

Una nueva explicación del Yo de Jesucristo

El P. Bartolomé M.^a de Xiberta O. Carm., publicó el pasado año un librito intitulado *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos Cristologías*¹. Era ampliación de un artículo aparecido en la «Revista de Teología» de Buenos Aires² y de una más breve comunicación enviada a la 13.^a Semana Teológica de Madrid en 1953. También en Roma, en el Congreso Mariano Internacional de 1954 hizo alusión a este tema en su ponencia, y no menos lo había abordado en su reciente *Tractatus de Verbo Incarnato*³. Así que la mente del P. Xiberta en este punto no puede aparecer indefinida, sino bien concreta y declarada.

La materia tiene apasionados a no pocos teólogos, que han tomado cartas en el asunto, y son muchos más los que están a la expectativa, o porque no ven del todo claro la solución del problema, o porque no tienen el tiempo necesario para profundizar en ella, y esperan que de la discusión salga la luz.

Nosotros habíamos ya indicado nuestro sentir, aunque con la moderación de un simple expositor, cuando en la mencionada Semana Teológica dimos cuenta del estado de la reciente controversia y propusimos el estado de la cuestión. Ya antes hicimos unas observaciones al libro de Mons. Pietro Parente, *l'Io di Cristo*⁴, y a título de mera información tocamos este asunto en el discurso inaugural del Curso académico 1952-1953 en nuestra Facultad de Teología⁵. De estos

¹ Barcelona, 1954, Editorial Herder, 172 pp.

² *El Problema del YO de Jesucristo*, Revista de Teología (Buenos Aires) 4, 1954, 36-51.

³ Dos volúmenes de 455 y 308 pp. Consejo Superior de Inv. Cient. Madrid, 1954.

⁴ *Observaciones sobre un interesante libro de Monseñor Parente: L'Io di Cristo*: EstEcl 27, 1953, 203-229.

⁵ Este discurso se publicó en Razón y Fe, 147, 1953, 154-64, con el título: *El Tratado «de Verbo Incarnato» a los quince siglos de discusiones Cristológicas*.

trabajos ha recogido el P. X. un breve resumen, que ha incluido en la lista de autores favorables a la opinión del P. Galtier, S. J. Lo que nos movió entonces a redactarlos, nos impulsa ahora de nuevo a tomar la pluma: el deseo de que con la discusión se haga luz y otros teólogos se vayan interesando por tan importante tema.

En el presente artículo pretendemos dar cuenta a los lectores del libro del P. X., e insinuar los principales reparos que se nos ofrecen, al mismo tiempo que defenderemos nuestras posiciones o responderemos de los ataques del mismo a la Cristología que propugnamos. Ya habíamos hecho una breve recensión de este libro en la Revista «Espíritu, Conocimiento-Actualidad»⁶, y terminábamos con esta advertencia: «Nosotros, como interesados en la materia, nos abstenemos de dar nuestra opinión, y solamente encarecemos grande atención en la lectura (sobre todo en la segunda parte) y que no se deje pasar una sola afirmación sin asegurar la certeza de la misma.»

Ahora concretamos más esta afirmación general, y uno por uno iremos rechazando o acotando los argumentos y declaraciones del P. X. Como preferimos seguir punto por punto el texto, necesariamente nos veremos obligados en más de una ocasión a repetir algunas ideas, o tendremos que contentarnos a las veces con simples insinuaciones. El lector, aunque no posea el libro del P. X., podrá fácilmente hacerse cargo del mismo y de los reparos que le objetaremos.

* * *

Dos partes tiene el libro: Desenvolvimiento de la controversia, y Observaciones doctrinales. En la PRIMERA PARTE explica el P. X., con mucha claridad, la posición de los principales teólogos que iniciaron los estudios sobre la psicología de Cristo, y fueron: Deodato de Basly, O. F. M., Juan Rivière, Augusto Gaudel, Carlos V. Héris, O. P., Pedro Descogs, S. J., Carlos Adam, Mauricio de la Taille, S. J. Estos podrían llamarse precursores de la controversia. Siguiéron luego los PP. Galtier, S. J., León Seiller, O. F. M., Palemón Glorieux, Pietro Parente, Herman Dieppen, O. S. B. Han terciado en la discusión Miguel Browne, O. P., Luis Ciappi, O. P., Mauricio Flick, S. J., Francisco Lakner, S. J., Jorge D. Smith, Marco Cé, María-José Nicolás, O. P., Juan Bta. Manyá, Francisco de P. Solá, S. J., Humberto

⁶ Espíritu, Conocimiento, Actualidad 4, 1955, 87-89.

Bouëssé, O. P., Antonio Chavasse, Enrique Denis, Juan Frisque, Reginaldo Garrigou-Lagrange, O. P.

En esta primera parte, que ocupa 84 páginas, expone el P. X. las distintas explicaciones propuestas por esos autores, sin dar de ellas ningún juicio. Es un trabajo positivo, de resumen o síntesis, bien logrado por la sobriedad y fidelidad en la exposición.

La SEGUNDA PARTE es sistemática, y es la que más interesa. En ella nos detendremos. La subdivide en cuatro apartados o capítulos: 1, Dos Cristologías. 2, Un doble equívoco. 3, Requisitos del problema. 4, Solución del problema: A) Sujeto y contenido del YO de Jesucristo; B) Proceso psicológico con que el alma de Jesús alcanza el YO divino.

Comienza el P. X. declarando que existen «dos Cristologías», porque son «muy hondas las diferencias que en el día de hoy separan entre sí a los teólogos» (p. 85). Solamente existe un punto de contacto y «absoluta unanimidad»: «la consciente profesión de fidelidad a la Iglesia docente, gracias a la cual en todas las afirmaciones se sobreentiende la condición: Si no contradice a las enseñanzas de la Iglesia». También existe unanimidad:

a) en el reconocimiento de buena parte de las autoridades dogmáticas: Efeso, Calcedonia, Tomo de León el Magno a Flaviano, definiciones antimonotelitas;

b) en las siguientes fórmulas dogmáticas: una persona, dos naturalezas, dos operaciones;

c) en la afirmación de un lazo real, físico-ontológico, trascendental entre el Verbo y lo humano de Cristo (85-86).

Con mucha razón concluye el A.: «En todo lo demás la oposición es casi total». Ciertamente a cualquiera le asustaría pensar que después de tantos siglos de tranquilidad Cristológica entre los teólogos, haya aparecido casi repentinamente una tan profunda discrepancia. De hecho se han renovado las discusiones del siglo V (Efeso-Calcedonia), aunque bajo la fórmula de «Psicología». La diferencia es sin embargo radical: *el dogma definido queda intacto*. Los teólogos parten de las bases dogmáticamente ciertas y de fe; sus especulaciones sin embargo acerca de la unidad psicológica de Cristo partiendo del mismo lugar siguen direcciones opuestas, que cada uno califica para el adversario de neonestorianismo o neoeutiquismo. No obstante la voluntad de ellos está muy lejos del nestorianismo y del monofisismo. Señalemos, pues, las diferencias que el P. Xiberta encuentra entre ambas Cristologías.

Pero antes, permítasenos una advertencia importante. Con el nombre y agrupación de dos cristologías, el P. X. junta opiniones muy distintas. Es cierto que los rasgos o direcciones generales de ambas teorías son bastante uniformes, pero no tanto que puedan, sin más, recibir el apelativo de «los unos» y «los otros». Porque frecuentemente el P. X., para hacer resaltar las discrepancias de ambas «Cristologías», atribuye a «los unos» y a los «otros» aquellas expresiones extremas que son exclusivas de *alguno*. Y ya se sabe que en materia tan delicada es muy fácil desviarse una pulgada para caer en el abismo. Una frase poco feliz puede escandalizar y puede dar lugar a sospechas acerca de una doctrina. Si esta frase se atribuye a toda la teoría con su escuela, ésta queda completamente desvirtuada. Ya tendremos ocasión de insistir diversas veces sobre este particular. «Los primeros, la primera Cristología», etc., se refiere a la corriente seguida por Mons. Parente, P. Xiberta, etc.; «los segundos, los otros, la segunda Cristología» representa la corriente contraria. Usaremos las mismas expresiones que el P. X.

Empecemos, pues, por las discrepancias: 1. «Para unos toda la Cristología descansa en la identidad del Verbo y del Hombre nacido de María...; esta identidad viene enfáticamente rechazada en el ambiente del P. Deodato de Basly, en el cual se afirma: el *Homo Assumptus* es extrínseco al Verbo» (86-87). A cualquiera maravillará la expresión «extrínseco al Verbo» aplicada a la Humanidad de Cristo, y más aún al *Homo Assumptus*, pues ciertamente suena algo así como a «persona» extrínseca a la persona del Verbo. Semejante proposición no es de «los otros», sino del P. Basly. Ni puede decirse que sea del «ambiente», si no es que entienda por «ambiente» todo este conjunto de opiniones que el P. X. engloba. Por lo demás, hay que estudiar muy bien todo el contexto de la frase, para poderla juzgar y contraponer a otra teoría.

2. «La unión hipostática interpretada por unos como penetración ontológica de lo divino en lo humano, se convierte para los otros en pura conjunción» (87). *Penetración* se contrapone a *conjunción*. No da muchas explicaciones el P. X. en este lugar; lo hará más tarde. De momento podría decirse que si la «conjunción» la interpreta el P. X. por algo así como «dos personas» que se unen (nestorianismo); no vemos por qué «penetración ontológica de lo divino en lo humano» no suene a monofisismo.

3. «Junto a la unicidad del Verbo los primeros sostienen la unidad ontológica de la constitución de Cristo... Los otros no ven más que un Todo heterogéneo, en el cual la parte que es Dios no es

el hombre y la parte que es el hombre no es Dios» (87). Esta oposición, si puede hacer sospechosos de nestorianismo a «los otros», acusa de monofisismo a «los primeros». Porque si las frases: «Cristo es un Todo heterogéneo... Este Todo es parcialmente el Verbo... Este Todo es parcialmente el hombre...» se oponen a éstas: «el mismo Verbo es el hombre... Nada hay en Cristo en cuya constitución concreta no entre el Verbo»; señal evidente es de que la «unicidad del Verbo» y la «unidad ontológica en la constitución de Cristo» quiere decir que Cristo no es un Todo, sino un uno con unidad de simplicidad; que ni el Verbo ni la humanidad son partes de este Todo, sino que son una misma cosa. Lo cual evidentemente no quiere ni puede decir el P. X. No es lo mismo⁷. Mal interpreta el «Unus idemque est Deus et homo». No es lo mismo *unus idemque* que *unum idemque*. *Unus* se refiere a la persona. Y si Santo Tomás, y con él la mayoría de los teólogos, no dudan en llamar a Cristo persona «ineffabili modo composita», mucho más lo será el *unus idemque* considerado no en su razón metafísica de persona, sino en su unidad real de sujeto subsistente en dos naturalezas: «Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus» (D 40).

No es fácil comprender qué quiere decir el P. X. con esta «posesión o pertenencia» ontológicas y totales. «Nada hay en Cristo —dice para explicarlas— puramente humano, quiere decir, nada hay en cuya constitución concreta no entre el Verbo, y, por cierto, no a guisa de apéndice o cosa semejante, sino con el carácter totalizador y unificante propio de la persona» (88). La *constitución concreta* del Cristo ¿qué es? El Verbo en cuanto unido, o la humanidad en cuanto asumida, sin duda. Pero en ambas acepciones siempre tendremos que hay una perfecta unidad de persona en dualidad de naturalezas. Y eso nadie lo niega, ni lo puede negar, sin menoscabo del dogma. Aun los que ponen una mera relación (que propiamente no se pone en la unión hipostática) la entienden real por parte de la humanidad, y la persona del Verbo siempre tiene el carácter de *totalizador*. Por cierto que ¿cómo usa el P. X. la palabra «totalizador», si no quiere reconocer que el Cristo es un Todo, sino un Uno? Pero prosigamos.

⁷ Más adelante insistiremos, con el P. X., en la denominación de *Todo*. Al hablar de *todo* y *partes*, usamos la terminología corriente, como el mismo P. X., pero no ignoramos que, hablando con propiedad metafísica, el Verbo no puede llamarse *parte*, aunque sí la humanidad; pero como no hay *parte* sin *comparte*, o humanidad y Verbo se denominarán *partes*, o ni al uno ni a la otra les convendrá tal denominación.

4. En cuanto a la comunicación de idiomas y a la fórmula «única persona», también encuentra el P. X. profunda discrepancia entre ambas Cristologías. La «única persona» es para los primeros «único sujeto *simpliciter*, del cual son ontológicamente todos los predicados divinos y humanos»; para los segundos es «único sujeto de atribución sin más fundamento ontológico que la relación por la cual el Verbo y el Hombre se juntan en un Todo físico y trascendental.» La oposición si ha de ser perfecta, o supone que los segundos admiten una «unicidad de persona» meramente *verbal*, no de hecho (y entonces serán herejes) o los primeros admiten esta unicidad de persona tan estricta que importa unicidad de naturaleza, y serán no menos herejes. Aquí, y en casi todo el librito, emplea el P. X. los términos *ontológico*, *ontológicamente*, etc., en un sentido muy vago y poco definido. Pero de nuevo hemos de recordar que es cierto y de fe que el «único Cristo» es un Todo físico, de lo contrario caeríamos en el monofisismo. Por esto es peligrosísimo contraponer «único sujeto *simpliciter*», a «Todo físico y trascendental». Este «Todo físico» afecta al «único sujeto» que es uno «unitate compositionis», no «unitate simplicitatis». De aquí proviene precisamente la dificultad intrínseca del misterio de la Encarnación. El P. X. incurre en un equívoco. No es lo mismo la *Persona* de Cristo y *el Cristo*. La *Persona* es ciertamente el Verbo, y por lo mismo simplicísimo sin composición alguna posible. El Cristo es el Verbo humanado, y por tanto en función de la unión hipostática, que como unión supone partes⁸. No puede, pues, ser uno con unidad de simplicidad, sino de composición. La unión hipostática en parte conviene con las uniones intrínsecas (en cuanto da un uno *per se*), y en parte con las extrínsecas «*quatenus non subiectatur in Verbo, sed ad illud pure terminatur, ac proinde non est absolute intrinseca, nec absolute extrinseca, sed media inter utramque. Unde dicenda est Verbo intrinseca terminative, non subiective, quia Verbum non est subiectum physicum seu potentiale, sed est purus terminus qui perficit et complet humanitatem*»⁹.

Por más que al P. X. le parezca lo contrario, no creemos que en materia de comunicación de idiomas haya mucha discrepancia entre ambas Cristologías; pues el mismo P. X. después de rechazar toda «atribución» por poner una pertenencia ontológica de todos los predicados divinos y humanos, añade (hablando de la Cristología de *los pri-*

⁸ Téngase en cuenta la nota anterior.

⁹ J. GINÉ S. J., *De Incarnatione*. Tortosa, 1892-1893, p. 5 [Apuntes litografiados para uso de los alumnos].

meros): «Los predicados humanos se *atribuyen* al Verbo porque ontológicamente son de él; y asimismo los divinos se *atribuyen* al Hombre porque este Hombre es el Verbo.» Todo esto también lo dicen «los segundos»; porque decir que los predicados de la Humanidad «son ontológicamente del Verbo», quiere decir que los atributos de la Humanidad se predicán del Verbo porque la Humanidad está unida al Verbo en unidad *ontológica* de persona. Y esto, naturalmente, lo dicen «los segundos».

El P. X., sin embargo, parece que quiere conceder a estos atributos una pertenencia o atribución al Verbo más «ontológica», es decir, que no sea una «atribución», sino una... ¿qué?, ¿propiedad? El lo dirá. Hasta el presente todos los teólogos al referirse a la comunicación de idiomas hablan de *praedicatione, attributione praedicatorum non proprietatum*. Y por esta razón se hace la predicación en concreto, no en los abstractos, fuera de aquellos casos en que haya verdadera comunicación de propiedades de una naturaleza a la otra, como ocurre con la santidad sustancial de Cristo (y aun aquí no es unánime el parecer de los teólogos).

5. Y llegamos al punto más interesante de la discrepancia y verdadera causa de la controversia: las operaciones de Cristo. Aquí expone muy bien el P. X. las cuatro corrientes teológicas y sus causas. «Los teólogos que defienden la penetración ontológica de lo humano por parte del Verbo, todos tienen que afirmar que las operaciones humanas del Señor pertenecen ontológicamente al Verbo con el mismo título que el ser humano, puesto que el ser está en la raíz del obrar.» De éstos, sin embargo, unos extienden la compenetración hasta lo especificativo de las obras humanas..., otros únicamente a lo formalmente significado por el término unión hipostática. Por el contrario, si entre los de una mera conjunción prevalece la propensión a rehusar todo influjo operativo del Verbo sobre la Humanidad asunta, que llaman ellos unión puramente estática, no faltan quienes den como presupuesto dogmático la sublimación del hombre» (89-90). Según esto los puntos más salientes de discrepancia, según el P. Xiberta, son los siguientes, que nosotros copiaremos con sus mismas palabras, aunque colocándolos en forma sinóptica:

I. Todas las acciones de Cristo, sin dejar de proceder de la naturaleza humana, proceden, en último término, ontológicamente, del Verbo

I. Las operaciones de Cristo son puramente humanas. De divino no tienen más que esto: que el sujeto operante está unido al Verbo, el cual,

de quien es aquella naturaleza; por esto el único operante es el Verbo.

2. Lo humano en las obras de Cristo es especificado por la naturaleza humana, pero por la naturaleza sublimada al máximo grado, a ella obediencialmente posible, del orden sobrenatural; tales obras humanas alcanzan el vértice de la perfección, el cual es propio y exclusivo del Verbo de Dios encarnado, y, por tanto, viene a ser la epifanía de la divinidad.

3. Este grado sumo de sobrenaturalización deriva intrínsecamente de la presencia hipostática del Verbo, presencia que atañe a la humanidad desde la misma raíz del ser; por esto, lo sobrenatural en Cristo no sobreviene a la humanidad concretamente constituida, sino que de ella procede para santificar a los demás. La suprema fórmula de esta verdad la dió S. Cirilo en el anatematismo IX.

4. En consecuencia, el estado connatural de la Humanidad de Cristo Jesús es el de santificación y glorificación absoluta. Si durante la vida terrena hubo en el Señor ciertas imperfecciones, éstas fueron efecto de mera condescendencia, porque se «anonadó a Sí mismo»; teniendo, con todo, fijo, que no cupo en El imperfección «reprehensible» alguna.

en consecuencia, se atribuye a sí mismo aquellas operaciones, aunque realmente no influye en las mismas. Se habla con insistencia de no-actividad del Verbo.

2. Las obras del Salvador se especifican por la naturaleza humana pura y, por tanto, son reveladoras de la semejanza que el Señor tiene con nosotros, mas no de su personalidad divina. De esta suerte los actos con que Jesús oraba y adoraba al Padre eran actos de filiación adoptiva, tanto que en y por su naturaleza humana Cristo sería hijo adoptivo, si esta naturaleza no perteneciese al Hijo natural del Padre.

3. Como la unión hipostática deja al hombre en el estado de naturaleza pura, para obrar sobrenaturalmente el Señor ha menester del auxilio de la divina gracia al igual que nosotros.

4. Si el estado connatural del Hombre Jesucristo es el de absoluta semejanza con nosotros; si todo lo sobrenatural, tanto en él como en nosotros, es gracia adventicia, fácilmente se admiten como posibles cualesquiera defectos... Ahora se va enseñando que la unión hipostática no implica ni siquiera santidad, a no ser con el carácter de simple conveniencia; conforme a esto se ha escrito que no es mayor inconveniente predicar del Verbo el pecado que la muerte.

Hemos querido transcribir íntegros estos puntos de discrepancia para que el lector pueda por sí mismo apreciar su gravedad. Pero tenemos que advertir una vez más que, aun con buena voluntad (de la que no dudamos) el P. X. incurre de nuevo en el gravísimo equi-

voco de atribuir a «los segundos» lo que es exclusivo del P. Basly o Seiller.

El punto segundo, tal como se les achaca, suena a nestorianismo; por lo mismo hay que colocar todas las frases en su contexto. También en el punto 3 sonará a herejía la frase: «Los actos con que Jesús oraba y adoraba al Padre eran actos de filiación adoptiva, tanto que en y por su naturaleza humana Cristo sería hijo adoptivo». Sin embargo, la coletilla: «si esta naturaleza no perteneciese al Hijo natural del Padre» desvanece toda niebla de sospecha. Esto no obstante la primera impresión recibida predispone en contra de la «segunda Cristología, que viene presentada con fórmulas semejantes. Siguiendo este mismo sistema podríamos cargar las tintas contra la «primera Cristología».

En realidad discrepancias tan profundas es imposible que existan entre católicos ortodoxos; por tanto o hay que reconocer la heterodoxia de una de las dos Cristologías, o hay que mitigar las discrepancias. A priori, para salvar ambas Cristologías, hemos de insistir en que el P. X. exagera al atribuir a un sistema elementos extremos de varios autores particulares. Por otra parte, tal como defiende su Cristología el P. Galtier, y como nosotros mismos la entendemos y explicamos, creo que se sostiene perfectamente la ortodoxia, y estamos dispuestos a demostrar todas y cada una de nuestras afirmaciones con la autoridad de la Iglesia o de los teólogos más insignes y reconocidos por todos. En puntos meramente discutibles (como la distinción real entre la esencia y la existencia, constitutivo de la persona, etc.) no juzgamos necesario insistir ni hacer cuestión; pueden perfectamente conservarse las propias posiciones, como las han mantenido durante tantos siglos los partidarios de Escoto, de Cayetano, de Capreolo, de Tifano y recientemente de Billot.

No creemos tampoco que sean de igual calibre las diferencias que ha expuesto el P. X. La más profunda, por afectar seriamente a la doctrina trinitaria y a la de la Encarnación, es la del influjo del Verbo en las operaciones de la naturaleza humana de Cristo. No será, pues, de maravillar que a pesar de cuanto ha escrito ya contra el P. X. el P. Manuel Cuervo, O. P.¹⁰, todavía insistamos algo en este punto. Veamos las graves palabras del P. Xiberta:

«Nadie negará que tocan a la esencia misma del dogma, ya que se contraponen como la afirmación formal y la negación no menos

¹⁰ M. CUERVO O. P., *El YO de Jesucristo*. La Ciencia Tomista 82, 1955, 105-123.

formal de la divinidad de una buena parte de lo que hay en el Salvador. Buena diferencia entre concebir la obra redentora como una obra divina, realizada por el Verbo, bien que en la realidad humana asunta y de valor intrínsecamente infinito, o como una obra puramente de hombre, sobre la cual el Verbo no ejerce influjo alguno, obra de valor intrínsecamente finito, pero que Dios Trino acepta como de valor infinito en atención al Verbo a quien la obra pertenece como a sujeto último de atribución» (98).

Esta fórmula atrevida de la «segunda Cristología» es del P. Basly, y no es precisamente de todos los partidarios de la misma ¹¹. A pesar de ello, no vemos una diferencia tan extraordinaria en el fondo, aunque concedemos que ciertamente existe. La proposición de la «primera Cristología»: «La obra redentora [se concibe] como una obra divina, realizada por el Verbo, bien que en la realidad humana asunta y de valor intrínsecamente infinito», parece enteramente opuesta a la paralela del P. Basly, ¿lo es *en realidad*? Nosotros creemos que no, aunque ciertamente supone principios muy distintos. Ocurre aquí como en la discusión de si la acción creativa es *formaliter transiens et virtualiter immanens*, o *formaliter immanens et virtualiter transiens*. La realidad objetiva siempre es la misma, aunque la formalidad es diversa. Así tenemos que tanto para el P. X., como para el P. Basly, la unicidad de persona en Cristo hace que las obras de Cristo sean de valor *simpliciter* infinito. Que esta infinitud, por lo que respecta a las operaciones de la humanidad, sea intrínseca o extrínseca, se podrá discutir, y dependerá del punto de enfoque del problema, sin que nos apartemos del dogma. Lo mismo diríamos de las otras frases que aparecen tan opuestas e irreconciliables: «obra divina realizada por el Verbo, bien que en la realidad humana asunta» y «obra puramente de hombre... pero de valor infinito en atención al Verbo a quien pertenece». En *realidad* dicen lo mismo: una sola Persona, que es Dios y Hombre, ha realizado en y por su humanidad la obra redentora.

Adviértase cómo en ambos sentidos habla admirablemente S. León: «...unus idemque idem Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris...» (D 143). La identidad de persona permite igualmente decir: «Dios murió en su humanidad», y «el hombre-Dios murió»; o bien: «el hombre murió, Dios no murió»; como también:

¹¹ El mismo P. X. refiere este pasaje citando al P. Basly.

«el Verbo murió, el Verbo no murió». En todas estas fórmulas hay que entender y explicar de una u otra manera, que la divinidad no padeció mengua, y que el Verbo en tanto puede decirse que murió en cuanto que *su* humanidad murió. Es una aplicación concreta de la comunicación de idiomas.

Si ulteriormente se pregunta a un teólogo ortodoxo qué es más técnico y exacto decir: «Dios, que es hombre, murió», o «el hombre, que es Dios, murió»; tendrá que hacer una salvedad o distinción: si el tecnicismo afecta a la «naturaleza», será más propio decir: «el hombre, que es Dios, murió», porque con ello se expresa que la divinidad no murió, sino solamente la humanidad. Si empero el tecnicismo se refiere al «sujeto» o «persona», será más exacto decir: «Dios, que es hombre, murió», porque de esta manera se determina mejor la unicidad de Persona, que es divina. En ambos casos el teólogo ortodoxo sabe muy bien, que ni quiere significarse que Dios en cuanto Dios murió, ni que «el hombre» es una persona distinta de Dios.

Aun así, nosotros, que somos de «los segundos» no emplearíamos jamás la frase que nos achaca el P. X., de que la «redención es obra puramente de hombre, sobre la cual el Verbo no ejerce influjo alguno...» Esa frase, tal como se escribe, suena a exclusión de Dios en la obra redentora, suena a verdadera persona humana, aunque luego en su contexto final se suavice y atenúe. Tampoco puede admitirse en este modo de hablar, que «el Verbo no ejerza influjo alguno», porque aquí queda tan desorbitada la expresión «ejercer influjo», que necesariamente crearán los lectores que imaginamos un Verbo alejado por completo de la humanidad. Una cosa es que no ejerza influjo *exclusivamente personal, directo e inmediato en las operaciones de la humanidad* por una comunicación de virtud eficiente, aunque sea a manera de causa quasi-formal; y otra muy distinta es que no ejerza influjo alguno, ni siquiera directivo, por la conformidad tan absoluta de voluntades que provienen de la unión hipostática, no en cuanto tal, sino por la visión intuitiva de Dios, que trae consigo. Y la frase, tal como la presenta el P. X., sugiere aquel sentido tan reprochable como herético.

* * *

Expuestas las divergencias, busca el P. Xiberta sus causas, y halla dos principales: «a) la costumbre de interpretar la unión hipostática en función de teorías escolásticas diferentes; b) la misma complejidad del dogma».

a) *Las Teorías escolásticas.* «Es notorio, dice el P. X., que nuestras controversias cristológicas se desenvuelven prevalentemente como derivaciones de las disputas medievales acerca del constitutivo del supósito. Ahora bien, estas disputas fueron entabladas a vista de teorías meramente escolásticas y no en busca de una adecuada expresión del dogma, o de premisas que sirvieran para establecer conclusiones de índole dogmática» (99). El P. Cuervo, después de copiar estas líneas, replica: «Nos parece que esto constituye una gran injuria a los diferentes sistemas teológicos. Porque si ellos en sus diferentes conceptos de la persona no se preocupaban de encontrar una adecuada expresión del gran dogma cristológico, ¿qué concepto podían tener de la teología?»¹². Y a la verdad, concediendo que la cuestión escolástica sobre el constitutivo formal de la persona, comenzara incidentalmente en Egidio Romano, ya mucho antes se habían preocupado los Padres y teólogos del asunto, aunque sin plantearlo con la terminología medieval y moderna. Y en todo caso, desde Egidio Romano hasta nosotros, el constitutivo de la persona no se ha estudiado con otras miras que con las de hacer luz en el misterio de la Encarnación y de la Trinidad. Pero además, no creo que se pueda tomar en serio lo que afirma el P. X. después que ha explicado la posición de Enrique de Gante y Duns Escoto sobre el concepto de persona: «Como se ve, todas estas teorías, más o menos respetables, nada tenían que ver con problemas dogmáticos en torno a la constitución del Señor» (100).

¿Y tampoco tenían que ver con estos problemas dogmáticos las primeras cuestiones de la tercera parte de la Suma y la *quaestio unica de Verbo Incarnato* de Santo Tomás? Pero al P. X. le parece que «en tales disputas la diferencia entre la naturaleza y el supósito no podía ponerse más que en minúsculas entidades, pares a los problemas de detalle que se intentaba resolver» (100). «Por el contrario, como en las controversias patrísticas tenían por intento fijar la exacta fórmula del dogma, cuando los Padres recurrían a los conceptos de persona y naturaleza, tan lejos estaban de pensar en minúsculas entidades, que, antes bien tenían la atención concentrada en lo que tales conceptos dicen al sentido común» (101). O sea, que la escolástica, con Santo Tomás a la cabeza como auténtico representante de la misma, representa un retroceso para la Teología...

Según el P. X., los teólogos apoyados en las diversas opiniones sobre el constitutivo de la persona, han ido formando «una especie

¹² M. CUERVO O. P., o. c., p. 106.

de esquema mental, que da por supuesto que la fórmula de los Padres (una persona y dos naturalezas), reducida en términos escolásticos, significa que el Verbo se encarnó ejerciendo sobre la Humanidad asunta precisamente aquello que según la teoría preferida distingue formalmente el supósito» (101). Así se explica «que haya diferencias tan profundas...» y que «se defiendan con tanto tesón doctrinas que, cuando menos, son mal sonantes» (102).

Ciertamente nos parece exagerado este punto de vista del P. X. Hasta hace poco, con toda esta diversidad de opiniones y escuelas sobre el constitutivo formal de la persona, no se había llegado a tal oposición de doctrinas. Y téngase en cuenta que precisamente se han apoyado en estas teorías escolásticas los partidarios de la «primera Cristología». Los «segundos» no se apoyan en ellas. Nosotros prescindimos de estas cuestiones metafísicas, aunque reconocemos que son necesarias para asentar la unicidad ontológica de la Persona de Cristo. Por el contrario, los «primeros», por ejemplo Mons. Parente, quieren en ellas buscar el fundamento para explicar la unidad psicológica del YO de Jesucristo. Sea lo que fuere de las consecuencias, este procedimiento no lo podemos rechazar, porque dentro de los límites de la probabilidad del sistema, las consecuencias serán legítimas. Si éstas resultan falsas (y son lógicas) argüirán falsedad en las premisas o en alguna de ellas. En el caso concreto de Mons. Parente, no hemos criticado nosotros, ni criticaremos jamás el que tome por base la unicidad de existencia en Cristo, sino el que a esta existencia le dé un dinamismo tal que ejerza un influjo eficiente en las operaciones de la naturaleza. Como se ve éste ya es un problema metafísico ulterior, distinto del concepto de constitutivo de la persona. Conviene deslindar bien los campos, y se verá entonces en dónde fallan las premisas.

b) La segunda causa de discrepancia la ve el P. X. en la *complejidad del dogma* de la Encarnación, que exige guiarse por analogías. Ahora bien, las analogías pueden tomarse de elementos o puntos de contacto muy distintos, y nos llevarán a distintas conclusiones.

Admitimos de buen grado que la complejidad del dogma —y diremos más, la incompreensibilidad del misterio— es una fuente de dificultades, pero siempre dentro de ciertos límites. El P. X. propone algunas analogías distintas de las empleadas hasta ahora. Bien; pero ¿quién nos garantiza que sean exactas? El preferir una analogía a otra supone, o un criterio de infalibilidad para no errar, o un conocimiento previo del dogma. En realidad, la Teología va perfilando matices y seleccionando analogías. Veinte siglos, que han transcurrido

delante de nosotros, cada uno de los cuales ha vivido intensamente el dogma de Cristo, parece que algo pueden haber aportado, y enseñado muy buenas rutas.

* * *

Antes de pasar a refutar la «Segunda Cristología» y explicar su propia posición, el P. X. asienta los fundamentos dogmáticos de identidad del Verbo y el Hijo de María, de unidad ontológica de Persona contra Nestorio, dualidad de naturalezas contra Eutiques. «A la luz de estos requisitos fundamentales, dice el P. X., francamente creo que la «segunda Cristología» es dogmáticamente inaceptable, porque no salva los diversos aspectos de unidad» (103). Estas graves palabras exigen que examinemos las razones con las que pretende demostrar la incompatibilidad de la «segunda Cristología» con el dogma católico.

Por tercera vez, y aquí con mayor razón todavía, hemos de lamentar que el P. X. ate en un solo haz pareceres tan distintos, como son los que ha unido con el lazo común de «segunda Cristología». Tomará ahora casi exclusivamente expresiones e ideas extremadas de los PP. Basly y Seiller, y a base de ellas acusará de «mal sonantes por lo menos», las doctrinas de los «segundos» o de la «segunda Cristología».

En efecto, suenan mal frases como éstas: «*un hombre extrínseco al Verbo, un Alguien distinto, un Homo Assumptus*». Si tomamos aisladas las locuciones y las entendemos en el sentido más obvio, diremos también que suenan mal estas expresiones: «*este hombre es el Verbo, entre el Verbo y el Hombre hay identidad*», pues tanto «este hombre», como «identidad» pueden hacer referencia a una persona humana o a identidad de naturalezas. En el tratado de la Encarnación es donde nos falla más el lenguaje, por tratarse de un caso excepcional y único, y no sabemos cómo expresar la situación de un entendimiento que discurre y sin embargo no tiene en su naturaleza personalidad propia sino del Verbo divino. Decir *un hombre extrínseco al Verbo*, puede significar una persona humana extrínseca al Verbo, o una Humanidad que como tal no está identificada con el Verbo, etc. Asimismo: «este hombre es el Verbo», puede equivaler a «esta persona humana es el Verbo», «esta humanidad es el Verbo», «este hombre no es persona humana, sino el Verbo». En nosotros nunca se ha dado el caso de una persona que sea distinta de su naturaleza, y por lo menos no tenemos el lenguaje adaptado para este

caso; y es menester que con circunlocuciones expresemos la idea que el dogma nos señala. Si sacamos las frases de su contenido, necesariamente resultarán, por lo menos, ambiguas, cuando no mal sonantes y aún heréticas.

Lo segundo que el P. X. recrimina a «los defensores de la segunda Cristología» es que éstos no salvan la unidad interna del Señor, al decir que constituye un Todo físico y transcendental, porque las palabras «físico» y «transcendental» no significa para ellos «que la penetración del Verbo alcanzaba en la humanidad toda su razón de ente». Para probar su aserto aduce unas frases del P. Basly, que fácilmente podrían suscribir Nestorio y Teodoro de Mopsuesta. No bastan estas pocas frases sueltas. Podríamos también sacar de las obras de S. Cirilo frases que suscribieron gustosos los monofistas, sin que por ello tengan en el Santo Doctor el sentido que los herejes le atribuyeron. Por lo demás, no es cierto que todos los partidarios de la «segunda Cristología» hagan consistir la unión hipostática en una mera relación. Al hablar de «posesión y pertenencia», se entienden las palabras en su sentido más obvio y aun estricto, sin que se pretenda darle aquel significado de «penetración hasta la misma raíz del ser» tal como lo entiende el P. X., y del que luego hablaremos.

Como es natural, tampoco le gusta al P. X., que se diga que la persona es sujeto último de *atribución*. Y sin embargo éste es el concepto general que en toda sana filosofía, escolástica sobre todo, se sostiene. En nosotros mismos la persona es el resultante de la unión del alma y del cuerpo, que a pesar de no estar «inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter», como en Cristo la humanidad y la divinidad, percibe perfectamente la dualidad de acciones correspondientes a ambos componentes, y se las *atribuye* a sí como a sujeto último operante por la naturaleza. Esta naturaleza en nosotros es única, pero no por ello deja de operar por cada una de las partes. Así, el «yo pienso» corresponde a la persona que opera por el alma; y el «yo peso» es de la misma persona por parte de su cuerpo. El principio elicitivo próximo es el alma o el cuerpo, mientras que el sujeto último de *atribución* es la persona. Y nótese que este problema se agranda cuando se traslada a Cristo, pues en El se juntan dos naturalezas que no se mezclan ni confunden. Tienen un punto de conjunción que es la persona; pero ¿cómo se unen *in unitate personae*? Este es precisamente el misterio, del que no tenemos ninguna experiencia, porque no se da ningún caso en nosotros. Unión de sustancias y naturalezas, la tenemos en nosotros mismos; unión de

naturalezas sin formar una naturaleza nueva, no la conocemos, sino en el caso de Cristo, verdadero misterio.

La definición de Calcedonia no exige más que el concepto general de persona que tenemos, aplicado a Cristo. El «*unus idemque*» ya estaba definido en Efeso; lo que quedaba por precisar era la distinción de naturalezas. Precisamente aquella «penetración del Verbo hasta la raíz del ser de la humanidad» parece sonar a fusión de naturalezas; y el Concilio advierte: *Es unus et idem, sí, pero in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae.*

Prosigue el P. X. hablando de la comunicación de idiomas, que cree quedar malparada en la «segunda Cristología», tanto que no ve en ella más que un reflejo de las expresiones de Nestorio. Ya hemos dicho antes que las fórmulas se han de estudiar en su contexto. Si Nestorio se hubiese contentado con decir que la Virgen María era *theotokos* y *anthropotokos* por cuanto el término de la generación era un hombre y era Dios, no hubiera sido condenado por hereje: se le habría solamente exigido que explicara la expresión «un hombre». Si con ella entendía una humanidad completa (contra Apolinar) asumida por el Verbo desde el primer instante de la concepción, la cuestión habría terminado. Lo mismo ocurrió con la frase de S. Cirilo: *mya physis tou theou logou sesarkomene*. Se dirá que frases que tienen ya un sentido definitivo, como hijo adoptivo, etc., no deben renovarse en nuestros días. Es verdad, pero siempre que no lo exija la limitación de nuestro lenguaje. Si para poner en claro un principio o una verdad dogmática, nos conviene echar mano de esas locuciones, no hay inconveniente en que lo hagamos, con tal que expliquemos bien el sentido. Así, quien pretenda explicar la filiación adoptiva como efecto de la gracia habitual, no hay dificultad en que diga que la humanidad de Cristo, por estar dotada de la gracia habitual, *habría* tenido también esta filiación adoptiva, pero por tener ya la filiación natural, la gracia en El no producía este efecto. ¿Qué inconveniente hay en ello? Y si urgiendo un poco más el pensamiento, dijera: Si sólo consideramos la humanidad de Cristo con la gracia habitual, diríamos que es hijo adoptivo de Dios; pero estando la humanidad unida hipostáticamente al Verbo, es Hijo natural de Dios; ¿acaso se podría hablar de adopcionismo? En el s. VIII estas frases serían sospechosas; hoy bien explicadas no pueden escandalizar a ningún teólogo.

Va ahora el P. X. a entrar en el punto más crucial y que verdaderamente distancia las dos Cristologías: las operaciones. En Cristo, ¿el Verbo ejerce algún influjo eficiente y especial o personal en la humanidad asumida? Aquí ciertamente admitimos la discrepancia. Hasta este punto creo que podríamos muy fácilmente entendernos los partidarios de ambas Cristologías; pero en esta cuestión las posiciones son diametralmente opuestas. Y puntualicemos bien la cuestión.

1. No discutimos aquí de un influjo moral, cual sería el que proviene de que el alma de Cristo contempla en la visión beatífica a Dios y en ella ve la voluntad divina; sino de un influjo físico, eficiente, hegemónico, de manera que el Verbo, en virtud de la unión hipostática, de tal manera rija e impere las acciones de la humanidad, que sea el verdadero principio físico elicetivo de tales operaciones.

2. Este influjo no es común a las tres divinas Personas (como lo es el concurso divino en las acciones de las criaturas, la infusión de la gracia, las gracias actuales, etc.), sino exclusiva y personal del Verbo.

En ambos puntos el P. X. abraza la sentencia afirmativa, admitiendo este influjo personal del Verbo; mientras que nosotros en el orden físico no admitimos más influjo físico que el común a las tres divinas Personas y el que dimana de la visión beatífica. Para ello nos apoyamos en dos principios: uno teológico, a saber, que en las operaciones *ad extra* no actúan las personas divinas en cuanto tales, sino Dios en cuanto uno. El segundo principio es filosófico: *actio est a persona ex natura o per naturam*; es decir, la persona obra como principio quod, sujeto último de atribución, y la naturaleza como principio quo próximo. Ambos principios los han estudiado recientemente, y a propósito de la cuestión que nos ocupa, teólogos eminentes, como el P. Manuel Cuervo, O. P.¹³, y José M.^a Dalmau, S. J.¹⁴. El P. Cuervo, contra el P. X., explica la naturaleza de las acciones divinas *ad extra*; y después de transcribir la doctrina del P. X., advierte: «Son demasiado graves las afirmaciones del P. X. para que puedan ser admitidas en sana teología. Nos limitaremos a recordar aquí la doctrina diametralmente opuesta de Sto. Tomás»¹⁵; doctrina—añadimos nosotros— que no es meramente tomista, sino común a todas las escuelas, por más que recientemente hayan algunos teólogos querido revisarlas y alterarlas. Por su parte el P. Dalmau, S. J. ex-

¹³ M. CUERVO O. P., o. c., p. 105-123.

¹⁴ J. M. DALMAU S. J., *Analogía en el concepto de persona*: EstEcl 28, 1954, 195-210.

¹⁵ M. CUERVO O. P., o. c., p. 108.

pone el valor de la persona en la eficiencia de las operaciones, y en qué sentido se dice que «persona agit». También el P. Cuervo toca este punto. Nos remitimos, pues, a lo que estos dos teólogos han publicado.

A pesar de ello, alguna acotación haremos a las expresiones del P. X. Resume el P. X. el argumento de sus adversarios con estas palabras: «Como todas las obras divinas ad extra son comunes a las tres Personas, es imposible que el Verbo ejerza acción alguna personal en el Todo que es Jesucristo» (113-114). Y prosigue: «En este razonamiento la premisa trinitaria es, sin duda, una verdad definitivamente adquirida, porque quien atribuyese operaciones distintas a las distintas personas, inevitablemente resbalaría hacia el subordinacionismo; pero me parece muy discutible que tal verdad haya de interpretarse en este sentido: Dios obra ad extra como si no fuese Trino» (114). Esta interpretación de la «verdad definitivamente adquirida» la funda el P. X. en el principio por él afirmado —pero no probado— de que «las obras divinas ad extra son comunes a las tres Personas en virtud de su circuminsesión, y por tanto sin dejar de reflejar el misterio de la vida ad intra. Si concebimos a las divinas Personas obrando inseparablemente del mismo modo como son en sí inseparables, entonces ya no se ve la necesidad de reducir a meras apropiaciones los incontables textos de la Escritura y de la Tradición» (114-115).

Por más sutil que se presente esta interpretación del P. X., no puede admitirse en sana teología, como muy bien ha probado el P. Cuervo. Y esto no solamente en el terreno de los principios, sino en el de la realidad. ¿Qué quiere significar «las obras divinas ad extra son comunes a las tres Personas en virtud de la circuminsesión, y por tanto sin dejar de reflejar el misterio de la vida ad intra»? Aquí, o no se dice nada, o se incurre en contradicción. Porque si significa: «las acciones son de cada persona en cuanto cada persona es la misma esencia divina», equivale enteramente a decir que son de Dios en cuanto Uno; porque la Persona, en Dios, en cuanto dice naturaleza divina, no es más que la única esencia de Dios; la razón de distinción está en lo personal, no en lo esencial. Si quiere significar: «las acciones son de la persona individualmente, pero por tener una misma esencia divina, son acciones de las tres», se incurre en contradicción; porque o se afirma una independencia en el obrar, que repugna al dogma trinitario, o se afirma y niega una misma cosa, a saber, que son acciones individuales y comunes.

Si es una «verdad definitivamente adquirida» que las acciones divinas ad extra son comunes a las tres divinas personas, no compren-

demostramos por qué el P. X. tiene reparo en interpretar esta «verdad» en este sentido: Dios obra *ad extra* como si no fuese Trino (114). Si las formalidades en el lenguaje son de gran trascendencia en la doctrina trinitaria, tal vez le gustaría más al P. X. decir que «las obras *ad extra* son de Dios en cuanto Uno». Pero no es éste el caso. El P. X., con todo y admitir la «verdad definitivamente adquirida», pone después unas obras *ad extra* que no son de las tres personas, sino exclusivas de cada una de ellas; llegando a la conclusión de que habrían de desaparecer las *apropiaciones* y tendríamos que hablar de propiedades. A nosotros nos parece que el dogma trinitario queda muy comprometido.

Esta manera de concebir el dogma trinitario, en realidad, se basa en una especie de triteísmo o subordinacionismo, por más que quiera prevenirlo el P. X.¹⁶ Se concibe la Santísima Trinidad bajo el aspecto de tres Personas, considerando lo que la noción de persona importa en sí, y casi prescindiendo de la unidad de esencia. La independencia en la actividad se exige como propiedad esencial de la persona. Aquí está precisamente el equívoco o punto de partida de las «dos Cristologías»: El P. X. con la «primera Cristología» parte de un principio más o menos apriorístico (dirá que es de sentido común) de persona que quiere aplicar al Verbo respecto a la humanidad de Cristo; y como tropieza con las doctrinas trinitarias, tiene que desfigurarlas y admitir operaciones *ad extra* personales, propias. La «segunda Cristología», por el contrario, toma todos los datos que los dogmas cristológicos y trinitarios le ofrecen y mira de conciliarlos para sacar una explicación de la unidad psicológica de Cristo.

Apelando al «sentido común», se busca frecuentemente una idea de persona que cuadre con nuestra experiencia, pero no con las realidades del dogma. En la Trinidad un tal concepto de persona llevó al triteísmo o el monarquismo; en la Cristología, al nestorianismo o al monofisismo. Es muy natural; el concepto de persona «nuestro», o de «sentido común», como diría el P. X., corresponde a una naturaleza individual e independiente; por consiguiente, en Dios o habrá

¹⁶ Hace unos cuantos años se advierte una tendencia, en ciertos teólogos, en querer *restituir* el verdadero pensamiento de la Iglesia, que es el representado por los Padres Orientales, contra la corriente plurisecular Occidental, que se debe a una *desviación* iniciada por S. Agustín. Así opinan ellos.— Por lo que hace al dogma trinitario, manifiestan esta tendencia los PP. JOAQUÍN ALONSO C. M. F., MANUEL DELGADO VARELA O. M., y, aunque no con deseos *restitucionistas*, el DR. MANYÁ. Con miras más radicales de una nueva sistematización teológica y filosófica ha precedido a todos ellos y les supera en lógica y audacia el P. BIENVENIDO LAHOZ, O. M.

tres naturalezas o una sola persona; y en Cristo o dos naturalezas con sus correspondientes personas, o una persona con una sola naturaleza.

Alega el P. X. en favor de su teoría sobre las operaciones *ad extra*, que precisamente la Encarnación es exclusiva del Verbo; por tanto hay que considerar verdaderas propiedades y no meras apropiaciones. Es ciertamente bien raro que el P. X. proponga esta dificultad o razón en pro de su sentencia, cuando en todos los tratados de Verbo Incarnato se halla la solución, y se distingue bien entre la encarnación activa, o unión hipostática en cuanto supone actividad *ad extra*, y la pasiva en cuanto la unión termina en el Verbo. Todo lo que es activo es de las tres Personas divinas, y solamente lo pasivo, la terminación al Verbo es exclusivo de la Segunda Persona.

El P. X., al insistir en la unidad de persona en Cristo, y querer que el Verbo penetre hasta la misma raíz del ser de la humanidad, pretende que el Verbo (única Persona divina que se ha encarnado) ejerza acciones propias en esa humanidad que ha asumido. Si no hubiera más dogmas que los Cristológicos, quizás no veríamos todo el alcance de las consecuencias. Pero nos sale al paso el dogma trinitario, y nos dice que no hay más que una esencia divina, y como ésta es la única operativa en las acciones sustanciales (no nocionales) como principio *quod* y *quo*, resulta que no podemos admitir que el Verbo sea el que ejerza esa acción «propia» en la humanidad de Cristo, sino la misma esencia divina, tal como se halla en las tres divinas Personas y en cuanto se halla en las tres, es decir, en cuanto en Dios Uno. Por consiguiente, una tal acción del Verbo, peculiar, que no le sea «apropiada», sino «propia», importa un triteísmo, y por ende debe ser abolida. El P. Cuervo ha aducido textos muy selectos de Sto. Tomás a este propósito, y creemos que basta la lectura de cualquier tratado de Deo Trino para convencerse de ello. No sin razón confiesa el P. X. que se trata de una «verdad definitivamente adquirida».

Parece que el P. X. no quiere hacer mucho hincapié en su misma explicación, cuando después de pocas líneas y una nota bastante larga —que no esclarece, sino complica su posición a la luz de la teología tradicional— concluye: «Pero sea de esto lo que sea, la conclusión del razonamiento es, a mi parecer, sencillamente intolerable» (115). Eso que dice el P. X. de la opinión de sus adversarios, diríamos también nosotros de la suya: Sea lo que fuere de su legitimidad, nos parece intolerable la conclusión: abolir las apropiaciones y sustentar «propiedades». Nos remitimos al sentir tradicional de los teólogos más insignes de todas las escuelas. Recordamos muy bien lo que se dijo en una de las Semanas Teológicas, celebrada en Madrid, a propósito

del Espíritu Santo en orden a la santificación de las almas, y la reacción general de los teólogos. Ni queremos insistir más en ello.

La conclusión, pues, que tanto escandaliza al P. X. es: «El Verbo no puede ejercer acción alguna personal en el Todo que es Jesucristo.» Y no puede sufrir la distinción entre un orden estático y uno dinámico, para concederle al Verbo el estático y no el dinámico. Eso le «parecería infantil, si no tuviera tan graves repercusiones... Menos irracional sería que la luz alcanzase un cuerpo sin iluminarlo, o bien que siendo única la luz del sol y de sus rayos, estos rayos, en cuanto distintos del astro, puedan tocar los cuerpos pero no iluminarlos» (115-116). No queremos ver malicia en lo de «irracional», pues conocemos personalmente la bondad del P. X. y sus deseos de no molestar a nadie. Así que lo leemos como si tuviera una significación más suave —por lo menos en la mente del A.—. La comparación de la luz y del rayo solar es muy poética y tampoco la queremos sacar de quicios, apurando la naturaleza de la luz, de la iluminación, etc., aunque la comparación perdería toda su fuerza argumentatoria. Así que, mejor es prescindir de ella y de la «irracionalidad» que implicaría; y vamos al meollo.

El P. X., como tantos otros, tropieza en las frases porque las sacan de su contexto. Nosotros en particular, cuando, exponiendo el libro de Mnr. Parente, hicimos hincapié en que la existencia pertenece a un orden estático y no dinámico, y además insistimos en la imposibilidad de una acción eficiente del Verbo sobre la humanidad de Cristo en virtud de la unión hipostática, no excluíamos, ni excluimos tampoco ahora, algún influjo del Verbo en la humanidad. Lo explicaremos más adelante. Pero antes hagamos una advertencia. Cuando un profesor de medicina explica el sistema circulatorio, por ejemplo, no ignora que tiene relación con todo el organismo (pulmones, glándulas etc.), sin embargo prescinde de ello, a fin de que los discípulos comprendan bien su funcionamiento y posición anatómica. Asimismo el médico, cuando trata de curar una enfermedad, prescinde por lo general de las relaciones que el alma tiene con el cuerpo. Por el contrario, el psiquiatra ha de atender a las interferencias alma-cuerpo.

También el teólogo, cuando estudia a Cristo, se encuentra con el problema de las dos naturalezas y una persona. Primeramente estudia cuanto atañe a cada una de las naturalezas, consideradas por separado, y luego sus reacciones para venir a la unidad de persona y de conciencia.

En este estudio parcial, de lo que el Verbo, o Persona divina, como tal, puede influir en la naturaleza de Cristo, atendiendo al dogma

trinitario consideramos lo que es la naturaleza divina y la Persona divina, para descubrir qué es lo que la Persona del Verbo individualmente puede o no puede ejercer sobre la humanidad asumida. Y como la «primera Cristología» pone un influjo u operación personal, eficiente, hegemónica, miramos a ver si realmente tal actividad es posible; y vemos que la doctrina trinitaria no lo permite.

Acudimos entonces al fundamento en que se basa la tal «cristología», para admitir este influjo; y hallamos que el tal principio es: La *existencia* (esse) es principio dinámico. Y esto lo negamos también por razones filosóficas y teológicas. En el orden filosófico, si la esencia no tuviese ya en sí todo lo necesario para actuar, la existencia sería una parte esencial de la naturaleza, en cuanto especificativa. Esto pasado a la Teología llevaría al monofisismo a todos aquellos que sostienen que la Persona está constituida por el esse. Porque en Cristo su naturaleza humana no tendría el principio operativo humano; por tanto no sería naturaleza humana completa. Y esto es contra el dogma. Por esto nuestra conclusión es: A la luz del dogma trinitario y de las dos naturalezas completas de Cristo, no puede admitirse esta operación personal y eficiente del Verbo en las operaciones de la humanidad. En *este respecto*, y solamente en este respecto, el Verbo pertenecería a un orden estático y no dinámico.

Como se ve, de aquí no puede inferirse que constituyamos al Verbo en un estado de mera pasividad, y que a la humanidad le demos agallas de persona. Nada más contrario. Esta humanidad, con todas sus operaciones, que en sí consideradas (precisivamente) aparecen como autónomas, es del Verbo con el que está hipostáticamente unida formando un uno ontológico, y por la visión beatífica obtiene con El una tal unidad también de conciencia, que no puede hablarse ya de autonomía ni de independencia. Desde el momento en que el alma de Cristo (y es desde el mismo instante de su creación) contempla a Dios y en El a sí misma, se ve asumida por el Verbo y se siente de El. ¿Cómo actuará desde este momento esta alma, y cómo sentirá su dependencia del Verbo? Este es el misterio del que nuestra experiencia no nos ofrece explicación alguna. El estado místico puede vislumbrar algo. Pero adviértase bien: el alma de Cristo se *siente* del Verbo, y por lo mismo el Verbo ejerce ya en ella un influjo especial, que no puede ser de orden eficiente ni formal, sino de otra manera misteriosa. El P. X. le llamará de «dependencia o posesión». No hay inconveniente con tal que no sea de un orden que altere la unidad trinitaria ni lleve lógicamente al monofisismo. Es evidente que el hecho de contemplarse unida al Verbo hipostáticamente (por con-

siguiente comprendiendo muy bien lo que es la unidad de persona) el alma de Cristo ha de verse dependiente del Verbo y sin la autonomía personal que le daría la no-uni6n. De aqu4 se seguir4 una actuaci6n de parte de la humanidad muy distinta de lo que suelen ser nuestras actuaciones humanas. Por otra parte tendr4 la libertad necesaria, que tanto se pondera en el tratado de Verbo Incarnato.

En punto tan importante, el P. X. y los partidarios de la «primera Cristolog4a» fallan; porque aplicando el «sentido com6n» (que se basa en la experiencia personal universal) al caso de Cristo y al dogma trinitario, vienen a quitar el misterio, y por tanto a destruir el dogma. La «segunda Cristolog4a» no es m4s que la teolog4a tradicional (como advierte el P. Lakner)¹⁷, que ha examinado el contenido de los dogmas, los ha conjugado y aplicado a Cristo. No ha tenido que cambiar ning6n concepto, ni forzar ning6n principio. La «primera Cristolog4a» se ve obligada a forzar una «verdad definitivamente adquirida», a alterar las nociones filos6ficas de «esse», del principio quod y quo, y a complicar la constituci6n psicol6gica de la conciencia.

El fallo de alguno de estos principios, concretamente el del «esse», lo ha advertido el P. X., y ha prescindido de 4l. En esto le alabamos; pero en la pr4ctica sostiene lo mismo que Mnsr. Parente, por m4s que quiera aparentar lo contrario. En esto encontramos m4s l6gico a Parente, que puesto a defender ciertas teor4as, no duda en aceptar los principios en que las funda.

Atendiendo el P. X. a este modo de explicar el pensamiento de los defensores de la segunda Cristolog4a, muestra gran esc4ndalo cuando, pasando a otro punto, escribe: «¡Las acciones del Se1or son puramente humanas, s6lo que deben atribuirse al Verbo del cual reciben su dignidad infinita! Dudo que los autores de esta afirmaci6n hayan medido su alcance. Porque si as4 fuese, la misma obra redentora ser4 puramente humana, de valor esencialmente finito, que Dios aceptar4 seg6n un valor superior al que tiene s6lo en atenci6n a que el principio ejecutor pertenece al Verbo» (120). No hay por qu4 rasgarse las vertiduras. Decir que las acciones del Se1or son puramente humanas pero que deben atribuirse al Verbo, no quiere decir que su valor sea exiguu, y que Dios disimule o condescienda por amor al Verbo. No; esto no lo decimos. Cuando el m4dico y aun el fil6sofo dicen que la digesti6n en el hombre y en el caballo son operaciones

¹⁷ F. LAKNER, S. J., *Eine neuantiochenische Christologie?: Zeitschrift f6r kat. Theol.* 77, 1955, 212-228.

pertenecientes al principio vegetativo, no quieren decir que la digestión humana no pertenezca a un orden superior. En lo vegetativo, serán iguales; en su apreciación valorativa, se habrán de medir por la naturaleza a que pertenecen. Así, si se mira la operación del alma de Cristo al discurrir, no puede decirse que proceda del entendimiento divino, sino exclusivamente del humano, puesto que no hay interferencias de naturalezas. Pero si esta operación, *intellectio humana*, la consideramos en el sujeto o persona que la produce, como quiera que esta persona es infinita, el valor es infinito simpliciter. Si no, ¿qué quiere decir: el Verbo piensa en o por su naturaleza humana? ¿Es que el entendimiento divino, como tal, o como facultad, usa del entendimiento humano, como órgano o potencia, para discurrir? Y lo mismo diríamos de cualquiera otra acción de la humanidad, por ejemplo el padecer: ¿es que la naturaleza divina del Verbo usa de los órganos sensitivos de la humanidad, para sentir y padecer? Eso sería un crasísimo monofisismo, como lo fué el monotelismo, que así prácticamente explicaba la unión de voluntades en Cristo; y así fué, aunque más simplista, el sistema de Apolinar.

Las acciones, pues, de Cristo, si las consideramos en la persona a quien pertenecen, son simplemente infinitas, y por lo mismo también pueden llamarse divinas; como es divino todo cuanto hay en Cristo; y esto no por condescendencia del Padre, sino con toda propiedad en virtud de la unidad ontológica y consciente que hay en Jesucristo. Por esto la comunicación de idiomas es propia y real; pero ya sabe muy bien el P. X. que lo es «in praedicando, et non in essendo»¹⁸. Cierto es que en su sistema esta predicación es, si se quiere, más íntima; pero más aún lo era en el monofisismo. Como quiera que se explique, siempre será una comunicación en el orden de predicados, no de propiedades; y su fundamento se tiene en la unidad de Persona.

Nos haríamos interminables si quisiéramos paso a paso seguir todas las observaciones que el P. X. hace a la «segunda Cristología»; por esto omitimos dos de menor monta, y pasamos a un punto que ha juzgado ya el P. Lakner: la explicación que da el P. X. a la conciliación de las dos voluntades (la divina y la humana) en Cristo.

¹⁸ Véase, por ejemplo (y no se dirá que sea sospechoso el autor), cómo define Mnr. Parente la comunicación de idiomas: «Idioma est proprietas praedicata, seu attributum quod de aliquo subiecto tamquam proprium praedicatur. Communicatio vero idiomatum est mutua praedicatio duarum naturarum in eadem Persona Verbi subsistentium. Qui in Christo unicum attributionis subiectum ac duas naturas cum Ecclesia cognoscit, illam communicationem non nisi logice consecrariam perspicit...» (*De Verbo Incarnato*, p. 85). El subrayado es nuestro.

Comienza por afirmar que no le place ninguna de las que proponen ambas Cristologías: la una porque excluye el influjo dinámico del Verbo en la voluntad humana; la otra (que «presenta este influjo a manera de una acción hegemónica interpuesta para regular las decisiones humanas»), porque «no deja de suscitar legítimas aprensiones, en orden al ejercicio de la libertad» (125). Por esto el P. X. propone una solución suya, nueva: «Preferimos, dice, concebir dicho influjo como derivación de la posesión ontológica de la humanidad por parte del Verbo, que por ser total, abraza el obrar, no menos que el ser; la regulación de los actos libres humanos, proveniente del Verbo, creemos debe explicarse como fruto de la total sobrenaturalización de la humanidad» (125).

Dos cosas afirma aquí el P. X., que constituyen el *cardo quaestionis*: 1. Una posesión ontológica, por parte del Verbo, que es total, y por ende abraza el ser y el obrar. 2. Una regulación de los actos libres humanos, que proviene de la total sobrenaturalización de la humanidad. Vayamos por partes.

1. *Posesión ontológica total*. En qué consista esta posesión ontológica total, no consta claramente, aunque se desprenda con relativa facilidad del contexto. En virtud de esta posesión el Verbo ejerce un influjo positivo sobre la humanidad, que afecta al ser y al obrar, y alcanza hasta la misma raíz del ser. Este influjo es de verdadera causalidad activa, y su mejor expresión la encuentra el P. X. en las palabras: «comunicación y participación» (114 nota). La comunicación y participación constituyen un género de causalidad activa distinta de la eficiente y formal. Muy acertadamente observa el P. Cuervo: «Es tan extraño este concepto de comunicación causativa y participación, tratándose de la unión hipostática, que nosotros no podemos menos de preguntar: ¿Qué es lo que en ella comunica la Persona distinta del Verbo a la naturaleza humana? Porque suponemos que, si el Verbo es el que comunica, la naturaleza humana será la que participe de lo comunicado... En cuyo caso la pregunta anterior se desdobra en las siguientes: ¿Es la misma Persona divina la que se comunica a sí misma de una manera causativa, o los dones sobrenaturales de la gracia, del conocimiento, y de la virtud divina operativa...?»¹⁰.

Y ciertamente que tampoco comprendemos qué comunicación puede haber, en un orden causativo, de la persona en la naturaleza. Se dirá que éste es el misterio. Concedido; pero no afirmemos lo impo-

¹⁰ M. CUERVO, O. P., o. c., p. 120.

sible. Porque esta comunicación de que habla el P. X. lleva necesariamente a una comunicación de naturalezas, cosa inadmisibile dentro del dogma de Calcedonia. Por lo demás, tampoco acertamos a ver en qué se diferencia esta posición de la que él rechaza, porque «presenta este influjo [dinámico del Verbo en la humanidad] a manera de acción hegemónica interpuesta para regular las decisiones humanas». ¿No es acaso hegemónica esta acción que el Verbo ejerce sobre la humanidad, en virtud de la comunicación y participación? ¿Y no es algo interpuesto, que regula las decisiones humanas?

La gravedad de la dificultad estriba en el mismo misterio, que nos obliga a dar a la «persona» un significado, un valor, y una actuación, que ni en nosotros mismos acabamos de precisar. No basta aplicar las nociones «vulgares» que se tienen de lo que es «la persona». Hay dos misterios que nos hablan de «persona» y son enteramente distintos: la Trinidad y la Encarnación. El primero nos enseña que puede una misma e idéntica naturaleza estar en tres sujetos distintos; con lo que la «persona» adquiere para nosotros un aspecto insospechado. En la Encarnación, una «persona» posee dos naturalezas, sin confundirlas, ni mezclarlas, ni convertirlas en una nueva; y con ello nos descubre el reverso de la «persona».

Ante estos «hechos», el teólogo puede determinar la noción de «persona» de dos maneras: a) aplicando a Dios el concepto de persona que vulgarmente tenemos; b) descubriendo qué nos dice la revelación de la persona divina.

El concepto simplemente «vulgar» de persona, resulta difícil de aplicarse al misterio trinitario; pero por otra parte, como entre la fe y la razón no puede haber oposición alguna, y el dogma no tergiversa los conceptos; necesariamente tendremos que conjugar ambos sistemas: atender a lo esencial en el concepto de persona, y descubrir lo que el dogma nos revele de Dios. En este caso será necesario salir ya del concepto «vulgar» y asentar un concepto científico de persona. La revelación nos corrige la idea que nosotros nos formamos de la persona, no la deforma; nos la determina y nos guía en nuestro raciocinio científico. Esto mismo ha ocurrido en otros conceptos filosóficos, como el de sustancia y accidente, separabilidad de los mismos, etc.²⁰.

²⁰ Contra las corrientes modernas, que pretenden subordinar el dogma a la razón o a la ciencia, el Papa Pío XII ha hablado muy claro en la Encíclica *Humani Generis*, precisamente en este sentido. Véase lo que dice del cuidado que hay que tener en respetar los términos escolásticos de sustancia

En nuestro caso, la experiencia nos engaña o puede inducirnos a error. No olvidemos que el concepto de persona en Dios y en nosotros no es unívoco, sino analógico, y que convendrá en lo que sea esencial de la persona. Y esto ¿qué es? De nuevo diremos: no nos basta la introspección; es menester la reflexión científica, apoyada en la revelación. Tendremos que averiguar cómo nos describe la persona divina la revelación, y qué nos dice a nosotros la razón y experiencia. El resultado del cotejo de estos datos se aproximará a la verdad, o será la verdad, según que en la revelación encontremos más o menos explícita la idea de persona.

Si no existiera el misterio de la Encarnación diríamos que no había distinción entre naturaleza y persona. Pero la fe nos ha descubierto entre ellas un abismo, a pesar de su íntima relación. ¿Cuál es esta íntima relación? Para nosotros «vulgar y experimentalmente» es muy sencillo, pero está basada en la unidad de naturaleza: de la unión de alma y cuerpo resultan una naturaleza, una sustancia y una persona. Sin la luz de la revelación diríamos que naturaleza, sustancia y persona eran tres formalidades de una misma realidad, inseparables absolutamente.

El caso de Jesucristo es muy singular, y nos enseña que puede darse una naturaleza humana que no sea persona humana. Como en este caso se complica el problema con el misterio trinitario, tendremos que agarrarnos más fuertemente a la revelación para no naufragar en la fe. En efecto: la humanidad de Cristo es asumida por el Verbo en cuanto persona, no en cuanto naturaleza divina, y como entre la persona y naturaleza en Dios no hay más que distinción de razón, será menester aplicar con toda cautela las nociones trinitarias a la cuestión hipostática, si no queremos equivocarnos. Y para ello será mal conductor el hilo de nuestra experiencia; será menester el conducto de la revelación. Y notemos que, en el problema trinitario, no buscamos sino explicaciones de orden intelectual, porque del experimental o sensitivo nada podemos sacar que nos dé luz, y sí mucho que nos desvíe. ¿Cómo queremos, pues, ahora salir del orden especulativo y discurrir a base de psicología experimental? Precisamente lo bueno que tiene la «segunda Cristología» es que pretende resolver un problema psicológico a base de la revelación y de los conceptos que por ella ha elaborado la teología y filosofía católicas, en tantos siglos

y accidente, etc. en materia eucarística, para evitar tergiversaciones dogmáticas (D 3018, 3021, etc. ed. 28).

de estudio. La «primera Cristología» admite, sí —es natural—, el dogma: una persona, dos naturalezas; y quiere explicar los efectos de la unión hipostática a base del concepto de persona y sus relaciones con la naturaleza, que nos da la introspección²¹. De aquí se sigue que el resultado llevará necesariamente a una unidad de naturaleza, puesto que en nosotros la unicidad o unidad real proviene no sólo de la unicidad de persona, sino también de la unicidad y unidad de sustancia y naturaleza. Porque, en realidad, si prescindimos de la «persona», en nosotros todavía hallaremos unidad de naturaleza y sustancia, y (si no tuviéramos a la vista el caso de Cristo) no hubiéramos pensado en dar a la «persona» una actuación o actividad distinta de la naturaleza. Y en filosofía, el concepto de naturaleza ya tiene en sí todas sus actividades propias. La persona no se concibe como un principio de acción, sino como un sujeto de atribución; de lo contrario la naturaleza no sería en sí completa y perfecta. Pero, fuere lo que fuere de nuestra naturaleza, en Cristo es de fe que su naturaleza humana es completa y perfecta, por tanto no le puede faltar nada de cuanto es propio a la naturaleza; y de la naturaleza es ser sustancia operativa o principio de operación. Toda la actividad es de la naturaleza.

Sentada esta realidad, preguntamos: ¿qué quiere decir el P. X. cuando habla de «una posesión ontológica por parte del Verbo, *total*, y que por ende abraza *todo el ser y el obrar*»? Una «posesión» que abrace *todo el obrar*, no puede entenderse si no es a modo de causa eficiente o de causa formal, por más que el P. quiera asignarle un término medio. Siempre se habrá de reducir a una de estas causas. Y en ambos casos se verificará unidad de naturaleza. Ni se puede responder que es la persona, y no la naturaleza divina, la que se «posesiona» del obrar todo de la humanidad de Cristo; porque la persona actúa siempre por la naturaleza y no por sí misma. Las aplicaciones que el P. X. quiere aducir en su favor (127-129), analizando nuestros actos, no hacen al caso, puesto que todas las interferencias que entre persona y naturaleza existen en nosotros tienen por base la unidad de sustancia y de naturaleza. La misma persona es la resul-

²¹ El autor más lógico, que hemos conocido, partidario de las operaciones ad extra personales, es el P. BIENVENIDO LAHOZ, O. M., cuyas conclusiones no creo quisiera suscribir el P. Xiberta. (Véase, por ejemplo, *La Santísima Trinidad y la Santísima Virgen*, Estudios, 1, 1945, 65-145; principalmente p. 70-72). Y, sin embargo, no son más que conclusiones lógicas de los principios admitidos por el P. Xiberta.

tante de la unión de las dos partes; todo lo cual no tiene lugar en Cristo. De aquí que las explicaciones aducidas más bien demuestran la inconveniencia de su sistema.

El P. X. deduce del dogma definido en Calcedonia que, «con respecto a la Humanidad asunta, el Verbo está en una posición análoga a aquella que en nosotros tiene la persona con respecto a su naturaleza» (136). Y determinando más el concepto de persona, prosigue: «Ahora bien, en nosotros la persona no consiste en una sutil entidad metafísica juntada a la naturaleza individua con una función específica (la de completar la naturaleza, o de ser sujeto de atribución, o de conferir dignidad, etc.), antes bien dice toda la entidad de la naturaleza, pero enfocada, por decirlo así, desde un ángulo diverso: la naturaleza enfoca la realidad a través de sus determinaciones predicamentales, la persona o supósito enfoca la misma realidad a través de su plenitud y unidad transcendental.»

¿Cómo quiere el P. X. con este concepto de persona explicar el misterio de la Encarnación? Precisamente aquí define la persona como algo que «no se junta a la naturaleza individua», sino que es «toda la entidad de la naturaleza pero enfocada, por así decirlo, desde un ángulo diverso». A la verdad éste es el concepto vulgar de la persona, y, si se quiere, la realidad en nosotros. Pero en Cristo, y por lo que se refiere a su humanidad, la persona no es «toda la entidad de la naturaleza», aunque se enfoque «desde un ángulo diverso»; sino la mismísima Persona del Verbo divino, esencial y realmente distinta de «toda la entidad de la naturaleza» humana. ¿Es posible que encontremos la función de la persona del Verbo respecto de la humanidad de Cristo, cuando se parte de un concepto y acción de persona, que no le conviene? «Entre mi persona y mi naturaleza —dice el P. X.— entre el yo y lo que yo soy, hay adecuada identidad real, hay perfecta unidad... Tal es la condición de la persona y de la naturaleza individua según el dictado del sentido común anterior a las sutilezas filosóficas» (137). Es decir —añadimos nosotros— anterior al conocimiento del misterio de la unión hipostática. ¿Puede Cristo sentir identidad entre su Persona divina y su naturaleza humana? ¿Cómo quiere, pues, el P. X. deducir de aquí la acción del Verbo en la humanidad? En su misma argumentación (por más analogías que establezca) ¿no existe una base de identidad entre naturaleza y persona, contrario al dogma de Calcedonia?

Responde a esta objeción, diciendo que el dogma exige «que entre el Verbo y aquella realidad se estableció tanta unidad e intimidad como la que existe entre mi persona y mi naturaleza, entre el yo y

lo que yo soy, y como esta suma unidad en Cristo no proviene de la identidad, es necesario que provenga de una función del Verbo sobre la realidad humana, que supla eminentemente la identidad» (137). Si no se pone esta unidad cree el P. X. que se cae en el nestorianismo; y si se juntan la realidad humana y la Persona divina con el carácter de mutuas determinaciones predicamentales, no vemos nosotros cómo se escape del monofisismo.

Y aquí el P. X. queda encerrado en sus propias redes. Porque, después que ha insistido tanto en que el concepto de persona no puede considerarse como de sujeto de atribución o pura predicación, resulta que ahora, al querer explicar la función de la persona (aun la nuestra, en la que hay identidad entre ella y la naturaleza), dice: «Todo lo que se dice de aquella realidad [persona-naturaleza] en razón de naturaleza recae sobre ella como una nueva determinación predicamental; en cambio todo lo que se dice de la misma realidad en función de persona, recae sobre ella como puro predicado, afectándola en su totalidad y unidad» (136-137). Tiene, pues, en último término que apelar al sujeto de atribución o predicación.

Ni menos se esclarece el problema, antes se agudiza, con la nota de la página 138. En ella dice: «Creo ser esto lo que sobre todo significa el dogma de la Encarnación: que el Verbo ejerce sobre la realidad humana una función, que supliendo eminentemente (eminenti-*us*) la identidad que en las criaturas hay entre la persona y su naturaleza, establece en el compuesto Dios-Hombre una unidad interna no menor que la que tiene un hombre con su humanidad individual, de suerte que Jesucristo resulte no un Todo-suma como en el nestorianismo, sino un Todo-uno. Función verdaderamente divina, que ningún correspondiente equívoco puede tener entre las criaturas. Función toda envuelta en la sublimidad del misterio...»

Tiene el P. X. fobia al *Todo-suma*, que califica de nestorianismo, y aboga por el *Todo-Uno*. El *Todo-suma*, por más que al P. X. no le entusiasme, es dogmático, como antes hemos dicho, y necesariamente se ha de admitir. Porque Cristo es el Verbo subsistente en *dos naturalezas*, que no se confunden, y por tanto no pueden formar un *Todo-uno*, sino un *Todo-suma*. Por el contrario, el *Todo-uno* no tiene sentido si no es dentro del monofisismo, que patrocinaba la unidad absoluta y perfecta en este *Todo*. El P. X. tiene que apelar al misterio, y confesar que se trata de una «función verdaderamente divina, que ningún correspondiente unívoco puede tener entre las criaturas». ¿Por qué, pues, pretende basar su opinión en la experiencia humana? Dirá que lo hace para buscar una analogía. Ciertamente es esto y es útil y aun

conveniente, pero por ello no hay que violentar los datos ciertos y aun los mismos hechos experimentales.

En efecto; si es verdad que en nosotros experimentamos una estricta unidad de sujeto (persona), no es menos cierto que sentimos también una verdadera dualidad: aquella ley «in membris meis repugnantem legi mentis meae», que tan expresivamente describe S. Pablo. Ahora bien; esta unidad en la dualidad no es menester que provenga de una «acción eficiente» de la persona (que en nosotros se identifica con la naturaleza), sino que es la resultante de la unión de un alma espiritual con una materia corpórea. Cada una de esas dos sustancias y naturalezas (filosóficamente incompletas) es un principio de operaciones —espirituales, materiales— que con la unión íntima constituyen una sola sustancia y naturaleza completas, como nuevo principio de operaciones mixtas. Con las debidas precauciones —debidas a la analogía— el Atanasiano compara la unión hipostática a esta unión: «sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus». De manera que la *dualidad* no puede dejar de apreciarse a pesar de la unidad. Y esto precisamente inculcaba el Concilio de Calcedonia contra los monofisitas.

La expresión *Todo-suma* (aunque puede entenderse en sentido nestoriano, que rechazamos) la creemos más ortodoxa, o sea en sí misma menos peligrosa que la otra *Todo-uno*. Esta expresión la emplearía únicamente S. Cirilo contra Nestorio, *antes de Calcedonia* (he mya physis tou theou Logou sesarkomene); pero no sería aceptable *después del Concilio* contra el monofisismo. Por el contrario, la fórmula *Todo-suma*, siempre se podrá y deberá emplear, porque su significación incluye la unidad (*Todo*) de persona, y la dualidad (*suma*) de naturalezas; y solamente será rechazable si quiere referirse a una *suma de personas*.

Todo lo demás que el P. X. expone a continuación sobre la doctrina de Nestorio, nos llevaría a una discusión muy larga y detenida de textos, que creemos inútil, no sólo porque no disponemos de cuanto escribió el célebre heresiarca, sino porque, prescindiendo de su opinión personal, es bien conocida la doctrina dogmática de la Iglesia. La comunicación de idiomas ya está bien tratada en los manuales teológicos, y creo que ni Galtier, ni Parente, ni el P. X. necesitan observaciones a este propósito. Por lo demás, el P. Cuervo ya ha anotado algunas observaciones muy oportunas.

2. *Regulación de los actos libres humanos que provienen de la total sobrenaturalización de la humanidad*. Es éste el elemento principal con que el P. X. quiere explicar la unidad de Cristo. «El Verbo

señorea del obrar humano por dos títulos: porque posee íntegramente el ser humano y porque por él el principio de obrar es elevado al vértice de perfección que su potencia obediencial permite. Así poseída y elevada el alma de Jesús ejerce la función introspectiva propia de la conciencia» (143). Por esto no puede tolerar el P. X. que se afirme que «la naturaleza humana por esta función introspectiva no percibía más que realidad humana». Esto lo sufriría el P. X. si se refiriese «a la naturaleza pura; pero respecto de la naturaleza poseída y elevada por el Verbo, creo (dice) que ni siquiera se puede calificar de verosímil» (143-144).

Para el P. X. de tal manera el Verbo posee lo más íntimo del ser y lo eleva a un grado de sobrenaturalización tal, que es inconcebible suponer que el alma de Cristo reflexione y se introspeccione sin que en esta operación reflexiva e introspectiva actúe el Verbo. Niega, por tanto, el *suppositum*.

En esto, y en lo que se sigue (143-148) vemos un equívoco o mal entendido del P. X., el cual parece creer que negamos unidad al Yo de Cristo, porque en él hacemos precisiones y distinciones. Al plantearnos el problema de la unidad psicológica de Cristo, a nadie se le ocurre pensar que la humanidad de Cristo (o, si se quiere concretar más, su alma) para pronunciar su YO había de hacer equilibrios metafísicos de introspección y referencia a un solo sujeto o persona divina por quien se sentía poseído. No; Cristo actuaba con la espontaneidad con que obramos nosotros y con una conciencia perfectísima de su unidad de Persona por la unión hipostática con el Verbo divino. Aquí lo que estudiamos es el proceso *filosófico-psicológico* de este acto de Jesús. Procedemos como en todas las cuestiones de filosofía, por ejemplo, en el proceso del acto libre. Espontáneamente sentimos que somos libres, y como tales actuamos, sin preocuparnos de juicios indiferentes, ni elementos algunos de cuantos analizamos y exigimos en el estudio filosófico del proceso del acto libre. Lo mismo sucede con nuestras ideas, para las que no nos preocupamos, ni siquiera advertimos el papel del fantasma, de la especie impresa, del entendimiento agente y posible, etc. Así procedemos en el estudio del proceso del acto libre o consciente de Cristo y de su YO, como cuando discurrimos sobre sus ciencias divina, infusa y adquirida. ¿Acaso cada vez que pensaba, tenía que reflexionar para ver si había de echar mano de la ciencia divina, de la infusa o de la experimental? Esto sería pueril. Y sin embargo nosotros decimos que conocía los futuribles por su ciencia divina, los futuros por su ciencia infusa, y las personas que veía por su ciencia experimental o adquirida.

Y el P. X. se escandaliza de esta proposición hipotética: «Si el alma de Jesús estuviera reducida a los elementos diferenciales de la unión hipostática, inevitablemente creería que su naturaleza humana es una persona, y a ella, por tanto, referiría su YO». Semejantes hipótesis las hacemos continuamente para expresar una realidad; como cuando decimos: «Si la humanidad de Cristo hubiera existido antes de la unión hipostática, la Virgen María no fuera Madre de Dios en sentido propio». Al hacer, pues, la hipótesis de lo que ocurriría al alma de Cristo si estuviera reducida a los elementos de la unión hipostática, no se quiere significar que en un primer instante, antes de la visión beatífica, no conociese su unión hipostática, sino que queremos concretar y explicar lo que la unión hipostática por sí sola hace y lo que no hace.

Por el contrario, el P. X. propone como explicación lo que es el resultado, a saber, la «posesión» o sobrenaturalización total de la humanidad. Y aun admitiendo esto, ¿se explica así realmente la unidad del YO de Cristo? Porque el P. X. se queja de que los partidarios de la «segunda Cristología» afirmen que «la naturaleza humana por esta función introspectiva no percibía más que la realidad humana». «Hacen esta afirmación, añade, con tal aire de gravedad que pensáramos ser verdad axiomática (143). Y sin embargo, el propio P. X. afirma también, con no menor aire de gravedad, que «el Verbo señorea del obrar humano por dos títulos: porque posee íntegramente el ser humano, y porque por El el principio de obrar es elevado al vértice de perfección que su potencia obediencial permite. Así poseída y elevada el alma de Jesús ejerce la función introspectiva propia de la conciencia» (143). Pero en esta función introspectiva ¿descubre la conciencia su elevación sobrenatural y su posesión de parte del Verbo? También nuestra alma, dotada de la gracia, tiene por ella elevado su principio de obrar, y sin embargo no experimentamos ni tenemos conciencia de la tal elevación. De nada sirve esta sobrenaturalización, por más que se eleve al «vértice de perfección de la potencia obediencial» de la humanidad. Precisamente el problema planteado es explicar cómo la humanidad percibe la unión hipostática, pues sólo por esta percepción tendrá el YO de Cristo perfecta unidad. Si esta unión se hace consistir en la «posesión» o «comunicación» hasta lo más íntimo del ser, y en la «sobrenaturalización», preguntamos: ¿cómo percibe el alma de Cristo esta posesión y sobrenaturalización? Por lo menos Mons. Parente da una respuesta, por más que no nos satisfaga: porque percibe su *esse*, que es el divino, y porque la conciencia, en ciertos estados místicos, puede percibir lo sobrenatural. Pero el P. X. no da

la respuesta adecuada, sino que «lo afirma con tal gravedad, que pensáramos ser verdad axiomática». Aunque evidentemente supone los mismos principios que Mons. Parente, pues si la «comunicación» penetra hasta lo más íntimo del ser, en tanto esta «comunicación» podrá ser consciente en cuanto la conciencia llegue a conocer el propio ser, tal cual es. Pero sea lo que fuere, queda el problema en su punto, tanto más cuanto que tiene que acudir, para solucionarlo, al misterio (138, nota).

Insiste mucho el P. X. en que «la realidad humana del Señor es percibida por su conciencia con tanta totalidad y unidad como de hecho tiene, y tiene tanta como en los puros hombres, porque término de la asunción del Verbo es la Humanidad sin mengua de ninguna de sus propiedades. El ser un todo-uno en el grado superior que sentimos en nosotros mismos, no es cualidad adventicia, sino propiedad de los sujetos espirituales; así pues, este grado superior de ser un todo-uno, en la realidad humana del Señor no pudo ser menor, así como no pudieron ser menores en ella las propiedades paralelas del conocimiento reflejo y de la voluntad libre» (145). Como se ve, parte siempre de una univocidad entre la conciencia de Cristo y la nuestra; en este caso no puede admitirse la conclusión del P. X., porque la conciencia humana no puede percibir la elevación sobrenatural, sino es por un estado místico extraordinario (revelación, visión beatífica, etc.); además, en nosotros la percepción de un todo-uno nos da la unidad de naturaleza, mientras que en Cristo hay que admitir un Todo-suma (por más que el P. X. no quiera reconocerlo) o un Todo-uno que se funda en la persona únicamente. Todo su discurso tiene sentido pleno solamente en la tesis monofisita; y dentro de la tesis católica, no da explicación alguna de los hechos. Siempre que arguya con la analogía de nuestra introspección, tropezará con la realidad de una diferencia esencial que vuelve irreductible la comparación: nuestra unidad de conciencia y de Yo tiene por base la unidad de naturaleza, y es su resultante; mientras que en Cristo hay dualidad perfecta de naturalezas. Siempre será un misterio la unión hipostática, pero ello no nos autoriza para asentar principios que no podamos probar sin apelar al misterio.

De toda su exposición concluye el P. X. dos puntos: 1.º «La realidad humana del Salvador, sin lo divino que aporta el Verbo no es objeto de su conciencia, porque lo divino penetra aquella realidad desde la raíz misma del ser hasta sus últimas derivaciones» (146-147). Es decir, que, según esto, el alma de Jesús no puede considerarse unida al Verbo porque esto exigiría tener conciencia de su naturaleza

humana, en cuanto distinta de la divina («sin lo divino»), y de la unión, ya que la unión supone dos extremos que se unen.

2.º «La conciencia humana percibe lo humano de su ser como un Todo-uno frente a los otros hombres, pero jamás frente al Verbo. De hecho, Jesucristo decía Tú al Padre celestial y a los hombres; así lo requería lo que él era ontológicamente y lo que percibía» (147). Preguntamos: cuando Cristo adoraba a Dios, ¿se dirigía a Dios como Uno y Trino, o solamente en cuanto Padre? Esto último parece deducirse de la exposición del P. X. Sin embargo, S. Ignacio de Loyola, tan místico y devoto de la Santísima Trinidad, que tantas veces la contemplara en visiones y éxtasis, escribía en su diario íntimo, los días 26 y 27 de febrero de 1544: «En esto... un sentir, o más propiamente ver, fuera de las fuerzas naturales, a la Santísima Trinidad y a Jesús, asimismo representándome o poniéndome, o siendo medio junto a la Santísima Trinidad, para que aquella visión intelectual se me comunicase y con este sentir y ver, un cubrirme de lágrimas y de amor, mas terminándose a Jesús y a la Santísima Trinidad un respeto de acatamiento, y más allegado a amor reverencial que al contrario alguno.

»Después asimismo sentir a Jesús haciendo el mismo oficio en el pensar de orar al Padre, pareciéndome y sintiendo dentro que El hacía todo delante del Padre y de la Santísima Trinidad...

»Acabada la Misa...; y al escribir de esto, un tirarme el entendimiento a ver la Santísima Trinidad, y como viendo, aunque no distintamente como antes, tres Personas; y en el tiempo de la Misa, al decir de *Domine Jesu Christi, fili Dei vivi*, etc., me aparecía en espíritu, viendo que primero había visto a Jesús, como dije, blanco, id est, la humanidad, y en este otro tiempo sentí en mi alma de otro modo, es a saber, no así la humanidad sola, mas ser todo mi Dios, etc. con esto una nueva efusión de lágrimas y devoción grande, etc.

»27. Jueves. En toda la oración sólita con mucha devoción y gracia mucha asistente calorosa, lúcida y amorosa. Al entrar de la Capilla, con nueva devoción, y puesto de rodillas, un descubrirseme viendo a Jesús al pie de la Santísima Trinidad, y con esto mociones y lágrimas... Esta visión no fué en tanto tiempo o en tanto clara, como la pasada del miércoles, aunque parecía ser de la misma manera»²².

* * *

²² *Diario espiritual de S. Ignacio, 2 Febrero-12 Marzo 1544*. Ed. Mon. Hist. S. J. Ed. V. LARRAÑAGA, S. J., *S. Ignacio Obras Completas I*, p. 717-719, Madrid, B. A. C.—Muy acertadamente anota el P. Larrañaga a este lu-

Y pongamos ya punto final a este largo comentario sobre el libro del P. X. Admitimos ante todo la ortodoxia, de la que no hemos dudado jamás, ni en él, ni en Mons. Parente, ni en ninguno de los católicos que opinan distintamente de nosotros. Esto no obstante, estamos en el mismo derecho de denunciar los peligros que vemos en la solución del problema propuesto, tal como ellos la ofrecen. Por lo que hace al P. X., nos desagradan los siguientes puntos:

1. Admite en Dios, contra la corriente de los Teólogos, operaciones *ad extra* personales.
2. En consecuencia rechaza las «apropiaciones», y las convierte en «propiedades».
3. Supone que la unión hipostática consiste en que el Verbo («lo divino») penetra la realidad humana desde la raíz misma del ser hasta sus últimas derivaciones, constituyendo un Todo-uno; lo cual, en el sentido y modo como lo explica el P. X., no comprendemos cómo puede escapar al monofisismo.
4. Admite la percepción inmediata, por introspección, de la sobrenaturalización de la humanidad de Cristo.

Por todo esto, nuestra opinión coincide plenamente con la del P. Lakner, quien concluye también su estudio sobre este mismo libro, advirtiendo²³ que al pretender el P. X. denunciar y refutar una teoría que cree neo-nestoriana, introduce él un neo-eutiquianismo.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

gar: «Notable esta representación tan regalada del único mediador entre Dios y los hombres 'al pié de la santísima Trinidad'. P. M. Baumgarten se escandaliza de ella en su artículo *Von der neuen Ausgabe der Constitutiones Societatis Jesu*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 56, 1937, 406.

«Pero no hay motivo para ello tratándose, como se trata en el pasaje, de Jesucristo hombre. Ese escándalo recuerda el de algunos de los primeros impugnadores de los *Ejercicios*, que veían con malos ojos el papel de intercesor dado al Hijo en el triple coloquio ignaciano.

«Y, sin embargo, es S. Pablo quien como nadie ha subrayado ese oficio de Jesucristo con apelativo que pudiera parecer temerario a hombres tan fácilmente escandalizables: *Porque un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, el HOMBRE Cristo Jesús, que se ha dado a sí mismo como precio de rescate por todos*, I Tim 2, 5-6.» (p. 719, nota 68).

Y en la nota 65 advertía el mismo P. Larrañaga: «Cuando el Santo habla, en sus notas, de Jesús, el contexto mismo suele dar a entender claramente se trata de Jesucristo *hombre*; y como tal hace oficio de mediador, siendo medio junto a la Santísima Trinidad...», «pareciéndome y sintiendo dentro que él hacía todo delante del Padre y de la Santísima Trinidad...». En cambio, suele hablar más bien del *Hijo* cuando se trata de Jesucristo Dios.

²³ F. LAKNER, S. J., o. c. p. 228.