no como mero «sujeto de atribución», a lo que quedaba reducido en la teoría de Galtier. Desde estas premisas, Parente elabora su explicación: no se puede hablar de autonomía psicológica en Jesús ni de un «yo» humano. La conciencia humana de Jesús es capaz de captar su plena identidad, ya que, por una parte, la conciencia sí llega al núcleo de la persona (esto es lo que la diferencia de otras formas de conocimiento más superficiales) y, por otra parte, llega también, a causa de la acción hegemónica del Verbo, que capacita y posibilita a la conciencia humana para captar esa identidad. Por tanto, colocar un «yo-humano», como hace Galtier, entre la conciencia y la persona, es, además de un absurdo, romper la unidad ontológica de Jesucristo<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> L. SEILLER, *La notion de personne selon Scot. Ses principales applications en Christologie*: La France Franciscaine 20 (1937) 209-248; Id., *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot* (París 1944; Id., *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne*: Franziskanische Studien 31 (1949) 49-76, 246-274. Este último trabajo, que provocaría el *monitum* de la Santa Sede, fue editado también en forma de folleto (París-Rennes 1949).

<sup>19</sup> *Suprema Sacra Congregatio S. Officii. Decretum* (12 de julio de 1951): AAS 43 (1951) 561.

<sup>20</sup> P. PARENTE, *L'io di Cristo* (Brescia 1951).

<sup>21</sup> En una línea similar a la de Parente (con ciertas variaciones en las que no nos podemos detener) se va a mover H. Diepen, gran conocedor de la obra de Basly (a la que denomino «escotismo apócrifo»). Cf. H. DIEPEN, *Un scotisme apocryphe: la christologie du P. Deodat de Basly O.F.M.*: Revue Thomiste 49 (1949) 429-492; Id., *La psychologie humaine du Christ selon Thomas d'Aquin*: Ib., 515-562; Id., *La dépendance psychologique de l'humanité du Christ*: Ib. 51 (1951) 469-478; Id.,

La polémica se polarizó en torno a estos dos autores, que intercambian artículos y refuerzan sus argumentos al respecto<sup>22</sup>. Galtier insistirá, por ejemplo, en la «ortodoxia» de su planteamiento. Cuando los Padres (especialmente San Cirilo) hablaban de «apropiación» de la naturaleza humana por parte del Verbo, esa «apropiación» no debe ser interpretada como «transformación». Es decir, defiende lo que se vino en llamar una «concepción estática de la unión» frente a la «concepción dinámica» (transformativa) que defendía el tomismo. Si la unión fuese transformativa, la humanidad quedaría alterada y no se podría hablar de «*verus homo*». Por el contrario, Parente insistirá en la «interferencia» del Verbo en el actuar de Jesucristo y en la influencia que ello tiene en el tema psicológico. La conciencia capta —para Parente— la identidad de Jesús. La visión beatífica es un elemento ajeno a la conciencia en sí, si bien cumple una misión, que es doble: da certeza a la conciencia de Jesús y además la «objetiviza», la racionaliza. O dicho de otro modo: mientras que Jesús por su autoconciencia «se siente» Hijo de Dios, por la visión beatífica o intuitiva «se sabe» Hijo de Dios.

En torno a ambos autores se van a agrupar otros teólogos que toman posiciones ante el tema. En la línea de Parente (siempre teniendo en cuenta ciertas variaciones en las que no podemos detenernos) podríamos citar a M. Browne<sup>23</sup>, H. Bouëssé, que dedicó un capítulo de su obra *Le mystere de l'Incarnation* (París 1953) al tema, y R. Garrigou-Lagrange<sup>24</sup>, entre otros. En la línea de Galtier (si bien con ciertas matizaciones) habría que citar a M. Flick<sup>25</sup>, F. Lakner<sup>26</sup>, G. D. Smith<sup>27</sup>,

*L'Assumptio Homo á Chalcedoine*: Ib. 53 (1953) 254-286; Id., *Un tableau singulier des doctrine cristologiques*: Ib. 56 (1956) 511-517; Id., *L'existence humaine du Christ en metaphysique thomiste*: Ib. 58 (1958) 197-213.

<sup>22</sup> Cf. P. GALTIER, *La conscience humaine du Christ, a propos de quelques publications récentes*: Gregorianum 32 (1951) 525-568; Id., *Nestorius mal compris, mal traduit*: Ib. 34 (1953) 427-431; Id., *La conscience humaine du Christ. Epilogue*: Ib. 35 (1954) 225-246. P. PARENTE, *Unitá ontologica e psicologica dell'uomo-Dio*: Euntes Docete 5 (1952) 337-401; Id., *Echi della controversia sull'unitá ontologica e psicologica di Cristo*: Ib. 6 (1953) 312-322. Observando las fechas se puede «calibrar» el interés y la «viveza» de la controversia entre ambos autores.

<sup>23</sup> Este autor publicó una explicación del «monitum» a L. Seiller en: *L'Osservatore Romano* (19 de julio de 1951), que fue considerada como la explicación «oficiosa» del mismo.

<sup>24</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'unique personnalité du Christ*: Angelicum 29 (1952) 60-75.

<sup>25</sup> Comentó la obra de Parente en: Gregorianum 32 (1951) 595-596.

<sup>26</sup> Publica una reseñación de la obra de Parente en *Zeitschrift fur katholische Theologie* 74 (1952) 339-348 y otra sobre la de B. Xiberta, de la que hablaremos más adelante.

<sup>27</sup> Comenta tanto la obra de Galtier en: *The Clergy Review* 27 (1947) 182-185, como la de Parente en: Ib. 36 (1951) 103-110.



M. Cé<sup>28</sup>, etc. También habría que citar a ciertos teólogos que intentan encontrar una solución «intermedia» como L. Ciappi<sup>29</sup>, J. H. Nicolas<sup>30</sup>, o bien buscan soluciones originales al mismo, como J. Mouroux<sup>31</sup>. La lista de autores sería interminable, lo cual indica el interés inusitado que el tema despertó en la teología europea.

Conviene, por último, hacer dos observaciones antes de pasar a la controversia en nuestro país. En primer lugar, señalar que, a lo largo de todo el debate —y si exceptuamos el *monitum* a L. Seiller—, las intervenciones del Magisterio fueron muy pocas y casi siempre se mantuvieron en un prudente nivel de principios. La más destacada fue sin duda la referencia al tema que Pío XII hizo en la *Sempiternus Rex*, en la que, en cierto modo, se anima a los teólogos a seguir profundizando en el tema (*Quamvis nihil prohibet quominus humanitas Christi, etiam psychologica via ac ratione altius investigetur*)<sup>32</sup>, si bien, por lo delicado del tema, se pide prudencia a aquellos autores que abandonan más de lo justo las posiciones antiguas (*plus aequo vetera linquant*). Ese «abandono» lo concreta el texto en la tendencia a ver en la naturaleza humana un sujeto *sui iuris*<sup>33</sup>, lo que parece una referencia a L. Seiller, o a pensar en un *homo assumptus* plenamente autónomo. También pueden considerarse referencias al tema por parte del Magisterio, la afirmación de la *Mystici Corporis*<sup>34</sup>, que subraya la existencia de la visión beatífica en Jesús, ya desde el seno materno, así como la de la *Haurietis Aquas*, que señala cómo Cristo asume una naturaleza humana completa (*hoc est, intelligentia ac voluntate ditatam ceterisque internis externisque cog-*

<sup>28</sup> M. CE, *La discussione sulla coscienza umana di Cristo nella teologia moderna*: La Scuola Cattolica 80 (1952) 265-303.

<sup>29</sup> L. CIAPPI, *Il problema del Io di Cristo nella teologia moderna*: Sapienza 4 (1951) 421-438; Id., *Autonomia e indipendenza della natura umana di Cristo secondo il R. P. Galtier*: Ib. 5 (1952) 9096; Id., *De unitate ontologica ac psychologica personae Christi*: Angelicum 29 (1952) 182-189.

<sup>30</sup> Publica entre otros trabajos una interesante reseña del libro de Parente en: Revue Thomiste 53 (1953) 421-428.

<sup>31</sup> J. MOUROUX, *La conscience du Christ et le temps*: Revue des Sciences Religieuses 47 (1949) 321-334; también aborda el tema en un apartado de su obra *Le mystère du Temps. Approche théologique* (París 1962).

<sup>32</sup> Pío XII, *Sempiternus Rex*: AAS 43 (1951) 638.

<sup>33</sup> Una variante textual entre el texto primero publicado por L'Osservatore Romano y el texto definitivo de AAS 43 (1951), produjo un gran revuelo casi más «periodístico» que teológico. El primer texto decía *saltem psychologica... subiectum quodam sui iuris*, mientras que AAS eliminaba las palabras *saltem psychologicae*. Los autores de ambas corrientes vieron en este detalle un esfuerzo de sus propias explicaciones, aunque más bien parece que la supresión responde al intento de dejar cierta libertad en el campo de lo psicológico.

<sup>34</sup> Pío XII, *Mystici Corporis*: AAS 35 (1943) 230.

*noscendi facultatibus, itemque sensuum appetitu omnibusque naturalibus impulsionibus*)<sup>35</sup>.

En segundo lugar destacar cómo a lo largo de toda la controversia —salvo ciertas excepciones— se manifestaron algunas carencias en cuanto al rigor en el uso de términos psicológicos se refiere. En muchos casos los autores hablan en un lenguaje psicológico escolástico (memoria, entendimiento y voluntad) que parece resultar insuficiente. En otros casos hay un cierto desconcierto al emplearse los términos en un sentido ambiguo. Así, por ejemplo, el término «conciencia» es empleado a veces como sinónimo de identidad (como sinónimo del «yo») y en otras como el proceso psicológico por el cual llegamos a conocer o intuir esa identidad. Por ello no es extraño que muchos autores comiencen sus trabajos precisando los términos que emplearán<sup>36</sup>.

La polémica, que alcanza el máximo interés hacia 1955, comenzará a decaer en los albores del Concilio. Si bien continuaron publicándose artículos sobre el tema durante algunos años, la terminología y el enfoque teológico cambiaron. Las orientaciones de K. Rahner<sup>37</sup> en el sentido de utilizar un concepto de conciencia más pluridimensional y menos unívoco, una concepción antropológica diversa e incluso una comprensión de la visión inmediata de la que gozaría Jesús que admita la posibilidad de crecimiento y desarrollo; las de E. Schillebeeckx<sup>38</sup>, acerca de la presencia del Logos en la conciencia humana, así como la de otros autores que insistieron en la necesidad de tener en cuenta el elemento escriturístico<sup>39</sup>, van a ser decisivas para enfocar la cuestión de manera diversa<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Pío XII, *Haurietis Aquas*: AAS 48 (1956) 323. Más adelante, el mismo Concilio Vaticano II, se manifestará en forma similar en GS, 22, donde se afirma que *Jesucristo humana mente cogitavit, humana voluntate egit (...) in omnibus nobis similis excepto peccato*.

<sup>36</sup> Cf. al respecto el interesante comentario de V. Satura, quien pone de relieve la insuficiencia de la imagen unilateral del hombre que se desprende del empleo exclusivo de una psicología un tanto superada: V. SATURA, *La psicología actual y el pensamiento teológico*, en: *La Teología en el siglo XXI* [H. Vorgrimler y R. Vander Gucht, eds.] (Madrid 1974) 163-164.

<sup>37</sup> K. RAHNER, *Dogmatische erwägungen über das Wissen uns selbsebewusstsein Christi*: *Schriften zur Theologie V* (Einsiedeln 1962) 222-245.

<sup>38</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Het bewustzijnsleven van Christus*: *Tijdschrift voor Theologie* 1 (1961) 227-252.

<sup>39</sup> Entre otros, cf. R. BROWN, *How much did Jesus know?*: *Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967) 315-345; J. GALOT, *La psychologie du Christ*: *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 337-358; Id., *La conscience de Jésus* (París 1971), donde el autor insiste mucho en la necesidad de estudiar la *autodesignación* de Jesús en la Escritura; E. GUTWENGER, *Bewusstsein und Wissen Christi* (Innsbruck 1960); F. MUSSNER, *Wege zum Selbsebewusstsein*: *Biblische Zeitschrift* 12 (1968) 161-172;

### 3. ANTECEDENTES DE LA CONTROVERSIA EN ESPAÑA

Antes de darse el polémico debate teológico, conocido posteriormente como «controversia Galtier-Parente», ya algunos autores españoles habían abordado cuestiones relacionadas con la llamada «cristología psicológica» o, al menos, ciertos problemas en cuya solución interviene de algún modo la cuestión del grado de conocimiento que Jesús tenía de su propia identidad y los mecanismos y elementos que en ese conocimiento intervienen.

Hay que destacar en este sentido los primeros estudios de J. M. Manyà, canónigo magistral de Tortosa, que más tarde intervendrá decididamente en la controversia. En 1926 dedicaba un extenso y sólido artículo al tema de la posibilidad de admiración en Cristo en el que, partiendo de las diversas interpretaciones que de Mt 8,10 han hecho los grandes teólogos católicos, se cuestiona el autor el sentido de la admiración en Cristo y la dificultad de combinar ésta con la visión beatífica que la tradición le ha atribuido casi unánimemente<sup>41</sup>. En 1942 volverá a acercarse al tema, pero desde una óptica más amplia, en una comunicación que tuvo lugar en la II Semana Española de Teología de Madrid<sup>42</sup>. Manyà parte de un tema que siempre ha aparecido en íntima relación con el que nos ocupa: la experiencia de dolor y sufrimiento en Cristo. Tradicionalmente, el dolor de Jesús era interpretado desde la visión beatífica del siguiente modo: Jesús padecería físicamente el dolor y el sufrimiento en su cuerpo humano, pero su «alma», su «inteligencia», estaría ocupada o entretenida en y por la visión beatífica. Ya el tema había sido objeto de arduas discusiones entre tomistas y suarecianos, sobre todo acerca de cómo la visión beatífica podía ser simultánea con un verdadero dolor. En general, Manyà subraya dos líneas de solución: la de aquellos que consideran incompatible un sufrimiento real con la visión beatífica y, por ello, o bien eliminan temporalmente la visión

A. VÖGTLE, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, en: AA.VV., *Gott und Welt I* [H. Vorgrimler, ed.] (Friburgo de Brisgovia 1964) 608-667.

<sup>40</sup> Para una visión general de la controversia, pueden consultarse, entre otros: J. DUPUIS, *Introduzione alla Cristologia* (Casale Monferrato 1995); así como la síntesis de R. LACHENSCHMID, *Cristología y soteriología*, en: AA.VV., *La Teología del siglo XX I* [H. Vorgrimler, R. Vander Gucht, eds.] (Madrid 1974) 79-85.

<sup>41</sup> J. B. MANYÀ, *De ratione admirationis in Christo*: *Analecta Sacra Tarraconensia* 2 (1926) 431-459. B. Xiberta se lamentará más adelante de la falta de eco que tuvo este trabajo en la controversia posterior: cf. B. XIBERTA, *El «YO» de Jesucristo*, 71.

<sup>42</sup> J. B. MANYÀ, *La psicología de la inteligencia de Cristo y sus derivaciones en la vida afectiva del Redentor*: *Revista Española de Teología* 3 (1943) 2-30.

beatífica, en una especie de «suspensión temporal» (en esta línea estaría Melchor Cano), o bien reducen los dolores de Cristo solamente al plano sensitivo y no al racional. En segundo lugar estarían aquellos autores que consideran compatibles estos sufrimientos con la visión beatífica. A favor de esta tendencia habría que citar una larga lista de importantes teólogos como Santo Tomás, Suárez, Franzelin, Billot, etc. Dentro de esta segunda tendencia, Manyà estudia con cierto detenimiento la postura tomista. Para Santo Tomás la visión beatífica no anulaba el dolor, simplemente lo sublimaba, lo llenaba de sentido en la conciencia de Jesús. Manyà parte en este artículo de la concepción clásica de la «triple ciencia» en Jesús, esto es, la visión beatífica o de los bienaventurados, la ciencia infusa o angélica y la ciencia propiamente humana. Señala además que la ciencia superior puede enriquecer a la inferior, pero no al revés. A partir de aquí elabora nuestro autor una compleja y sutil teoría para explicar la posibilidad de combinación de un verdadero sufrimiento en Cristo con la visión beatífica, basada en la supresión de la visión actual de ciertos motivos (lo cual no supone la suspensión de la visión beatífica como tal) y en la concentración de su atención en los motivos de tristeza provocada por su voluntad decidida de padecer<sup>43</sup>. Con todo ello, se va configurando ya la postura que Manyà mantendrá posteriormente en la controversia como tal<sup>44</sup>.

En segundo lugar tenemos que citar a otro autor catalán que será uno de los que más intervengan en el debate posterior, el carmelita B. Xiberta. Xiberta había abordado este tema mucho antes que se suscitase la polémica con la cristología psicológica. En 1931 escribía un breve pero interesante artículo sobre el tema del «mérito» en Jesucristo<sup>45</sup>. La relación con nuestro tema (ya puesta de manifiesto por Manyà) es evidente. El concepto de mérito exigiría por parte de Jesucristo una aceptación libre y consciente de su sacrificio, pero esa aceptación parece entrar en conflicto con la plena posesión de la visión beatífica y con la impecabilidad absoluta que el dogma indica en Jesucristo. Para explicarlo, Xiberta se basa en una antigua teoría de corte escotista, que él a su vez había encontrado en sus es-

<sup>43</sup> J. B. MANYÀ, *La psicología*, 29-30.

<sup>44</sup> También sobre este tema, cf. J. B. MANYÀ, *Theologumena III (De Christo beato simulque patiente)* (Tortosa 1930); Id., *El pensament i la imatge* (Barcelona 1935); Id., *L'agonia de Jesus* (Barcelona 1949).

<sup>45</sup> B. XIBERTA, *Llibertat, indefectibilitat i mèit en Jesucrist*: *Crítèrion* 7 (1931) 411-416. En el mismo sentido, cf., Id., *Annotacions entorn de la santedat de Jesucrist*: *Estudis Franciscans* 43 (1931) 301-312.

tudios sobre Arnold de Sehnsen (carmelita del siglo xv)<sup>46</sup>. En lo que a nuestro tema se refiere, conviene destacar que Xiberta considera como único punto de partida válido para toda la explicación, la misma constitución ontológica de Cristo, es decir, la unión hipostática<sup>47</sup>. Toda explicación de la psicología de Cristo debe estar fundamentada en su mismo ser, ya definido dogmáticamente. Ello será decisivo en su explicación posterior.

Por último, habría que destacar, ya en los albores de nuestra controversia, un interesante trabajo de tipo histórico elaborado por S. Garcías Palou<sup>48</sup> sobre el pensamiento de Llull acerca de ciertas dimensiones humanas de Jesucristo, algunas de ellas muy relacionadas con el tema de la psicológico. En dicho trabajo, al que no podemos prestar una atención más detenida, analiza Garcías Palou la cristología que recibió Llull, y en la que se deja sentir la influencia filosófica del pensamiento árabe. Desde este influjo, analiza el pensamiento luliano sobre aspectos concretos como la ciencia, el sufrimiento, los hábitos naturales, etc., en Jesucristo. Se trata de un trabajo que, en mi opinión, debe ser tenido en cuenta en cualquier estudio serio sobre el tema, ya que contribuyó en cierta medida a aumentar el interés por la problemática que estudiamos y además mostró que no era un tema tan novedoso en la cristología como a veces se pudiera pensar, ofreciendo datos muy interesantes acerca del planteamiento medieval del tema.

#### 4. EL DEBATE MANYÀ-SOLÁ-XIBERTA

Van a ser tres autores catalanes, J. B. Manyà, F. de Paula Solá y B. Xiberta<sup>49</sup>, los que van a protagonizar un interesante debate dentro

<sup>46</sup> B. XIBERTA, *De scriptoribus cholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum* (Lovaina 1931), 462-476.

<sup>47</sup> Xiberta estudiaría en profundidad este tema, desde diversos puntos de vista, antes de entrar en la controversia que nos ocupa. Cf., entre otros: *Natura et suppositum in tractatu de Verbo Incarnato*: Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae, 1936-1937, nova series IV (Turín-Roma 1938), 9-25; *S. Thomae doctrina de unico esse in Christo*: Ib., 94-104; *De controversiis christologicis aevo patristico*: Miscellanea Giovanni Mercati I (Ciudad del Vaticano 1946) 327-354.

<sup>48</sup> S. GARCÍAS PALOU, *Cuestiones de psicología y fisiología humanas en Cristo, tratadas en los escritos teológicos del beato Ramón Llull*: Revista Española de Teología 3 (1943) 249-307.

<sup>49</sup> Sobre la importancia de estos tres autores en el marco de la teología catalana, cf. M. BATLLORI, *Galería de Personatges* (Barcelona 1975), 87-90; Id., *Manyà, Cardó i Carreras dintre la cultura religiosa del seu temps*: Quaderns de Pastoral 86-87 (1985)

del ámbito teológico español, sobre el tema que simultáneamente se discutía en Europa. De nuevo Manyà fue el autor que comenzó a abordarlo directamente<sup>50</sup>, partiendo ya de la controversia entre Galtier y Parente que estaba en pleno auge. Se queja Manyà —y no sin razón— de que se considere como totalmente nuevo el tema, ignorándose los trabajos anteriores<sup>51</sup>. Asimismo, si bien se congratulaba del interés que las cuestiones sobre la psicología de Cristo estaban suscitando, se mostraba partidario de cierta prudencia a la hora de aplicar los conocimientos psicológicos a la teología; más aún, creía que no se deben aplicar en exceso los datos provenientes de una psicología de corte experimental, sino usar más bien la «psicología clásica».

El punto de partida de su trabajo es recordar que la conciencia de Jesús es doble: divina y humana, cada una correspondiente a una de sus dos naturalezas; y esto es un dato dogmático aceptado universalmente desde la condena del monotelismo. A partir de aquí, el autor, con la intención de clarificar el problema, divide el tema en tres áreas. Primeramente, la conciencia divina de Jesucristo (que no entraría dentro de nuestra problemática y más bien pertenecería al tratado «De scientia Dei») que, si bien es común a las tres personas de la Trinidad y podemos decir que las tres conocen por igual la unión hipostática, conoce como suya propia la naturaleza humana que ha asumido, mientras que el Padre y el Espíritu la conocen como propia del Verbo. Los problemas en este primer apartado son comunes a todo el campo trinitario. En segundo lugar, la conciencia humana de la dimensión humana: Jesucristo tendría una conciencia humana por la cual conocería —asistida con dones sobrenaturales— sus propias características como ser humano. Aunque este campo está poco estudiado y resulta sumamente interesante, tampoco es, para Manyà, el centro de la polémica. Por último, la conciencia humana de la naturaleza divina: en este punto es donde verdaderamente se centra la controversia. Nos planteamos cómo puede una conciencia humana, creada, tomar conciencia de lo divino e increado como propio o, más aún, se cuestiona si realmente puede hacerlo. Para responder a esta pregunta es necesario partir del

---

29-39; J. B. MANYÀ, *Records entorn de la teologia a Catalunya 1925-1936*: *Analecta Sacra Tarraconensis* 45 (1972) [Miscel·lania Bartomeu Xiberta editada por J. Perarnau] 7-14; S. PIÉ, *Cataluña y Baleares*, en: AA.VV., *Iniciación a la práctica de la teología* [B. Lauret - F. Refoulé, eds.] (Madrid 1984-85) 356-365.

<sup>50</sup> J. B. MANYÀ, *Teología psicológica*: *Estudios* 8 (1952) 265-294.

<sup>51</sup> El tópico continuará dándose en referencias posteriores a la controversia. R. Lachenschmid, por poner un ejemplo, afirma: *El P. Galtier fue quien inauguró estos ensayos en la teología católica...* (R. LACHENSCHMID, *Cristología y soteriología*, 79.)

dato ontológico dogmáticamente establecido, es decir, no podemos disociar lo psicológico de lo ontológico.

A partir de este punto, no acepta Manyà la solución dada por lo que él denomina «fenomenismo psicológico», que, curiosamente, partiría de un argumento psicológico tomista: el alma no toma conciencia directamente de sí misma, sino a través de sus actos u operaciones. Por tanto, más difícil aún sería tomar conciencia directa de la persona (en mentalidad tomista sería un estrato ulterior, más profundo, del ser humano) y más aún en el caso de Jesucristo, en el que esa persona es humano-divina. La conclusión en principio parece clara: Jesucristo no sería capaz de captar, por medio de su conciencia humana, su personalidad divina. Pues bien, Manyà reacciona con fuerza contra este «fenomenismo psicológico» (del que, por otra parte, ofrece un magnífico resumen), señalando que todos esos actos u operaciones a través de los cuales la conciencia capta su naturaleza, no son conocidos por esa conciencia en abstracto, aislados e inconexos, sino que parece necesario afirmar un núcleo estable y unificador de aquellos actos, un núcleo permanente, un soporte psicológico al que denominamos «yo». Jesús, por tanto, como todo ser humano, tendría también acceso a su «yo» como tal.

No podemos olvidar además el importante papel que juega la visión beatífica. Cierto es que, para los bienaventurados, esta visión no supone propiamente conciencia (y con esto parece recoger las críticas a este concepto por parte de algunos autores de la línea galtieriana), pero sí para Jesucristo, ya que lo que se percibe por esa visión beatífica es su propia persona como Verbo encarnado, su divinidad como propia y no algo ajeno a sí mismo. Diríamos que percibe su «base personal» y, aunque no sea autoconciencia en sentido estricto, a un tipo de conocimiento así se le puede denominar con todo rigor como tal. Ese conocimiento que aporta la visión beatífica queda además incorporado plenamente a la conciencia de Jesús, a lo que Jesús conoce de sí mismo. La conciencia queda enriquecida con ese nuevo conocimiento que tiene de su persona, al igual que toda persona enriquece la conciencia de sí con los datos que, de algún modo, le son aportados acerca de sí mismo por otros cauces. Esta idea de Manyà supone, sin duda, un avance en nuestra controversia, pues no había sido incluida hasta ahora por ningún otro autor<sup>52</sup>.

Por tanto, y a modo de conclusión, parece claro que —para Manyà— Jesús tiene un conocimiento humano de su personalidad divina. Ese autoconocimiento se alcanzaría por la misma conciencia, que percibe

---

<sup>52</sup> Sobre la novedad de este planteamiento, cf. el comentario de B. XIBERTA, *El «Yo» de Jesucristo*, 71.

un «yo-unificador», así como por la visión beatífica que, pese a ser en principio un conocimiento extrínseco, queda perfectamente asimilada a la conciencia como tal. Tras exponer su propia teoría, Manyà analiza de forma crítica algunas de las posturas anteriores sobre el tema, criticando duramente la idea galtieriana<sup>53</sup> del doble «yo» en Jesucristo, tanto en lo referente a la identidad —donde es claro que en Jesús hay un único «yo»— como en lo referente a la autoconciencia (en Jesucristo hay una sola conciencia humana). Establecer ese doble «yo» o doble «me» complica sobremanera el problema. También critica Manyà la idea de Günther, según la cual la conciencia se identifica en el plano ontológico con la persona. Ya Galtier dedicaba parte de su obra a excluir este postulado güntheriano que tantos problemas dogmáticos le acarreó al teólogo alemán del siglo pasado. Para Manyà, es cierto que la distinción entre persona y naturaleza es muy compleja y sutil, pero se explique como se explique (al modo tomista o al modo suarista) es necesaria la distinción, ya que la conciencia como facultad psicológica tiene su correlato en el plano ontológico, no en la persona, sino en la naturaleza.

Junto a ello, Manyà rechaza totalmente una idea que a lo largo de la controversia recorre toda la línea que se convino en llamar escotista: el pensar que no existe intervención del Verbo en el actuar de la naturaleza humana. Es este, sin duda, uno de los puntos más conflictivos de toda la controversia, y prueba de ello es que de un modo u otro aparecc tratado en casi todos los autores. Para Manyà el negar esa intervención del Verbo supone el no valorar adecuadamente la «comunicación de idiomas» o el reducirla a una atribución última, simbólica o gramatical. El tema, si bien corresponde de lleno al campo de lo ontológico, tiene una importancia capital en lo psicológico, ya que si el Verbo realmente interviene y actúa a través de la naturaleza humana y no es tan sólo un «sujeto último de atribución», la reflexión de Jesús sobre sus propios actos le haría llegar a «contactar» de algún modo con su identidad humano-divina (en tanto que actuante), es decir, a tomar conciencia de su divinidad. No obstante, reconoce Manyà que la intervención del Verbo en el actuar humano es sumamente controvertida en la teología actual y es puesta en duda desde muy diversas posturas. Galtier —y con él muchos otros autores— reconocen esa intervención del Verbo en el ámbito de lo ontológico, pero la niegan en lo psicológico; admitirla supondría anular la autonomía psicológica humana que debe tener Jesucristo, como auténtico hombre, como *vere homo*.

<sup>53</sup> En realidad el origen de esta idea estaría en el «doble me», del que hablaba Monseñor Gaudel, defensor de la cristología del «*assumptus homo*», a quien ya hemos hecho referencia (cf. nota 13).



No duda Manyà, al menos en este plano psicológico, en considerar la teoría de Galtier como cercana al nestorianismo. Piensa que, en el fondo de todo este problema, late la misma dificultad que ha existido siempre en la historia de la teología para combinar la libertad humana con la gracia de Dios; pero en este caso de manera mucho más compleja, ya que ambos elementos se funden en una misma persona. Sin querer entrar en el tema, hay que señalar que Manyà opina que la misma solución que se daba a aquel problema, se debe dar *a fortiori* a éste. Así como afirmar la intervención divina por medio de la gracia en el hombre no supone el negar su libertad, igualmente en Jesucristo, afirmar la intervención del Verbo no supone menoscabo alguno de su humanidad.

Por último, hará hincapié Manyà en el mal uso que se hace por parte de algunos teólogos modernos del Concilio de Calcedonia, enfrentándolo al de Efeso. No se puede entender la condena que allí se hace del monofisismo de Eutiques, separándola de la que se hizo en Efeso de Nestorio. Se trata de una cuestión de acentos: mientras Galtier repite constantemente que no podemos olvidar las dos naturalezas de Cristo, con todas las consecuencias teológicas que esta afirmación comporta, pero sin negar la unicidad de persona, Manyà afirma que no podemos partir sino de la unicidad de persona, sin negar por ello la doble naturaleza. En cualquier caso, para Manyà no se pueden entender ambos Concilios de forma parcial, ni mucho menos enfrentarlos entre sí<sup>54</sup>.

Esta es, en síntesis, la aportación de Manyà a nuestra controversia. En este mismo artículo aborda otros temas cercanos al nuestro, tales como el de la impecabilidad o la fe de Jesucristo. Son temas en los que no nos podemos detener, pero que aparecen con mucha frecuencia ligados al de la autoconciencia a lo largo de la historia de la teología católica. El núcleo de su pensamiento y la innovación que supone quedan suficientemente expuestos.

Fue otro teólogo catalán el que intervino también en la polémica, si bien en sentido diverso a Manyà. Se trata del profesor de San Cugat, F. de P. Solá. En un articulito publicado en 1953<sup>55</sup> hacía una breve pero muy certera presentación de los «vaivenes» que fueron configurando, a lo largo de los primeros siglos, el dogma cristológico. Señalaba cómo, si bien en lo ontológico el dogma parece cerrado tras la serie de

---

<sup>54</sup> En cierto modo, Pío XII había intentado responder esa interpretación sesgada del Concilio de Calcedonia con la encíclica *Sempiternus Rex*, a la que ya hemos hecho referencia.

<sup>55</sup> F. DE P. SOLÁ, *El tratado «De Verbo incarnato» a los quince siglos de discusiones cristológicas*: Razón y Fe 147 (1953) 154-165.

concilios, declaraciones dogmáticas y símbolos de los primeros siglos, en lo psicológico, por el contrario, quedó prácticamente sin plantear, si exceptuamos la controversia antimonoteleta del siglo VI. La razón parece clara: la misma psicología como disciplina había avanzado muy poco como para ser aplicada a la teología, y más en un punto tan central como la explicación de la encarnación. Durante quince siglos, el dogma cristológico ha sido escasamente cuestionado en cuanto tal, si exceptuamos casos aislados (Wyclif, Lutero, Modernismo), que pusieron en cuestión aspectos concretos y puntuales, pero nunca lo esencial del dogma cristológico.

Pues bien, para Solá, es la polémica teológico-psicológica sobre el «yo» de Jesucristo, la cuestión más seria planteada a la cristología a lo largo de quince siglos de teología católica. La polémica arranca de los postulados de Günther, quien al identificar persona y conciencia, metía a la teología en un callejón sin salida: o se afirmaban dos personas, o se negaban dos conciencias (ambos postulados inaceptables dogmáticamente). A este planteamiento se opuso con fuerza P. Galtier, quien señaló cómo la conciencia, en cuanto facultad psicológica, depende no de la persona, sino de la naturaleza, pero con ello suscitaba un nuevo problema: Jesucristo, por su conciencia humana, tan sólo era capaz de tomar conciencia de su ser hombre, nunca de su identidad divina como Verbo encarnado. Para Galtier, esa «incapacidad» era suplida por la visión beatífica, concepto teológico clásico, que parece solucionar el problema. Sin embargo, P. Parente —entre otros— prefiere volver al concepto tomista de la distinción real entre esencia y existencia, así como al acto único de existencia en Jesucristo.

Solá, en este primer trabajo, no opta por ninguna de las dos soluciones; simplemente deja planteado el problema, señalando tan sólo que es muy difícil el acuerdo, por cuanto se discute desde dos puntos de partida muy diversos entre sí. Hace a su vez dos observaciones finales, que considero muy interesante: la dificultad y el riesgo que supone moverse en cristología desde planteamientos psicológicos, por la indefinición y subjetividad que esta ciencia tiene, frente a la certeza y madurez de lo metafísico<sup>56</sup>. En segundo lugar señala el riesgo que supone aislar este problema de otros dogmas nucleares en la teología católica, sobre todo del trinitario.

Pero es en una larga recensión de la obra de P. Parente<sup>57</sup> donde en-

<sup>56</sup> Como se puede observar, en este primer trabajo, Solá coincide en este temor o prudencia ante lo psicológico con Manyà.

<sup>57</sup> F. DE P. SOLÁ, *Observaciones sobre un interesante libro de Monseñor Parente: L'IO DI CRISTO*: Estudios Eclesiásticos 27 (1953) 203-229.

contramos la opinión del autor respecto de la disputa, hasta tal punto que Solá va a convertirse en el representante en España de la línea llamada «escotista». Solá muestra (no sin cierta dureza) su total desacuerdo con la explicación de P. Parente. Desde un principio, critica tanto la división del libro como su título engañoso, pues se trata de una obra que atrae al lector por el planteamiento psicológico del problema y que, sin embargo, dedica con mucho la mayor parte de su contenido a lo puramente metafísico y a desarrollar la historia, bajo este prisma, de la elaboración del dogma cristológico. Asimismo acusa a Parente de cierta falta de precisión a la hora de citar a los Padres (principalmente a San Cirilo), que contrasta —siempre según Solá— con el amplio conocimiento patristico de Galtier, cuyos escritos «le colocan en la primera fila de los concedores de la Patrística y del dogma»<sup>58</sup>.

Pero, aparte de estas críticas de tipo general, el profundo desacuerdo entre Solá y Parente, en lo que a nuestro tema se refiere, se puede resumir en tres puntos. Primeramente, Solá se muestra contrario a la idea reduccionista que maneja Parente del *unum esse* como fundamento de la encarnación y sobre la cual basa su explicación de la psicología de Jesucristo. Para Solá (quien remite a ciertos trabajos de B. Xiberta sobre el tema)<sup>59</sup>, Parente parece ignorar las diversas acepciones que Santo Tomás dio a este concepto, y por ello Solá considera «injuriosa» la explicación del teólogo italiano que llegaba a afirmar que «per San Tommaso o si ammette un solo essere in Cristo o si cade nel Nestorianesimo»<sup>60</sup>, descalificando así otras interpretaciones de Santo Tomás<sup>61</sup>. Además, Parente presenta otro grave error de «exégesis tomista»: mientras para Santo Tomás el «esse» es un principio estático, no dinámico, Parente lo convierte en el principal agente en Jesucristo y, en último término, en el motor de toda su actividad. El final del artículo resulta en este sentido muy significativo:

«Esta obra, sin embargo, dudamos sinceramente que pueda satisfacer a nadie. No agrada a los de las escuelas no tomistas, porque

<sup>58</sup> Ib. 203.

<sup>59</sup> Cf. nota 47.

<sup>60</sup> P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, 126.

<sup>61</sup> De hecho, algunos autores «tomistas» mostraron su desacuerdo —o, al menos, ciertas reservas— con la interpretación de Parente. Cf. L. CIAPPI, *Il problema dell'«Io» di Cristo nella teologia moderna*: Sapienza 4 (1951) 421-438; Id., *Autonomia e indipendenza della natura umana di Cristo secondo il R. P. Galtier*: Ib. 5 (1952) 90-96; Id., *De unitate ontologica ac psychologica personae Christi*: Angelicum 29 (2952) 182-189; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'unique personnalité du Christ*: Angelicum 29 (1952) 60-75.

los descarta de plano; no satisfará a los tomistas que no sigan la doctrina de la unicidad del ser en Cristo, porque se verán tildados de monofisismo; tampoco agradará a los restantes tomistas a los que compromete gravemente con sus interpretaciones de Santo Tomás y la actividad que concede al "esse"»<sup>62</sup>.

En segundo lugar, para Solá es inadmisibles considerar al Verbo como «principio hegemónico» del obrar de Jesucristo, al menos en los términos en que lo hace Parente. Si por «principio hegemónico» entendemos una especie de control para que la voluntad humana no obre nada contrario a la voluntad divina —ya que «la conformidad de las dos voluntades de Cristo ha de obtenerse de alguna manera...»<sup>63</sup>— entonces sí habría de aceptar el concepto de «principio hegemónico». Pero si Parente entiende por ello un principio eficiente, activo, directo, agente, entonces estaríamos ante una nueva forma de monofisismo o ante una especie de «neo-monotelismo», con lo cual parece responder Solá al calificativo de «neo-nestorianismo» que la corriente escotista —y la obra de Galtier en concreto— había recibido. Por último, y como consecuencia de lo anterior, Solá no puede compartir la explicación que de la psicología de Jesucristo elaboraba Parente: si Cristo es uno, Cristo se siente y se sabe uno, es decir, de la unidad ontológica pasaba inmediatamente a la unidad psicológica. Por ello, para el jesuita catalán, las dos razones en las que se basaba Parente para afirmar la plena capacidad de la conciencia humana de Jesucristo para llegar a captar su identidad (a las que hacíamos referencia anteriormente) son insuficientes y en el fondo muestran tan sólo cómo Parente cae en el mismo error de Günther, esto es, identificar la conciencia con la persona y, más aún, trabajar con un concepto muy reducido de lo que es la persona<sup>64</sup>.

Por último, Solá va a poner de manifiesto un problema que en diversas ocasiones aparecerá a lo largo de la controversia en España. Para aquellos autores que de diversas maneras defienden la capacidad de la conciencia humana de Jesús para captar plenamente su identidad como Verbo encarnado, la visión beatífica se convierte en un elemento accesorio y en último término innecesario, al menos en cuanto al tema de la conciencia se refiere. El mismo Parente parece haberse cuestionado este aspecto, ya que en su obra atribuye a la visión beatífica una doble misión: la de dar, por una parte, certeza al conocimiento que obtenía la

<sup>62</sup> F. DE P. SOLÁ, *Observaciones sobre un interesante libro*, 225.

<sup>63</sup> *Ib.*, 215.

<sup>64</sup> También criticaba Solá la interpretación «simplista» que hace Parente de ciertos textos evangélicos. El dato escriturístico aparece siempre tímidamente y postergado a segundo término.

autoconciencia por sí sola y la de aportar, por otra, un cierto «elemento racional», ya que el conocimiento que daba la autoconciencia era más de carácter intuitivo. Valgan o no las dos explicaciones, justo es reconocer que ya Parente reflexionó sobre esta posible contradicción interna, como más adelante hará también Xiberta <sup>65</sup>.

En este contexto tuvo lugar la XIII Semana Española de Teología en Madrid, que dedicó varias de sus sesiones a esta cuestión de plena actualidad. Solá participó con una conferencia sobre el estado de la cuestión <sup>66</sup>, en la que tras describir de forma bastante objetiva las dos posturas principales ante el tema —poniendo de manifiesto cómo la polémica se había polarizado de forma un tanto empobrecedora—, dedicó un apartado a ciertos aspectos que habían contribuido a desenfocar la controversia y que deberían ser evitados: la reducción de la psicología de Jesús a una cuestión metafísica (incluso admitiendo que cualquier explicación psicológica debe partir del dato dogmático de la unidad ontológica) y el exclusivismo deformante a la hora de interpretar los textos patrísticos.

B. Xiberta, que también participó en esta Semana Teológica <sup>67</sup>, en una brevísima comunicación se limitó a presentar someramente, poniendo la controversia de manifiesto su importancia <sup>68</sup>. Será al año siguiente, 1954, cuando Xiberta entre de lleno en el debate. Primeramente publica su famoso *Tractatus de Verbo Incarnato* <sup>69</sup>, en el que ya dedica varios apartados a esta problemática. En el capítulo segundo, tras analizar la constitución ontológica de Cristo, pasa Xiberta a explicar el influjo del Verbo en la naturaleza humana. Más adelante, dedica uno de los escolios del capítulo cuarto a «De usu vocis "Assumptus homo"» <sup>70</sup>. Otro escolio del capítulo quinto, sobre las consecuencias dogmáticas de

<sup>65</sup> El artículo incluye unas observaciones de última hora, sobre la respuesta que Parente acababa de dar a Galtier, tras las críticas de éste a libro *L'Io di Cristo*, en un artículo titulado *Unità ontologica e psicologica dell'uomo-Dio*: Euntes Docete 5 (1952) 337-441, en las que Solá se lamenta de la insistencia por parte de Parente en una serie de argumentos de cierto sabor monoteleta y escaso rigor tomista. Ello nos habla de la «viveza» y actualidad de la cuestión en el bienio 1953-1954.

<sup>66</sup> F. DE P. SOLÁ, *El «Yo» de Cristo (controversia Galtier-Parente)*: Actas de la XIII Semana Española de Teología (Madrid 1954) 441-474.

<sup>67</sup> S. PIÉ, *Cataluña y Baleares*, 357.

<sup>68</sup> B. XIBERTA, *El «Yo» de Cristo (controversia Galtier-Parente)*: Actas de la XIII Semana Española de Teología (Madrid 1954) 437-440.

<sup>69</sup> B. XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato* (Madrid 1954). Esta obra en dos volúmenes será completada más adelante con el *Enchiridion De Verbo Incarnato* (Madrid 1957).

<sup>70</sup> Ib. 249.

la constitución de Cristo, está dedicado a «de recentibus tentaminibus ad exaltandam autonomiam subiecti humani in Christo», y en el mismo hace un breve desarrollo de la cuestión repasando las explicaciones de Basly, Galtier y Seiller, además de introducir de forma breve un juicio negativo de estas explicaciones y una explicación personal, en la que aduce de nuevo al carácter dinámico de la unión hipostática<sup>71</sup>. En el capítulo octavo (q. 24) aborda el tema de la ciencia de Cristo (muy próximo al nuestro y de cuya solución ha dependido muchas veces en la historia de la teología la dada al de la autoconciencia), así como el de los «defectos asumidos» (q. 26). En este tema incluye otro esolio en el que aborda la difícil problemática de cómo conciliar el verdadero dolor de Cristo en la pasión, con la existencia de la visión beatífica<sup>72</sup>, tema que también está muy presente en la controversia y del que habían partido también los estudios de Manyà. Además de estos apartados, analiza muchas cuestiones que inciden directamente en el tema, en las que no nos podemos detener<sup>73</sup>.

En el mismo año Xiberta publica su obra *El «YO» de Jesucristo* (Barcelona 1954)<sup>74</sup>. En la primera parte de la misma, el autor presenta una amplia descripción de las diversas opiniones participantes en la controversia, con una bibliografía muy abundante y una serie de explicaciones que intentan mantener en todo momento el carácter descriptivo y objetivo<sup>75</sup>. Estas opiniones son agrupadas, en la segunda parte de la obra, en lo que Xiberta denomina, ya desde el subtítulo de la obra, «dos cristologías». La «cristología primera» es aquella que parte de la unidad ontológica del Verbo encarnado y que admite el influjo del Verbo sobre la naturaleza humana. Para estos autores (encabezados por Parente) la autoconciencia de Jesús, como todas las operaciones que le son propias, se halla «potenciada» por la acción hegemónica del Verbo y por ello se encuentra capacitada para llegar a la propia identidad. Lógicamente, para este primer grupo, la «comunicación de idiomas» es algo muy real: lo que se predica de Jesucristo, se puede predicar del

<sup>71</sup> Ib. 283-290.

<sup>72</sup> Ib. 428.

<sup>73</sup> Para una visión general de la cristología xibertiana, cf. P. CARRERAS I CABALLÉ, *El pensamiento cristológico de B. M. Xiberta*, en: AA.VV., *In Mansuetudine Sapientiae* [R. Valabek, ed.] (Roma 1990), 139-174.

<sup>74</sup> Ya había anticipado algunos contenidos de esta obra en: B. XIBERTA, *El problema del «Yo» de Jesucristo*: Revista de Teología 4 (1954) 36-51.

<sup>75</sup> Sobre el contexto teológico de esta obra, cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Análisis teológico de «El Yo de Jesucristo» de Bartolomé M. Xiberta O.C.*, en: AA. VV., *In mansuetudine sapientiae* [R. Valabek, ed.] (Roma 1990), 175-189.

Verbo, no tan sólo como sujeto último de atribución (como una especie de referencia lejana), sino porque realmente el Verbo actúa a través de la naturaleza humana, que viene a ser la «causa instrumental» de esa actuación. Para la «segunda cristología», por el contrario —y siempre según Xiberta—, la «comunicación de idiomas» queda reducida a algo gramatical. El ser humano es quien actúa y sus «operaciones» son atribuibles en último término, *in obliquo*, al Verbo. La razón está en el mismo concepto de unión hipostática del que parte esta «cristología segunda», un concepto meramente relacional<sup>76</sup>, una conjunción, que además es «estática», sin influjo del Verbo sobre la naturaleza humana. Incluso ve Xiberta entre ambas concepciones una diferencia de carácter soteriológico. Mientras que en la primera cristología, las obras de Jesucristo tienen un valor infinito, al estar «producidas» en último término por el agente único, que es el Verbo, en la segunda, por el contrario, al ser obras humanas que luego serán asumidas por el Verbo, nunca podrán tener el mismo valor redentor<sup>77</sup>. No obstante, Xiberta, quizá en un intento conciliador —que domina toda la obra— reconoce que ambas «cristologías» coinciden en cuatro puntos esenciales: el deseo de fidelidad al magisterio de la Iglesia, el reconocimiento de las fuentes dogmáticas (si bien con ciertas divergencias), el reconocimiento de la fórmula básica «una persona y dos naturalezas» (con divergencias en la interpretación) y la aceptación de «un lazo real, físico-ontológico, trascendental entre el Verbo y lo humano de Cristo»<sup>78</sup>. En cuanto al resto, Xiberta habla de una «oposición casi total».

Muy curiosa es la interpretación que hace Xiberta de las causas de la controversia, destacando, en primer lugar, el abuso de ciertos pormenores y sutilezas teológicas medievales<sup>79</sup>. En segundo lugar, indica Xiberta cómo la misma complejidad del dogma cristológico llevó a los Padres de la Iglesia a utilizar ciertas analogías y expresiones. Cuando éstas son sacadas de contexto y transportadas sin más al riguroso lenguaje escolástico, se produce un cierto deslizamiento hermenéutico que

<sup>76</sup> Conviene en este sentido tener en cuenta, con Rovira Belloso, el temor de estos autores a concebir la unión hipostática como «relación», ya que se ve esta categoría como un puro «lazo mental». La filosofía hoy tiende a valorar mucho más este concepto, incluso en el ámbito de lo antropológico, el hombre viene definido más desde lo relacional que desde una visión «cosista» o «sustancialista». Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Análisis teológico*, 184.

<sup>77</sup> Tema al que, siguiendo una estructuración clásica, dedica Xiberta el segundo volumen de su *Tractatus*.

<sup>78</sup> B. XIBERTA, *El «YO» de Jesucristo*, 86.

<sup>79</sup> Como veremos más adelante, esta idea le será muy criticada.

complica sobremanera el problema<sup>80</sup>. Por ello, Xiberta cree necesario subrayar unos determinados «requisitos dogmáticos» que en cierto modo canalicen la controversia para que ésta se mantenga en los límites de una sana teología. El los resume en tres afirmaciones: primera, la identidad y unicidad del Verbo y del Hijo de María, que a la vez salvaguarde la humanidad y la divinidad y que permita usar la «comunicación de idiomas» de una forma real; segunda, la unidad ontológica que la Iglesia defendió contra Nestorio, y tercera, la integridad de la naturaleza humana perfecta que la Iglesia siempre defendió, por ejemplo, frente a Eutiques, Apolinar y todo tipo de monofisismo. Pues bien, para Xiberta, los representantes de la «cristología segunda», en pro de defender esta humanidad, dañan en muchas de sus afirmaciones los otros dos requisitos dogmáticos, lo cual la convierte en «dogmáticamente inaceptable»<sup>81</sup>. Este aspecto repercute tremendamente en la explicación que la segunda cristología da al tema de las operaciones de Cristo en general, y al de la autoconciencia en concreto, ya que para ellos la naturaleza humana opera por sí sola y lógicamente se ve incapacitada (si no es con la «ayuda» de la visión beatífica) para captar su propia y plena identidad. No obstante, Xiberta reconoce que también desde la «segunda cristología» se lanzan acusaciones en sentido dogmático hacia la «primera», principalmente en lo referente al aspecto trinitario (ven en la «cristología primera» la idea que el Verbo puede actuar personalmente al margen de la Trinidad, lo cual entonces era totalmente inaceptable)<sup>82</sup>, así como en lo referente al posible monoteísmo al que puede conducir esta explicación.

Pero la intervención de Xiberta en la controversia no se limita a elaborar una «radiografía» de la misma, sino que él mismo presenta también su propio intento de explicación, basado en el hecho de que la naturaleza humana de Jesucristo queda «compenetrada» o «poseída ontológicamente» por la misma unión hipostática y no se halla solamente unida a la naturaleza divina, como parece deducirse de la llamada «segunda cristología». La «compenetración» o «posesión ontológica» son conceptos que tienen para Xiberta hondas raíces patrísticas. Esa penetración ejerce una determinada causalidad (concebida por nuestro autor como «comunicación», «participación» o «sublimación») sobre la

---

<sup>80</sup> Parece aludir Xiberta al empleo de la expresión «*assumptus homo*». Sobre el uso xibertiano de los Padres, cf. F. CANALS VIDAL, *La tradición apostólica en la doctrina de los Santos Padres*, en: AA.VV., *In Mansuetudine Sapientiae* [R. Valabek, ed.] (Roma 1990), 125-137.

<sup>81</sup> B. XIBERTA, *El «YO» de Jesucristo*, 108.

<sup>82</sup> Cf. en este sentido la interesante afirmación de J. M. ROVIRA BELLOSO, *Análisis teológico*, 181.



naturaleza humana, a la que capacitaría para percibir la unidad personal de Jesucristo. No se trata de una causalidad eficiente como la que defendía Parente, ya que ello podría lesionar la libertad de la actuación de la naturaleza humana. Se da así una «regulación de los actos libres humanos que provienen de la total sobrenaturalización de la humanidad»<sup>83</sup>. Además, para Xiberta, sería imposible que, como fruto de esa autoconciencia, Jesucristo pudiera llegar a intuir o captar un «yo» humano, sobre todo porque ese «yo» humano no existe. Lógicamente esta explicación, pese a su pretensión de ser una posición intermedia entre las dos corrientes en liza, fue muy criticada por los teólogos partidarios de la autonomía psicológica<sup>84</sup>.

La obra de Xiberta tuvo gran eco a nivel internacional<sup>85</sup> y fue acogida generalmente de forma positiva, sobre todo en lo referente a la presentación y estudio de la controversia. Algunos autores muestran su desacuerdo con la clasificación que hace Xiberta de los diversos autores en «dos cristologías», incluyendo en un mismo grupo a autores tan diversos como Basly, Seiller y Galtier<sup>86</sup>. Más dura es la crítica de F. Lakner, quien, tras analizar detenidamente la posición de Xiberta<sup>87</sup>, señala que si la «segunda cristología» puede ser calificada como «nestorianisierende Christologie», la solución de Xiberta puede ser considerada como «neueutythianische Christologie»<sup>88</sup>. B. Lonergan piensa que la cuestión, tal y como la trata Xiberta, aparece algo desenfocada, al aplicar con más rigor algunos requisitos dogmáticos (la unidad personal) que otros (la dualidad de naturalezas completas)<sup>89</sup>. En una reseña de la obra<sup>90</sup>, el mismo P. Parente considera que la teoría de Xiberta va más allá de la suya, negando, por tanto, el pretendido carácter de teoría intermedia que se le atribuía. Para Parente, Xiberta llega a una «specie di divinizzazione dell'umanità di Cristo» y por ello su teoría «si spinge troppo verso il pericolo di un Monofisismo»<sup>91</sup>. Por

<sup>83</sup> B. XIBERTA, *El «Yo» de Jesucristo*, 125.

<sup>84</sup> Al respecto, cf. F. MILLÁN ROMERAL, *Bartolomé Xiberta y la controversia cristológica sobre la autoconciencia de Jesús*: Carmelus 39 (1992) 126-154.

<sup>85</sup> Como demuestra el elevado número de comentarios y reseñas que provocó en muy distintos ámbitos teológicos. Cf. J. RIBERA, *Bibliographia scriptorum A. R. P. Bartholomaei Xiberta O. Carm.*: Carmelus 9 (1962) 159-196; actualizada por E. BOAGA, en: AA.VV., *In mansuetudine sapientiae* [R. Valabek, ed.] (Roma 1990), 14-66.

<sup>86</sup> Por ejemplo, en la reseña de T. E. CLARKE: *Theological Studies* 16 (1955) 463-465.

<sup>87</sup> F. LAKNER, *Eine neuantiochenische Christologie?*: *Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955) 212-228.

<sup>88</sup> *Ib.*, 228.

<sup>89</sup> B. LONERGAN: *Gregorianum* 36 (1955) 233-234.

<sup>90</sup> P. PARENTE: *Euntes Docete* 8 (1955) 274-278.

<sup>91</sup> *Ib.*, 278.

el contrario, A. Grammatico piensa que el concepto de «compenetración» en el que basa Xiberta su explicación, ayuda sobremedida a esclarecer el problema<sup>92</sup>. Parece ser que éste fue el concepto que más llamó la atención a los autores de la época. Baste como ejemplo la breve recensión de D. Bertetto<sup>93</sup> y la carta personal en la que este autor pide a Xiberta más información sobre el concepto y su alcance teológico<sup>94</sup>.

Pero, volviendo a España, la obra va a convertirse en el verdadero centro de la controversia en nuestro país, en torno al cual giran diferentes autores y principalmente los tres a quienes nos estamos refiriendo: Solá, Manyà y lógicamente su autor, Xiberta<sup>95</sup>. J. B. Manyà dedica un extenso artículo al tema a raíz de la obra de Xiberta<sup>96</sup>, en el que vuelve a insistir en su explicación, que podríamos calificar como del «doble acceso» de la autoconciencia humana de Jesús a su identidad personal: por la intuición de un yo-unificador de los actos sobre los que reflexiona la conciencia y por el conocimiento que aporta la visión beatífica que, sin ser en sentido estricto conciencia, se funde con ella. Además, critica Manyà el concepto de «compenetración» o «plena posesión» que usa Xiberta:

«Finalmente, la explicación que comentamos desconcierta por su vaguedad. Las palabras “posesión”, “comunicación”, “participación” (...) son expresiones que poco o nada concretan de una concepción cristológica»<sup>97</sup>.

Para Manyà, hubiera sido mucho más fácil recurrir a la acción hegemónica del Verbo, a la que Xiberta parece temer porque puede suponer una merma en la libertad de la voluntad humana de Jesucristo. Manyà considera que ello es completamente equivocado, ya que esa actuación del Verbo no es la de un ser extraño y ajeno a Jesucristo mismo, sino su propia persona:

«Según estos principios, en Cristo la voluntad humana se regiría por las presiones del Yo divino (...). Las sentiría emergentes de su yo propio y operantes en las mismas intimidades de su ser, no como imposiciones indeclinables de un principio extraño que pone trabas

<sup>92</sup> A. GRAMMATICO, *Discussioni cristologiche*: Carmelus 3 (1955) 143-147.

<sup>93</sup> D. BERTETTO: Salesianum 18 (1956) 175.

<sup>94</sup> Con fecha 23-12-1954 (Arch. Gen. O. Carm., Xiberta-2).

<sup>95</sup> Una muestra de la popularidad que alcanzó la obra es el hecho de que fuese considerada noticia, incluso en ambientes ajenos a la teología. Cf., por ejemplo, la recensión de L. Puig Matas en la primera página del diario Tarrasa Información (12-febrero-1955).

<sup>96</sup> J. B. MANYÀ, *Cuestiones cristológicas*: Estudios 11 (1955) 92-119.

<sup>97</sup> *Ib.*, 99.

a la libertad de sus movimientos, sino como las determinaciones del yo propio, que son, al fin y al cabo, las únicas por las que se resuelven los casos de actividad libre»<sup>98</sup>.

También Solá publica una amplia y dura recensión de la obra xibertiana<sup>99</sup>, en la que asimismo se cuestiona el concepto de «posesión ontológica» y su significación teológica («No es fácil comprender qué quiere decir el P. Xiberta con esta “posesión o pertenencia” ontológicas y totales») <sup>100</sup>. Pero, para Solá, lo inadmisibile de este concepto está en que lleva a una especie de comunicación de naturalezas totalmente inadmisibile desde el punto de vista del dogma católico<sup>101</sup>. Además, no comprende Solá la diferencia que pueda haber entre la llamada «acción hegemónica del Verbo» de la que Xiberta parece huir, y la «posesión ontológica total» que faculta a la conciencia humana para captar la identidad personal que la sustenta. Por todo ello, piensa Solá que no son tan profundas las diferencias entre ambas cristologías, si son comprendidas correctamente y en su totalidad y si excluimos de la llamada por Xiberta «segunda cristología» a Basly y a su discípulo Seiller.

Por último, conviene destacar que Solá ve en la explicación xibertiana un peligro en el campo trinitario. No nos podemos detener en ello, pero conviene señalar (en términos muy generales que convendría matizar) que los autores de la línea galtieriana tienden a disminuir la autonomía operativa del Verbo en el seno de la Trinidad, mientras que los autores que siguen a Parente, al tener que justificar la «acción hegemónica del Verbo» sobre la naturaleza humana de Jesucristo, conciben de forma más «flexible» la actuación personal del Verbo como persona de la Trinidad. Pues bien, Xiberta, aun admitiendo que todas las acciones de la divinidad *ad extra* son comunes a las tres personas de la Trinidad, se veía forzado a hablar de ciertos «influjos operativos» del Verbo, lo que es calificado por Solá como «una especie de triteísmo o subordinacionismo»<sup>102</sup>.

A todas estas críticas, especialmente a la de Solá, con la que parece que se sintió bastante dolido<sup>103</sup>, respondió Xiberta con un artículo que

<sup>98</sup> Ib., 111.

<sup>99</sup> F. DE P. SOLÁ, *Una nueva explicación del Yo de Jesucristo*: Estudios Eclesiásticos 29 (1955) 443-478. Ya el año anterior había publicado una pequeña recensión en: Espiritu, Conocimiento, Actualidad 4 (1955) 87-89.

<sup>100</sup> Ib. 447.

<sup>101</sup> Cf. ib., 468.

<sup>102</sup> Ib., 461.

<sup>103</sup> A modo de anécdota señalaré que a lo largo del debate se deja entrever una cierta simpatía personal entre los dos autores, extensible también a Manyà. Resulta curiosa en este sentido la afectuosa dedicatoria con la que Solà acompañó el envío

fue publicado casi simultáneamente en latín y castellano<sup>104</sup>. En líneas generales, Xiberta se defiende de la acusación de haber agrupado de forma simplista las diversas opiniones en torno a «dos cristologías», así como de haber inculcado a las disputas medievales de provocar estas controversias. Sobre lo primero, reconoce las diferencias profundas entre los autores que siguen a Galtier y los más radicales que siguen a Basly, dentro de la segunda cristología. Sobre las cuestiones medievales, Xiberta mantiene que en algunas sutilezas escolásticas hay un cierto desenfoque al abordar estas cuestiones<sup>105</sup>.

En cuanto al núcleo de su teoría (la «penetración ontológica» del Verbo en la humanidad), Xiberta mantiene su opinión aduciendo la larga tradición dogmática y teológica del concepto. Además esta explicación ayuda a entender mejor la «comunicación de idiomas», como algo real y no como algo meramente lingüístico o referencial (a lo que quedaba reducida en el marco de la segunda cristología). La «plena posesión ontológica» no supone —para Xiberta— una nueva forma de monofisismo solapado, como cuando afirmamos que toda la creación está penetrada de lo divino no queremos decir que seamos panteístas. En cuanto a lo trinitario, Xiberta se reafirma en la existencia del influjo operativo del Verbo y considera que la concepción de la Trinidad que se deduce de la segunda cristología, conduce peligrosamente hacia un adopcianismo o hacia el concepto de «cuaternidad, que tanto abominaron los Santos Padres»<sup>106</sup>.

Por último, dos apreciaciones de Xiberta en el campo de lo soteriológico y de lo antropológico merecen un comentario aparte. Respecto a la salvación, Xiberta piensa que si todas las operaciones de Jesucristo (y, por tanto, también las de tipo psicológico) no pertenecen al Verbo como agente último de su actuar, sus actos serían meramente humanos,

---

de esta recensión personalmente a Xiberta y que aún se conserva en la Biblioteca Carmelitana del Colegio Internacional de San Alberto en Roma, como asimismo, los términos en que Xiberta califica esta crítica en una carta personal: «las 36 páginas de improperios que me ha echado el P. Solá (que es bastante amigo mío)» (*ARXIU INVENTARI P. BARTOMEU FANTI M. XIBERTA ROQUETA, O. Carm. que es troba al Convent de Pares Carmelites carrer Sant Hermenegild, 13 - 08006 BARCELONA, Cartas-2*).

<sup>104</sup> B. XIBERTA, *In controversiam de conscientia humana Christi animadversiones*: Euntes Docete 9 (1956) 93-109; Id., *Observaciones al margen de la controversia sobre la conciencia humana de Jesucristo*: Revista Española de Teología 16 (1956) 215-233.

<sup>105</sup> Sobre los diversos aspectos de la «contrarréplica» de Xiberta, cf. F. MILLÁN ROMERAL, *Bartolomé Xiberta y la controversia cristológica*, 149-154.

<sup>106</sup> XIBERTA, B., *Observaciones*, 227. Sobre las consecuencias trinitarias de su teoría, resulta interesantísima la correspondencia que mantuvo con Don Jaime Bofill, profesor de metafísica de la Universidad de Barcelona (Arch. Gen. O. Carm., Xiberta-2).

no tendrían más valor del que podrían tener los de un santo. Respecto a lo antropológico, para Xiberta, la transformación de la humanidad que produce el influjo operativo del Verbo, no ha de ser entendida como una merma de la misma. Por el contrario, la «autonomía psicológica» sí lo supondría. No es más «humano» el ser autónomo y cerrado que el que está totalmente sublimado por la divinidad<sup>107</sup>. Ya en *El «Yo» de Jesucristo* había afirmado Xiberta respecto al término «autonomía psicológica» que «apenas pudiera haber término más desafortunadamente escogido para indicar la integridad de lo humano»<sup>108</sup>.

## 5. INTERVENCIÓN DE OTROS AUTORES

La apotación española a la controversia sobre la conciencia de Jesús no se reduce a la intervención de estos tres autores, pese a ser los más importantes y prolíferos a la hora de tratar el tema. Otros teólogos abordaron la cuestión, bien haciéndose eco de la controversia o estudiando algunos de sus aspectos concretos, bien tomando partido por alguna de las soluciones generales, o bien sugiriendo nuevos puntos de vista. Veamos los más importantes.

Ya en 1952, J. M. Cirarda analizaba el problema<sup>109</sup>, poniendo de manifiesto cómo bajo la controversia latían dos riesgos igualmente peligrosos: un monofisismo solapado que negase toda autonomía o posibilidad de intervención a la naturaleza humana y que, en último término, negase la psicología humana de Jesucristo, y una nueva forma de nestorianismo basada en la figura del *assumptus homo* totalmente independiente del Verbo. Frente a ambas posturas, señala Cirarda, hay que afrontar valientemente el problema de la conjunción entre las dos voluntades (verdadero núcleo de la cuestión). Ni Santo Tomás, ni los grandes teólogos, intentaron solucionar este grave problema anulando la psicología humana, esto es, por «la fácil salida de que el Verbo tiene la total iniciativa de las actividades de la naturaleza humana»<sup>110</sup>. En

<sup>107</sup> Esta nota antropológica puede tener una gran importancia, pues por primera vez se apunta a la necesidad de una concepción no cerrada del ser humano, que admita la posibilidad de ser influido sin que se dañe su identidad. Puede suponer un punto importantísimo de contacto con la teoría de K. Rahner.

<sup>108</sup> B. XIBERTA, *El «Yo» de Jesucristo*, 130. T. de la Cruz define la tesis fundamental de Xiberta empleando un término que puede ser significativo: «permeación» de lo divino en lo humano. Cf. T. DE LA CRUZ: *Ephemerides Carmeliticae* 6 (1955) 540-542.

<sup>109</sup> J. M. CIRARDA, *La humanidad de Cristo desde el punto de vista psicológico*: *Lumen* 1 (1952) 97-107.

<sup>110</sup> *Ib.*, 106.

cuanto a su opinión personal, el autor se muestra de acuerdo con E. Massure, a quien ya hemos hecho referencia. Para Cirarda, la conjunción de las dos voluntades se da por «el consentimiento libre y voluntario» por el que «la naturaleza humana acomoda sus resoluciones y sus actos al querer y a los actos divinos»<sup>111</sup>, de tal manera que la psicología humana tiene cierta autonomía, si bien Cirarda insiste en que tal autonomía no es total. Pero quizá lo más original de la intervención de Cirarda sea su invitación a partir del estudio del tema en su aspecto bíblico. Hasta ahora el elemento escriturístico, como hemos indicado anteriormente, o bien se halla totalmente ausente, o bien se limita a «adornar» alguna de las teorías elaboradas totalmente al margen del Jesucristo de los evangelios. Dejemos la palabra al propio Cirarda en una cita que por su originalidad y, pese a su extensión, merece ser reproducida íntegramente:

«En lugar de buscar en los distintos pasajes de la vida de Cristo la simple confirmación de unas conclusiones psicológicas deducidas de la consideración metafísica del misterio de la Persona del Señor, ¿no podríamos proceder de inversa manera, penetrando inmediatamente a través de los Evangelios en la conciencia humana de Cristo, sirviéndonos para ello de la ayuda de la Psicología para ver de tocar la vivencia íntima que la conciencia humana de Cristo pudiera tener de su unión hipostática con el Verbo de Dios?»<sup>112</sup>.

Tan sólo un año más tarde, A. Briva hacía una descripción de la controversia<sup>113</sup>, centrada en torno a las obras de Parente y Galtier que él considera «diametralmente opuestas». Sin decantarse por ninguna de las dos soluciones, Briva considera como probable la necesidad de la visión beatífica y, por tanto, la tesis de Galtier.

En 1954, en plena controversia, Delgado Varela publica un profundo y exhaustivo análisis de la explicación que daba Manyà al problema<sup>114</sup>, desarrollando todos los aspectos (cristológicos, metafísicos, trinitarios) que se veían afectados por la explicación del autor catalán, que es valorada positivamente. El mismo autor comentó en otro trabajo la obra de Xiberta, con la que se muestra en general de acuerdo, si bien

<sup>111</sup> Ib. 107.

<sup>112</sup> Ib., 98.

<sup>113</sup> A. BRIVA, *Una cuestión sobre la psicología de Cristo: Apostolado Sacerdotal* (1953) 21-24.

<sup>114</sup> J. M. DELGADO VARELA, *El tema del «yo de Cristo» en la Teología contemporánea española*: Revista Española de Teología 14 (1954) 567-581.

señala algunas matizaciones a la teoría de la «posesión ontológica», en cuanto al tipo de causalidad que ejerce esta posesión <sup>115</sup>.

Muy interesante resulta el detallado análisis que realiza E. M. Llopart <sup>116</sup> de la tesis doctoral de H. M. Diepen <sup>117</sup> sobre los orígenes de la teología del *Assumptus homo* que, como sabemos, era una de las piezas clave de la teología de Basly y de Seiller y uno de los puntos más conflictivos de la controversia. Dada la fecha de publicación (en pleno auge de la controversia) y dado que Diepen fue uno de los autores más críticos contra el baslismo <sup>118</sup>, al que calificó de «escotismo apócrifo», podemos suponer que el interés de este artículo de cara a nuestra controversia rebasó con mucho lo puramente histórico.

Desde el punto de vista tomista, destaca la colaboración de P. Inchaurreaga <sup>119</sup>, quien, tras presentar la polémica, opta, con ciertos reparos de exégesis tomista en lo que a la influencia de la persona en la naturaleza se refiere, por la solución de Parente. Para Inchaurreaga la solución al problema debe partir de la consideración de la constitución ontológica de Cristo y de un sano entendimiento de la unión hipostática. El tomismo afirma que «en Cristo no hay más que un solo ser existencial, el del Verbo divino» <sup>120</sup>, y ello se debe reflejar claramente en la psicología de Cristo. Pese a considerar las tesis de Galtier cercanas al nestorianismo, reconoce a éste el gran mérito de haber sacado a la luz un grave problema teológico y de haber tenido el coraje de sugerir un intento de solución audaz y a la vez fundado en la tradición.

También desde el tomismo, si bien desde un punto de vista más radical, M. Cuervo elabora una extensa y dura crítica a la obra de Xiberta <sup>121</sup>. Se muestra de acuerdo el autor con el punto de partida que emplea Xiberta, esto es, la unidad ontológica de Jesucristo como clave para afrontar el problema psicológico. Pero, prescindiendo de esto, el desacuerdo es total. Destacaremos solamente algunos aspectos del mismo <sup>122</sup>. En primer lugar, a Cuervo le parece una «grave injuria» el hecho de que Xiberta considere como causa de la controversia las disputas

<sup>115</sup> J. M. DELGADO VARELA, *El constitutivo y causalidad de la persona del Salvador, a la luz de la teología psicológica*: Estudios 10 (1954) 547-553.

<sup>116</sup> E. M. LLOPART, *Una tesis de Dom Diepen, O.S.B., sobre el Assumptus Homo oriental y el Concilio de Calcedonia*: Revista Española de Teología 14 (1954) 59-78.

<sup>117</sup> H. M. DIEPEN, *Le Trois Chapitres au Concile de Chalcedoine. Une étude de la Christologie de l'Anatolie ancienne* (Osterhout 1953).

<sup>118</sup> Cf. nota 21. Al respecto, cf. B. XIBERTA, *El «Yo» de Jesucristo*, 54-57.

<sup>119</sup> P. INCHAURREAGA, *La unidad psicológica de Cristo*: Lumen 3 (1954) 215-239.

<sup>120</sup> *Ib.*, 230.

<sup>121</sup> M. CUERVO: *La Ciencia Tomista* 82 (1955) 105-123.

<sup>122</sup> Para otros, cf. F. MILLÁN ROMERAL, *Bartolomé Xiberta y la controversia cristológica*, 145-147.

medievales sobre la constitución del *suppositum*<sup>123</sup>. En segundo lugar, Cuervo muestra un profundo desacuerdo con la concepción trinitaria que surge de la explicación de Xiberta, quien afirmaba que, si bien es innegable que todas las acciones divinas *ad extra* son comunes a las tres personas de la Trinidad, ello hace referencia la causalidad eficiente, pero existen otros tipos de causalidad que sí pueden ser atribuidos con propiedad a alguna de las tres personas en concreto. Pues bien, este argumento —según Cuervo— no solamente no es tomista (como cree Xiberta), sino que se halla en franca contradicción con el pensamiento de Santo Tomás y, para ello, ofrece gran cantidad de ejemplos. Se pregunta además Cuervo qué aportan a la humanidad estos supuestos tipos de causalidad si no son eficientes: ¿algo ajeno a la unión hipostática y, por tanto, en franca contradicción con toda la explicación de Xiberta sobre la naturaleza penetrada por lo divino desde la misma unión? Coincide con Xiberta en no admitir el concepto de naturaleza humana que usa la cristología supuestamente escotista. Ciertamente, no existe en Jesucristo una naturaleza humana pura, en «estado natural», sino que esa naturaleza está desde su mismo ser totalmente sublimada por la unión hipostática. En el pensamiento de Santo Tomás, esta sublimación de la naturaleza humana es cuádruple: la sublimación que proviene de la misma unión hipostática, por la cual es el Verbo mismo el que entiende, ama, siente y desarrolla toda la vida psicológica de Jesucristo; una sublimación sobrenatural accidental, que deifica la naturaleza humana en todas sus manifestaciones en grado sumo, por una especie de «efusión de gracia»; una sublimación a nivel de conocimiento, que otorga la visión beatífica y la ciencia infusa al alma humana de Jesucristo; por último, una sublimación a nivel operativo que se confiere a la humanidad en orden a aquellas actuaciones (milagros, curaciones) que convienen al fin de la encarnación misma. Esas gracias están en la naturaleza humana de Jesucristo desde el mismo momento de su concepción virginal, porque esta naturaleza no tiene existencia sin el Verbo. Pues bien, para Cuervo, Xiberta no da la debida importancia a este aspecto y se contenta con señalar una especie de «influjo operativo» del Verbo sobre la naturaleza humana, que se traduce en esa penetración o compenetración divina en la humanidad, en la que el autor carmelita parece querer basar su teoría. Para Cuervo, el primer fallo de esta teoría (aunque pueda parecer paradójico para nosotros) es el de ser nueva:

«Al decir que se trata de una concepción nueva de la unión hipostática, nos parece que ya está dicho bastante, pues la historia nos

<sup>123</sup> En el mismo sentido se había expresado M. García Conde en una recensión de la obra xibertiana publicada en: *Salmanticensis* 3 (1956) 283-284.



enseña que las nuevas teorías en cuestiones fundamentales, excogitadas con miras solamente a la solución de una dificultad o de un punto particular, sin atender al central de la cuestión, nunca han dado buen resultado»<sup>124</sup>.

Además, la misma unidad personal, explicada desde la sublimación de la naturaleza humana al modo de Santo Tomás, elimina toda duda en cuanto a atribuir o no a Jesucristo un «yo» humano (lo cual no se consigue desde la teoría contemporizadora de Xiberta). Si el pronombre personal «yo» hace lógicamente referencia a una persona, solamente puede haber un «yo», el Verbo encarnado. Ahora bien, esa única persona toma conciencia de sí misma de dos modos distintos, correspondientes a sus naturalezas humana y divina:

«Si ahora tenemos en cuenta que el Yo es un pronombre personal, que supone por la persona, la conclusión es evidente, en Jesucristo no hay más que un solo Yo ontológico y psicológico, con dos conciencias diferentes. No es la naturaleza humana la que tiene conciencia de sí misma, sino la misma y única persona del Verbo por medio de la conciencia divina y humana»<sup>125</sup>.

Dentro de la línea tomista habría que citar por último a J. Mairena Valdayo<sup>126</sup>, quien considera como punto fundamental para la solución del problema partir de la unidad ontológica de Cristo. El «Yo» hace referencia a una persona y es, por tanto, unitario, en Jesucristo hay un único «yo-personal». Ahora bien, Jesús toma conciencia de ese yo a través de dos vías distintas, la divina y la humana. En el caso de ésta surge la dificultad de cómo una actividad psicológica humana pueda captar una identidad divina. Mairena sugiere, entre otras, dos soluciones: primeramente el hecho de que no exista una naturaleza humana aislada y en estado puro, sino que es por definición una naturaleza «hipostatizada» por la cuádruple elevación (a la que ya se refería Cuervo) y que, por tanto, goza de «toda la perfección de la que fuese capaz, en el orden natural y en el sobrenatural»<sup>127</sup>; y, en segundo lugar, el dato psicológico de que el conocimiento que Jesús adquiere de sí mismo por la visión beatífica y la ciencia infusa, si bien no son estrictamente «conciencia», se funden con ella de tal modo que pueden ser considerados como tales, con lo que Mairena, pese a defender la unidad ontológico-psicológica, que haría pensar en la plena capacidad de la conciencia de Jesús para

<sup>124</sup> M. CUERVO, *ib.*, 115-116.

<sup>125</sup> *Ib.*, 118.

<sup>126</sup> J. MAIRENA VALDAYO, *El «Yo» de Cristo*: Salmanticensis 4 (1957) 602-626.

<sup>127</sup> *Ib.*, 621.

captar su identidad, recurre también —de forma un tanto sorprendente— a la visión beatífica.

En otra línea bastante diversa habría que situar los trabajos de J. M. Alonso, quien ya en la XIII Semana Española de Teología en 1953<sup>128</sup> señalaba la existencia de dos cristologías —en lo que coincide con Xiberta— que no difieren tan sólo en la cuestión concreta de la conciencia de Jesús, sino en la concepción misma de la encarnación. Por una parte tendríamos una «cristología antropocéntrica», que partiría de los sinópticos, escuela antioqueña, Anselmo y Escoto... y llegaría hasta los defensores del *assumptus homo* y la «autonomía psicológica». Para esta cristología, la «comunicación de idiomas» tendría un valor meramente simbólico, primaría el hombre-Dios sobre el Dios-hombre y la Trinidad se concebiría de forma más unitaria (toda la Trinidad unida es la que actúa *ad extra*). Por otra, habría una «cristología teocéntrica», que partiría del cuarto evangelio, pasando por la escuela alejandrina, la cristología oriental y el tomismo, que ha dominado el panorama teológico católico durante los últimos siglos. En esta línea cristológica, la «comunicación de idiomas» es muy real, ontológica; el Verbo es el agente principal (cuando no único) del actuar de Jesucristo y lógicamente su concepción de la Trinidad es más «flexible», esto es, el Verbo puede actuar personalmente. Pues bien, para Alonso, ambas cristologías tienen valores importantes y complementarios, si bien ambas pueden caer en desviaciones muy peligrosas. No es necesario, pues, elegir entre ambas, ya que «la elección se realiza entre dos extremos contrarios, no entre dos extremos sencillamente polares»<sup>129</sup>.

En un segundo trabajo<sup>130</sup> volvía a insistir Alonso en los riesgos de la polarización, si bien llamaba la atención principalmente sobre un cierto «neocalcedonismo» que venía dándose en la cristología de la época y que Alonso describe con todo detalle. Una concreción de ese «neocalcedonismo» estaría para Alonso en la controversia sobre la conciencia de Jesús y especialmente en aquellos que defienden un «yo» humano autónomo y una conciencia incapaz de llegar a la identidad personal de Jesús y necesitada de la visión beatífica, que a su vez conciben como algo ajeno a la unión hipostática. No es de extrañar, por tanto, que en una tercera aportación en forma de reseña al libro de Xiberta<sup>131</sup>, Alonso

<sup>128</sup> J. M. ALONSO, *Hombre-Dios y Dios-hombre, dos perspectivas cristológicas*: Actas de la XIII Semana Española de Teología Madrid 1954), 417-136.

<sup>129</sup> *Ib.*, 436.

<sup>130</sup> J. M. ALONSO, *En torno al Neocalcedonismo*: Verdad y Vida 14 (1956) 393-429.

<sup>131</sup> J. M. ALONSO: Revista Española de Teología 16 (1956) 110-112.

se muestre totalmente partidario de la explicación xibertiana, incluso en el aspecto trinitario que había sido tan controvertido.

Algo más tardíamente entra en la controversia J. Ezquerro Ramírez. En un primer artículo de tipo meramente informativo<sup>132</sup>, Ezquerro opta ya por una moderada autonomía psicológica de la naturaleza humana que haría necesaria la visión beatífica para que Jesús captase por medio de su conciencia humana su plena identidad personal. Por ello, critica las explicaciones tanto de J. Galot<sup>133</sup> como de A. Perego<sup>134</sup> (si bien ésta por motivos distintos). Posteriormente vuelve sobre el tema<sup>135</sup> y se reafirma en su posición: la conciencia humana por sí sola es incapaz de llegar a la plena identidad de Jesucristo y, por consiguiente, tiene necesidad de la visión beatífica o *lumen gloriae* (expresión que prefieren tanto J. Ezquerro como A. Perego). Admitido esto, el problema se centraría en la cuestión de si ese conocimiento adquirido por la visión beatífica, puede considerarse con propiedad «autoconciencia». La respuesta de Ezquerro, frente a la opinión de Parente y de Galot, se acercaría a la ya vista de Manyà: este conocimiento, si bien no forma parte de la conciencia en sentido estricto, es asimilado e integrado en ella hasta tal punto que podemos considerarlo como tal. Por tanto, para Ezquerro, la clave estaría en clarificar el concepto mismo de conciencia y en concretar a qué nos referimos con el término «yo». Lógicamente, si damos a entender con ello la persona, no podemos hablar en sana teología de un yo humano que supondría una dualidad de personas. Pero si al hablar de «yo» nos referimos a la naturaleza humana, como prefiere Galtier, entonces no habría ningún problema para hablar de un «yo humano» en Jesucristo. Justo Ezquerro opta por esta segunda interpretación, si bien reconoce que el problema se complica por diversidad de acepciones que el pronombre personal tiene en el lenguaje vulgar<sup>136</sup>.

<sup>132</sup> J. EZQUERRO RAMÍREZ, *Sobre la «autonomía psicológica» de la humanidad de Cristo*: Revista Española de Teología (1959) 243-252.

<sup>133</sup> Cf. nota 39.

<sup>134</sup> A. PEREGO, *Il «lumen gloriae» e l'unità psicologica di Cristo*: Divus Thomas (Pi) 43 (1955) 90-111, 296-310; Id., *L'«Io», l'atta coscienzale umano e l'autonomia psicologica di Cristo in un articolo del P. Galot*: Ib., 61 (1958) 472-480.

<sup>135</sup> J. EZQUERRO RAMÍREZ, *Consideraciones en torno a la conciencia humana de Jesús sobre su persona divina*: Estudios Eclesiásticos 36 (1961) 461-471; Id., *Significados del «Yo» (en torno al problema psicológico de Cristo)*: Revista Española de Teología 21 (1961) 325-328.

<sup>136</sup> En ciertos momentos parece retornar Ezquerro a la distinción entre el «Yo» y el «me» que años antes había hecho Mons. Gaudel y a la que ya nos hemos referido (cf. nota 15).

Otro autor que intervendrá en esta última fase de la controversia fue Crisóstomo de Pamplona, quien ya en la Semana Española de Teología de 1953<sup>137</sup> había tocado ciertos temas cristológicos. Pero su aportación principal a la controversia que nos ocupa va a consistir en un par de certeros artículos en los que Crisóstomo se cuestiona algunos aspectos de la cristología de Basly<sup>138</sup>. En primer lugar se pone en duda el presupuesto trinitario que da pie a su concepción autónoma de Jesucristo. Basly pensaba que «el Padre» y el «amador supremo» (conservando la terminología de su novela a la que ya hemos hecho referencia), no pueden corresponderse con las dos personas —Padre e Hijo— de la Trinidad, ya que dentro de ella no puede haber amor recíproco o mutuo. Para Basly, el amor recíproco es un doble amor que implica una doble voluntad, lo cual a su vez es impensable en el seno de la Trinidad. El único amor es el amor de la Trinidad por las criaturas. Pues bien, Crisóstomo de Pamplona señala que el «amor mutuo» en la Trinidad está suficientemente avalado por la tradición teológica: Agustín, Pedro Damiano, Buenaventura, Ricardo de San Víctor, el mismo Santo Tomás, y así una larga lista de «autoridades» en la que se incluyen grandes teólogos e incluso Papas. Pero lo realmente importante para Crisóstomo es el hecho de que Basly utilice este argumento como genuinamente escotista. Basly —siempre según Crisóstomo— no ha entendido el pensamiento de Escoto en este tema. Este no negaba el amor mutuo dentro de la Trinidad, sino que se planteaba si el amor entre el Padre y el Hijo era la razón formal de la procesión del Espíritu Santo o no. Era, por tanto, una discusión desde otras categorías, muy al gusto de las sutilezas medievales<sup>139</sup>. Por tanto, para Crisóstomo de Pamplona, el punto de partida mismo de Basly, en lo referente a teología trinitaria, es ya erróneo.

En segundo lugar, Crisóstomo cuestiona el carácter escotista de la cristología de Basly con gran honestidad y rigor. Conocía ya la crítica de H. Diepen a la cristología de Basly e intenta salir en defensa de éste, pensando que se le estaba malinterpretando, pero tras el aná-

<sup>137</sup> CRISÓSTOMO DE PAMPLONA, *La formulación condicional del motivo de la encarnación*: Actas de la XIII Semana Española de Teología (Madrid 1954), 405-416. Son varios los autores que parten de una cuestión soteriológica (redención, mérito, etc.) antes de llegar a nuestro tema. Aunque no es posible hacerlo aquí, resultaría muy interesante poner de manifiesto la relación profunda entre ambos temas.

<sup>138</sup> CRISÓSTOMO DE PAMPLONA, *El «Assumptus Homo» y el «Yo» humano de Cristo a la luz de la doctrina de Escoto y de Basly*: Estudios Franciscanos 63 (1962) 161-194; Id., *Una cuestión trinitaria relacionada con el «Yo» humano de Cristo*: Ib. 321-334.

<sup>139</sup> Con lo cual parece que se da la razón a Xiberta, quien consideraba responsable de la polémica a las «sutilezas de escuela» y al deslizamiento en el uso de términos patrísticos y medievales.

lisis detallado de su obra, reconoce Crisóstomo que el error no está en Diepen interpretando a Basly, sino en Basly interpretando a Escoto. Lo que Basly (y más tarde L. Seiller) presenta como escotista, realmente no lo es, ya que —en su defensa del *assumptus homo*— se había basado en citas puntuales de Escoto y, desde ahí, presentaba esta cristología como «bandera escotista» frente al tomismo, pero sin comprender realmente bien lo que había dicho Escoto. Para llegar a esta conclusión, Crisóstomo se basa en un buen análisis de diversos textos de las principales obras de Escoto, señalando cómo, entre éste y Basly, hay diferencias de base en la concepción del *assumptus homo*:

«Obsérvese que lo que Basly entiende propiamente por Jesucristo no es el Verbo encarnado, no es la Persona del Verbo en cuanto subsistente también en la naturaleza humana, sino lisa y llanamente el *Assumptus Homo* y sólo él, es el individuo humano, un *quelqu'un*, un *aliquis* distinto del Verbo, que es cabalmente el polo opuesto a lo que enseña Duns Escoto»<sup>140</sup>.

Por desgracia, los trabajos de Crisóstomo, que hubieran podido arrojar bastante luz sobre ciertos aspectos del debate, aparecieron cuando ya la controversia estaba decayendo<sup>141</sup>.

Poco a poco el tema fue perdiendo interés. La reflexión teológica se centra en los diferentes temas que va desarrollando el Concilio Vaticano II. Todavía algunos autores vuelven a tratar la cuestión, pero o bien lo hacen desde planteamientos un tanto diversos<sup>142</sup>, o bien hacen recopilaciones de la controversia como algo que ya había sido superado<sup>143</sup>, lo que nos da una idea de la entidad que este debate había alcanzado. Ciertamente, el lenguaje de la cristología ha cambiado en pocos años y el tratamiento de ciertos temas ha tomado nuevos caminos, pero el

<sup>140</sup> CRISÓSTOMO DE PAMPLONA, *El «Assumptus Homo»*, 189.

<sup>141</sup> Más adelante confirmará sus conclusiones en su obra *De Chrystologia Duns Scoti. Investigatio critico-historica* (Barcelona 1969).

<sup>142</sup> Cf. J. VERGALLO, *Valor de algunos métodos psicológicos empleados en nuestros días para el estudio del carácter y personalidad de Cristo*: Estudios Eclesiásticos 62 (1961) 207-236. El autor, evitando expresamente el tema concreto del «Yo» de Jesucristo, intenta valorar la conveniencia del empleo de ciertos métodos psicológicos en lo que a Jesucristo se refiere.

<sup>143</sup> Por ejemplo, Solá presentará un buen resumen de la controversia (de manera totalmente informativa sin tomar partido y sin llegar a citarse a sí mismo), bajo el título *Cristología. El Yo de Cristo*, en: Enciclopedia Universal Espasa, suplemento anual (1959-1960), 496-497. En la misma línea aparece citada la controversia como *El «Yo» y la conciencia de Cristo*, en: *Enciclopedia de Orientación Bibliográfica I* [T. Zamaniego, ed.] (Barcelona 1964). También resulta interesante la valoración de la controversia que hace A. Turrado en *Un libro reciente de E. Gutwenger acerca de la Psicología de Cristo*: Augustinianum 1 (1961) 136-145.

problema de la conciencia de Jesús continúa siendo un tema importante en cualquier intento de cristología global y en el tratamiento del mismo, el estudio de la controversia sobre el «Yo» de Jesucristo es ya un aspecto ineludible<sup>144</sup>.

En ese determinado momento del progreso teológico, este grupo de teólogos españoles aportó una serie de argumentos y de puntos de vista interesantes. Muchas de las teorías y opiniones presentadas merecerían un estudio mucho más detallado. La cantidad de artículos, recensiones, respuestas, etc., nos habla de la viveza y el interés que el debate alcanzó en nuestro país. Hemos intentado tan sólo ofrecer una panorámica general del mismo que sirva a su vez de pequeño homenaje a toda aquella generación de teólogos que intentaron contribuir a la gran labor teológica de reflexionar sobre el gran misterio del Dios hecho hombre para nuestra salvación e interpretarlo en la medida de lo posible.

---

<sup>144</sup> Sin salirnos del ámbito de la teología española y tan sólo como muestra de los nuevos caminos que se siguen en el estudio del problema, cf. M. SÁENZ DE SANTA MARÍA, *¿Supo Jesús que era Dios?: Biblia y Fe 2* (1976) 172-184, quien insiste en el aspecto bíblico y, sobre todo, en la «kénosis» de Jesús, un elemento que no ha sido muy tenido en cuenta y que en buena lógica debe afectar también a la dimensión psicológica de Jesucristo, y J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad nueva* (Madrid 1975), II, 599-604, quien sugiere varios aspectos que deben ser tenidos en cuenta (el dato bíblico, la filiación, la «kénosis», etc.).