

## Observaciones sobre un interesante libro de Monseñor Parente: L'IO DI CRISTO

En 1939, cuando el mundo estaba a punto de dividirse en la terrible guerra que tanto llanto y muerte sembró en la humanidad, el Padre Paul Galtier, S. J., daba a luz un bellissimo libro, intitulado *L'Unité du Christ. être... personne... conscience*<sup>1</sup>. Era la obra madura de un teólogo de nota, que había pasado largos años de estudio y enseñanza en la Facultad Teológica de Enghien (Bélgica) y en la Universidad Gregoriana.

El Padre Galtier no improvisaba. Ni hay que hacer aquí el elogio del benemérito y ya anciano teólogo, cuando sus escritos le colocan en la primera fila de los conocedores de la Patrística y del dogma. Sus estudios sobre San Cirilo y Nestorio, sus investigaciones sobre los concilios de Efeso y Calcedonia, y, en general, su especialización en cuestiones positivas y escolásticas sobre las controversias cristológicas de los siete primeros siglos de la Iglesia, le habían preparado maravillosamente para la ardua tarea que echaba sobre sí al abordar un problema hasta entonces no tocado todavía: *La unidad psicológica de Cristo*.

El problema no era del todo desconocido, pero nadie se había atrevido a enfrentarse con semejante dificultad. De hecho nos lleva al fondo mismo del misterio de la Unión hipostática. Hasta entonces (y aun generalmente ahora mismo) los teólogos se contentaban con discutir sobre el constitutivo ontológico de la persona para hallar alguna explicación a la unidad de la persona de Cristo. Pero el Padre Galtier comprendió muy bien que las discusiones cristológicas agitadas entre Nestorio y San Cirilo, y luego reanudadas de otra forma por los monofisistas y monoteletas, tropezaban en una cuestión que no se sabían plantear, o que esquivaban decididamente los católicos: la cues-

<sup>1</sup> París, 1939, Beauchesne. XX-378 p.

ción psicológica. San Cirilo y toda la ortodoxia sostuvo el dogma, afirmó la unidad de persona en Cristo juntamente con la dualidad de naturalezas, de voluntades y de operaciones, pero se calló acerca de las explicaciones que pudieran darse a este hecho en el orden psicológico. Es, pues, un mérito indiscutible del Padre Galtier, que haya sido el primero en abrir brecha y hacer luz en este nuevo e inexplorado camino.

Pero no pretendemos ahora presentar la obra del Padre Galtier, sino otra que hace solamente un año ha visto la luz y ha sido ya objeto de numerosas investigaciones<sup>2</sup>. Nos referimos al libro de Monseñor Pietro Parente, *L'io di Cristo*<sup>3</sup>. Profesor del Pontificio Ateneo de la Propaganda Fide de Roma, el autor de este libro se había dedicado a diversos estudios teológicos y publicado algunos tratados, entre los cuales estaba el de *Verbo Incarnato*<sup>4</sup>. La obra es natural que haya suscitado interés y se haya leído con avidez indescriptible. Nosotros nos proponemos no sólo presentarlo a los lectores sino también dar nuestro juicio particular sobre el mismo.

## I

El libro se divide en siete apartados o partes, que a su vez se subdividen en capítulos o párrafos. El primer apartado tiene por título *La Rivellazione e il Dogma*. Aquí se hace un breve estudio de los testimonios de la Escritura, de la Tradición en los primeros siglos, de las primeras escaramuzas cristológicas que llevaron al Nestorianismo, Monofisitismo y Monotelismo y que dieron ocasión a los Concilios Niceno, Calcedonense y Constantinopolitano III. Luego estudia especialmente la frase *Assumptus homo*, piedra de toque para muchas teorías cristológicas, y por último presenta una síntesis de las definiciones dogmáticas. Esta primera parte se lleva más de una tercera parte del libro, 104 páginas, y sirve como de base para el planteamiento del problema y su solución por la Teología Clásica.

*La Teologia Classica*; es el segundo apartado, en el que se revisa la doctrina elaborada por Leoncio Bizancio, Máximo el Confesor y S. Juan Damasceno. Monsr. Parente la comprende bajo el epígrafe de *Elaborazione bizantina*. De aquí pasa a la *escolástica* con sus representantes S. Anselmo, Hugo y Ricar-

<sup>2</sup> Además de las recensiones aparecidas en Revistas, queremos citar aquí los artículos: LUIGI CIAPPI, o. p., *Il problema dell'«Io» di Cristo nella teologia moderna*, Sapienza 4 (1951), 421-438; *De unitate ontologica et psychologica Personae Christi*, Angelicum, 29 (1952), 182-189; GALTIER, s. t., *La Conscience humaine du Christ, à propos de quelques publications recentes*; Gregorianum 33 (1952), 351-398.

<sup>3</sup> Brescia (1951), Morecelliana, 288.

<sup>4</sup> *De Verbo Incarnato*, Marietti, Roma-Turín, s. a. (1946), XIII-329. Es el volumen II de la *Collectio Theologica Romana*.

do de S. Víctor, Abelardo, Pedro Lombardo y Sto. Tomás de Aquino; de él deriva la escuela tomista con sus diversas ramificaciones de Cayetano, Capréolo, Billot; y se le opone la escuela Escotista, Tifano y algunos otros intermedios, como Suárez. Por último hace notar el autor el carácter metafísico de la cristología clásica.

Con esto se ha acercado a la medula de la cuestión al llegar a la *Teología Moderna*, que se basa precisamente en la autoconciencia como constitutivo de la personalidad; de donde derivan las aberraciones del psicologismo moderno con sus ramificaciones dentro del Modernismo y Protestantismo. A él se opone el *Psicologismo Católico*, dentro de cuyo campo busca Monseñor Parente una solución en pura filosofía tomista.

Los nuevos apartados parece que tengan poca consistencia entre sí, y podrías parecer diferentes objeciones al problema o elementos que motivan la discusión en el mismo campo católico. Tales son los que ocasionan los siguientes títulos, objeto de otros tantos capítulos: *La Ciencia de Cristo*, *Amor y Libertad en Cristo*, *El Dolor del Hombre-Dios*, *Yo soy*.

Así el libro de Mnsr. Parente ha abarcado todos los problemas que suscita el tema del Yo psicológico de Cristo, en el que el autor toma una posición para resolver, en cuanto se pueda, el intrincado asunto. No ha de pretenderse, claro está hallar una simple explicación del misterio —sería un verdadero absurdo—, pero sí una teoría escolástica o de la forma que sea, teológica, que dé luz y nos haga comprender, en cuanto es dado en materia de misterios, la realidad de la unidad perfecta del Yo de Cristo.

## II

*La doctrina expuesta en el libro de Mnsr. Parente.*—Entramos en la parte principal y casi exclusiva de este trabajo. Hemos querido dar una idea total del contenido porque lo hemos creído necesario y para ahorrarnos ahora tener que divagar con las diversas cuestiones o temas tocados.

Hemos de notar en primer lugar, la desproporción entre la primera y las demás partes del libro. El lector (por lo menos así nos ha ocurrido a nosotros) está desde un principio con la idea obsesionante del título L'IO DI CRISTO, por lo cual no pierde nunca de vista este problema. Pues bien, pasan las primeras 104 páginas sin que apenas aparezca ni siquiera el planteamiento del problema. Aquella tercera parte del conjunto de la obra no deja de ser un bello resumen de la historia de las controversias cristológicas, pero sería quizá más propia de un

manual de Cristología que de una monografía especializada.

En esta parte, Mnsr. Parente se manifiesta excelente compilador y hábil estilista para sintetizar la doctrina de los herejes, pero no tanto para examinar la doctrina de los PP. y Concilios, que ciertamente requerirían mayor extensión y penetración<sup>5</sup>.

Respecto a la doctrina de S. Cirilo de Alejandría, además de cuanto acertadamente ha observado el P. Galtier en su réplica a Parente<sup>6</sup>, nos ha llamado la atención que Mnsr. Parente desconozca (por lo menos no la menciona nunca, ni siquiera en la bibliografía) la magnífica obra del P. Manoir de Juaye, S. J.<sup>7</sup>, que le habría prestado muy buen servicio en el conocimiento de la Cristología y terminología del Santo Doctor de Alejandría. No es, pues, de maravillar que las afirmaciones de Parente en este punto carezcan de aquella firmeza que tienen en un Galtier, por ejemplo, en donde aparecen discutidos los textos con una maestría que delata al instante al investigador familiarizado en la Patrística. Por el contrario, digamos ya desde ahora para siempre que Mnsr. Parente deja la impresión de componer una monografía o estudio cuyos elementos son todos de segunda mano, aun cuando con ellos elabora una tesis original. Esta falta de investigación personal sobre los documentos y fuentes dejan una huella difícilmente borrable. Así, y solamente así, se comprende cómo se puede hacer afirmar a S. Cirilo una unión dinámica y hegemónica por parte del Verbo sobre la naturaleza humana<sup>8</sup>; y a San Atanasio cambiarle el sentido de su pensamiento por traducir un *de adversativo* por una conjunción copulativa<sup>9</sup>; y a San Juan Damasceno hacerle hablar y usar una terminología que jamás estampó en sus libros<sup>10</sup>. Pero no queremos entrar en pormenores sobre este particular, sino que nos remitimos a la valiente crítica que ha hecho de la obra de Parente el P. Galtier<sup>11</sup>.

Y entremos ya en el punto principal: el problema propiamente dicho de la unidad de Persona en Cristo. También aquí hemos de confesar nuestra decepción. Esperábamos una com-

5 También aquí habríamos deseado y aun exigido —pues es un punto importantísimo— una más exacta precisión del Monofisismo, tal como lo presentan las modernas investigaciones y como lo describe la Enciclica *Sempiternus Rex*.

6 P. GALTIER, *La Conscience humaine du Christ...*: Gregorianum 32 (1951), 525-568.

7 H. DU MANOIR DE JUAYE, S. L., *Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie*, París (1944), 594 pp.

8 No lo dice el A. expresamente con esas palabras, pero se desprende de la descripción que hace de la doctrina de S. Cirilo.

9 PARENTE, *L'Io di Cristo*, pp. 81 y 84.

10 Id. p. 83.

11 L. c. Gregorianum, pp. 552-553. Algunos de esos puntos los ha aclarado P. en un reciente artículo del que hablaremos luego.

plicada o sencilla exposición de los conceptos modernos de *persona psicológica*, y he aquí que Parente nos introduce de lleno en el intrincado problema metafísico del constitutivo de la *persona ontológica*. Desde un principio —y en esto hay que alabar su sinceridad— se profesa tomista rígido. Y quiere resolver *sencillamente* el difícil problema psicológico por una teoría probable metafísica u ontológica. Ya este solo hecho decepciona al lector; que sin embargo, sigue la obra esperando llegar a una conclusión que responda al título. Sigamos, pues, los pasos de Parente en su camino hacia la meta.

Hecha una brevísima síntesis de las posiciones medievales anteriores a Santo Tomás acerca de la noción de persona con relación a la unión hipostática, pasa Parente decididamente a exponer el pensamiento de Santo Tomás. Lo reduce a tres conclusiones: «1.ª Distinción real entre naturaleza y persona: aquélla es la esencia específica por la que el hombre es hombre; ésta es el individuo que subsiste en aquella naturaleza.

»2.ª No hay diferencia entre supuesto (*suppositum*)<sup>12</sup> e hipóstasis, con la cual coincide formalmente también la persona: por eso no puede hablarse de dos hipóstasis o supuestos en Cristo sin comprometer su unidad personal.

»3.ª Habiendo en Cristo una sola *subsistencia* (la personal del Verbo), Él debe decirse *unus* y *unum*. Por tanto unidad perfecta (no obstante la dualidad de las naturalezas), que implica la unidad de ser...» (120).

Esta unidad de ser (*esse*) resulta esencialísima en el sistema de Parente, y por lo mismo ahora se detiene a exponer cómo Santo Tomás no admite más que un *esse* en Cristo. A decir verdad, tampoco aquí nos parece el autor un investigador directo sobre los textos. Son tan pocos los que examina de Santo Tomás y tan someramente, que más que exposición tomista produce la impresión de una elaboración apriorista confirmada con textos sacados de acá y allá de entre algunas obras del Angélico.

Basando toda su teoría en la unidad de ser en Cristo, no podían faltar las invectivas contra los que niegan toda distinción real entre la esencia y existencia. Al leer las líneas de Parente sobre este particular (que preferimos no transcribir), creemos que tiene muchísima razón al afirmar (pero, claro está, aplicándolo a la parte contraria): «Tale controversia è diventata ormai snervante perche vi entra troppa passione polemica, che non dipende propriamente da motivi scientifici, ma piuttosto da spirito di partito e di tradizione domestica» (página 121). Seguramente que por esta causa querría Parente

<sup>12</sup> Cuando las palabras castellanas puedan dar lugar a equívoco, usaremos las expresiones latinas *esse*, *suppositum*, etc.

que estuviese ya cerrada esta cuestión, cuando precisamente su libro se presta a que se abra de nuevo y con acritud, ya que la teoría le lleva a los extremos que veremos.

Sigamos el raciocinio. El *esse* (siempre según Santo Tomás visto por Parente) pertenece al *suppositum* como el *id quod est*, y a la naturaleza como el *id quo est*. Y continúa asentando este gran principio: «Alla base di questa chiara doctrina c'è la verità (el subrayado es nuestro) della distinzione reale tra essenza (natura) ed essere» (120). Sobre esta firme base van cimentándose textos de Santo Tomás, que Parente comenta con excesiva brevedad. Sería larguísimo (y nos apartaría de la cuestión principal) meternos a discutir la interpretación que Parente ofrece de los textos de Santo Tomás. Basta comparar el estudio que Galtier dedicó a este punto en su libro antes citado<sup>13</sup>, y el que presenta Parente, y aparecerá a primera vista la diferencia que media entre un investigador y un compilador.

Nos permitimos recordar un trabajito que tampoco parece conocer (por lo menos no lo hemos visto citado ni en este libro ni en su tratado *De Verbo Incarnato*) del Padre Bartolomé M. Xiberta O. Carm.<sup>14</sup> y publicado en las Actas de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, de la que Mnsr. Parente es académico. Allí habría hallado seguramente Mnsr. Parente la clave que da la solución (aunque no en todos sus pormenores lo admitirán los tomistas) para explicar los textos opuestos de Santo Tomás y que suelen explotar los partidarios de diferentes opiniones. Explica muy bien el Padre Xiberta que la palabra *esse* en Santo Tomás no siempre tiene una misma acepción. Y por lo mismo puede hablar (y habla) indistintamente de uno o de dos *esse* en Cristo. Se comprende, pues, que cuando Santo Tomás nos habla de *unum esse* en Cristo se refiere al *esse personale*. Así ha de entenderse (por no citar más que un ejemplo) el texto que aduce Parente: «Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostaticè vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret ponere in Christo duo esse, unum, quidem secundum quod est Deus, aliud autem secundum quod est homo... Sic igitur cum humana natura coniungatur Filio Dei hypostaticè vel personaliter... et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat ei novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis

<sup>13</sup> *L'Unité du Christ...*, pp. 166-236.

<sup>14</sup> B. DE XIBERTA, O. Carm., *Natura et suppositum in tractatu de Verbo Incarnato*. Excerpta ex Actis Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis... 1936-37. Marietti, Roma-Turin, 1938. En el tomo de Actas, pp. 9-25. Véase también del mismo autor y publicado juntamente con la separata susodicha: *Scti. Thomae doctrina de unico esse in Christo*, id., pp. 94-104.

*ad naturam humanam, ut scilicet persona illa [Verbi] dicatur subsistere non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam* 15 (p. 125). El subrayado es del propio Parente. Nosotros hacemos hincapié en el «*novum esse personale*», cuyo sentido se desprende no sólo de todo el corpus del artículo, sino de las dificultades. Véase, en efecto, cómo resuelve Santo Tomás la dificultad que se había propuesto como tercera: «In Trinitate, quamvis sint tres Personae, est tamen unum esse propter unitatem naturae: sed in Christo sunt duae naturae, quamvis sit una persona; ergo in Christo non est tantum unum esse sed duo». Así responde Santo Tomás: «Ad tertium dicendum quod, sicut in I dictum est, quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse: haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personae et esse naturae» 16. Como se ve, Santo Tomás distingue muy bien el *esse naturae* del *esse personae* o *personale*: si las personas divinas se distinguiesen realmente de la naturaleza divina, habría en ellas tres *esse*, que responderían a las tres personas. Por tanto, Santo Tomás no duda de que la naturaleza como tal tiene su *esse*, distinto del *esse personale*. Cuando, pues, habla de Cristo y nos dice que tiene dos *esse* se refiere al *esse* que corresponde a cada naturaleza; pero cuando nos habla de un solo *esse*, trata del *esse personale*. Y bien claro se ve —sin salirnos de la cuestión 17, citada por Parente— por estas palabras con que el Angélico responde a la dificultad primera: «Ad primum ergo dicendum, quod esse consequitur naturam non sicut habentem esse, sed sicut quod aliquid est: personam autem sive hypostasim consequitur sicut habentem esse; et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturae» 17. Que es lo que en muchas partes repite, a saber, que el *esse se dice* de la persona, *corresponde* a la persona, *compete* a la persona, etc., más que a la naturaleza, sin que ello quiera negar a la naturaleza su propio *esse*. Pero no queremos insistir en este particular que nos distrae del tema principal. Solamente rechazamos, como afirmación enteramente gratuita e injuriosa a muchas escuelas católicas venerandas, que «per S. Tommaso o si ammette un solo essere in Cristo o si cade nel Nestorianesimo» (p. 126).

Puesto ya este principio de un solo *esse* en Cristo, de suerte que la naturaleza humana no tiene *esse* propio y específico, prosigue Parente investigando en las funciones de este *esse* de la persona. Por de pronto *no es una forma*, a manera de

15 3 q. 17, a. 2. c.

16 3 q. 17, a. 2. ad 3.

17 3 q. 17, a. 2. ad 1.

alma respecto del cuerpo, sino que es un *acto*. Esto no lo prueba, sino que lo pone en boca de los «tomistas»: «El ser no es propiamente *forma*, sino *acto*: su oficio es el de realizar y hacer subsistir [=dar realidad y subsistencia], para lo cual basta una comunicación *terminativa* (*quasi-formal*)» (p. 128). ¿Es, pues, un principio dinámico o estático? ¿Es un *acto* que da a la esencia algo más que un mero existir, o es simplemente la *realización* de la esencia? Concretamente no lo dice hasta aquí Parente, que se contenta con repetir, una y mil veces, que según Santo Tomás el *esse* de la persona es el *id quod est*, mientras que la naturaleza es *id quo est*. De esta suerte hemos llegado a la página 132 sin que se haya podido sacar en claro el verdadero oficio de este *esse*, y mucho menos su papel en el orden psicológico. Monseñor Parente, claro siempre en sus exposiciones, procede con lentitud. Sigámosle.

Va a entrar de lleno en el punto interesante para los lectores, cuando en la página 135 (mitad exacta del libro, cuyo texto abarca 271 páginas) nos dice: «Para todo cuanto hemos de exponer en la III parte de este libro, es muy útil poner en evidencia el pensamiento de Santo Tomás (ya antes insinuado) sobre la función de la persona en general y de la Persona en el Verbo en particular *sulla linea e nella sfera dinamica dell'attività*». El pensamiento de Santo Tomás es, que como para el ser, así también para el obrar (*operari*) la naturaleza actúa *ut quo* y la persona *ut quod*. «Il supposito o la persona sono veri agenti, ma l'azione si svolge secondo la forma o la natura». Si bien el *agere est suppositi*, el *agens* es la persona o el *suppositum*; de todos modos no actúa independientemente de la forma o naturaleza, ya que ésta es la *causa agendi* para la persona. Para la acción concurren dos principios la naturaleza y la persona, bajo dos aspectos causales, que todavía no están bien determinados. Pero advierte Parente, que en el texto que acaba de aducir de Santo Tomás<sup>18</sup> ya aparece la persona como ejerciendo una función operativa. Prosiguiendo en los textos de Santo Tomás encuentra uno importantísimo a este respecto, en el que afirma el Santo Doctor que *operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam, unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personae*<sup>19</sup>. Sobre las cuales

<sup>18</sup> In 3 d. 18, a. 1, ad 1 (p. 135).

<sup>19</sup> 3 q. 19, a. 1, ad 4. Parente cita en la nota, para confirmar su doctrina (p. 137), otro texto de Santo Tomás que propiamente no hace al caso (3 q. 20, a. 1, ad 2), pues allí el Angélico quiere probar que no puede decirse que Cristo sea siervo, aun cuando la naturaleza humana podría serlo; y la razón que da es: «Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae... attribuitur autem actio naturae, sicut et secundum quam persona vel hypostasis agit». En este mismo pasaje, Santo Tomás habla de la persona como sujeto de atribución, aunque también como sujeto de acción; lo cual no se contradice; pero no conviene con la teoría del A.



palabras insiste Parente: «Tutta l'importanza di questo testo è nell'affermazione *'operatio est quidam effectus personae'*; dunque la persona è principio, anzi vera causa dell'operazione» (p. 137). Esta atenuante «*quidam*» (=un cierto efecto; así como si dijéramos: efecto en cierta manera impropia) no tiene importancia alguna según Parente, la exigía el hecho de que la naturaleza concorra también en la producción del efecto.

Explicando con concisión los grados por que pasa un ser hasta llegar a ser *homo*, se subirán los siguientes escalones: «La genesi della persona si attua per gradi: un'essenza specifica, por esempio *uomo*, diventa *questa* natura concreta in forza dei principi individuali, e sussistente in forza dell'atto esistenziale proprio e finalmente supposito o persona. Passaggio dunque della stessa cosa dall'indeterminatezza alla determinazione massima, che culmina nella personalità, che è incommunicabilità, coscienza, autonomía» (p. 137). No hay duda que mucho habría que decir a este esquema simplista, que llega a identificar persona con conciencia. No olvidemos que estamos leyendo un libro en que se exige la mayor precisión en las palabras y en donde los lapsus o inexactitudes pueden llevar a resultados aterradores. Sin duda, quiere decir Parente que la persona es el sujeto consciente, autónomo, independiente; y no querrá indicar que la conciencia es el constitutivo de la persona, ni tan esencial en su constitución que la unidad de persona exija unidad de conciencia, ni viceversa. Para no discutir inútilmente este punto, baste ahora recordar que en Dios hay tres Personas realmente distintas con una sola conciencia. La conciencia sigue más bien a la naturaleza que a la persona.

Insistiendo Parente en el concepto de persona en cuanto importa un principio de actividad, concluye: «Natura e persona, come due principi inadeguatamente distinti, agiscono allo stesso effetto su due distinte linee di causalità *efficiente*. In ogni caso la persona non resta, secondo L'Angelico, soltanto semplice principio d'attribuzione, ma è anche principio egemonico dell'attività della natura che in essa si ipostatizza» (p. 137).

Aquí nos deja Monseñor Parente, habiendo sacado la conclusión de que es propio de la persona ejercer una actividad hegemónica sobre las actividades de la naturaleza. Este axioma (permítaseme la palabra) habrá que aplicarlo «con cautela anche al Verbo Incarnato. Anche qui la Persona, che è divina, ha l'egemonia della attività *delle due nature e delle due volontà*, come già dicemmo sopra a proposito della controversia monotelitica» (p. 137) No quiero dejar pasar inadvertida esta frase, que también subrayó con cierta ironía el Padre Galtier cuando escribió: «Ceci est très fort, et sans doute l'éminent théolo-

gien n'a-t-il pas pris garde à la portée de ce qu'il écrivait : le Verbe moteur et directeur de l'activité de la nature divine! Est-ce seulement concevable?»<sup>20</sup> Cierzo que el Padre Galtier hablaba de la frase que Parente pone en boca de San Juan Damasceno: «Più tarde il Damasceno dirà più precisamente ancora que il Verbo è il principio ἡγεμονικόν (motore, direttore) di tutta l'attività umana e divina delle sue due nature» (página 83), pero la frase es la misma, porque en realidad reproduce exactamente el pensamiento de Parente, que considera la persona como principio de actividad respecto de las operaciones de la naturaleza que hipostatiza. Pero ¿quién no ve la gravísima inexactitud —por no decir más— que la expresión encierra al declarar al Verbo principio motor y director de todas las actividades de ambas naturalezas, y, por tanto, de la naturaleza divina? Ya luego insistiremos sobre este particular; ahora baste esta llamada, para que a nadie se le escape inadvertida la frascología usada.

Llegados a este punto, pasa Parente a la noción psicológica de persona (hasta ahora nos hemos movido de hecho en el campo ontológico y metafísico). En veinte páginas resume las teorías heterodoxas sobre la personalidad, principalmente las teorías de Günther, del psicologismo de Freud, Jung, etc., del Modernismo y del Protestantismo. Luego se introduce en el campo católico, y dedica quince páginas a la teoría del Padre Galtier, contra el cual de hecho iba encaminado el libro entero. Estamos, pues, en el punto crucial. La exposición de Galtier le parece a Parente *sottile e complicata*, aunque se presenta *nuova e seducente* (p. 164). Es evidente que no puede satisfacerle una explicación que supone precisamente lo opuesto al principio básico de Parente: que el Verbo divino no es principio de las actividades de la naturaleza humana. Una tal afirmación no comprende Parente cómo puede conciliarse con la unidad no ya psicológica sino simplemente ontológica de Cristo. Yendo, como va, el libro todo de Parente encaminado a refutar al Padre Galtier, no comprendemos cómo con tan pocas palabras pretende refutarle. Remitimos al lector a las cuatro páginas (170-173) que dedica Parente a la crítica de la exposición del Padre Galtier, y vea de encontrar los argumentos o razones con que se rebate su sistema. Nosotros no hemos hallado más que afirmaciones, que no tienen otra base que el principio aceptado como inconcuso de que la persona debe de ser principio hegemónico activo de las actividades de la naturaleza que hipostatiza. Por lo demás, el propio Padre Galtier se ha defendido gallardamente, con aquella fir-

<sup>20</sup> P. GALTIER. *la Conscience humaine de Crist...* Gregorianum, 52 (1951) 555.

meza y seguridad de quien está en posesión de una doctrina elaborada tras muchos años de estudios directos de Padres y Concilios.

Y ya nos hallamos metidos por fin en la explicación que Parente dará de la unidad psicológica de Cristo. Procediendo siempre con aquella gradación que le caracteriza, comenzará por exponer los principios del *tomismo*, de los cuales deduce que «según las mejores interpretaciones, Santo Tomás admite (*ammetterebbe*, dice modestamente Parente) una intuición oscura, casi experimental y directa del Ser supremo en los místicos. Y empero no repugna ni en psicología ni en teología la opinión de una relación cognoscitiva directa entre el alma (elevada con la gracia) y el Ser divino. Tal opinión está en perfecta armonía con los principios del *tomismo*» (p. 185).

La unidad ontológica tal como la explica Parente, resulta, según él, el mejor medio de llegar a la unidad psicológica. La proposición, que en el terreno ontológico suena a «Cristo es uno», en el plano psicológico se convierte en esta otra: «Cristo *se siente uno*». En otras palabras, Cristo tiene conciencia de su unidad ontológica. El punto crucial está, pues, en la conciencia de Cristo, o sea en la percepción que la humanidad tiene de la divinidad. Según Parente, esta percepción es directa, por reflexión o introspección. El alma puede llegar al conocimiento directo de su *esse* y como en Cristo el único *esse* es el divino, luego necesariamente puede llegar por vía de introspección al conocimiento de su unidad ontológica.

La dificultad consiste en que ¿puede la conciencia humana llegar a lo divino (*attingere il divino*), puesta la unión hipostática? (p. 188). «La solución depende de dos condiciones: 1.<sup>a</sup>, posibilidad, por parte de la naturaleza, de alcanzar el ser de la naturaleza y de la persona, a que pertenece; 2.<sup>a</sup>, función hegemónica de la persona en general y de la Persona del Verbo en particular sobre la actividad de la naturaleza, en la que aquella persona subsiste.» La primera condición no asusta en modo alguno a Monseñor Parente. Ya lo ha dicho antes repetidas veces, y por lo mismo no tiene ahora dificultad en volver a afirmar: «Dunque la coscienza umana di Cristo ripiegandosi su se stessa s'incontra nella natura umana e nel suo essere, che è però l'essere divino, personale del Verbo.» (página 188).

La segunda condición tampoco ofrece dificultad puesto que lo ha dicho anteriormente y que constituye el fundamento de toda la teoría de Parente, o sea, que «tomísticamente es legítima la hegemonía dinámica de la persona que actúa en la naturaleza en sentido eficiente. Y entonces se puede decir que el Verbo domina su actividad humana y la dirige: este

influjo imperativo es común a las tres Personas según la línea de la causalidad eficiente, pero queda exclusiva del Verbo según la línea de la *causalidad formal* (subrayamos nosotros), es decir, terminativamente. Por tanto, la relación establecida por la unión hipostática entre naturaleza humana y Verbo pasa a la esfera psicológica y se hace consciente por dos vías: una es la de la autoconciencia..., la otra es la del influjo operativo de la Persona del Verbo sobre la naturaleza humana asumpta, para la cual la conciencia humana tiene como único sujeto advertido el mismo Verbo» (p. 189).

Con esto ya ha dicho Monseñor Parente todo cuanto tenía que decir sobre su teoría. Todo lo demás fluye por sí mismo. Tocaré ahora otros problemas, pero se presentarán secundarios y como tales se tratarán. La ciencia de Cristo<sup>21</sup>, la visión beatífica de su alma, el amor, la libertad, los sufrimientos, la oración, el Yo, etc., todo no será más que una aplicación concreta que siempre obtendrá una misma respuesta: No existe más que un yo, porque no hay más que una persona y esta persona es el principio agente directivo de los actos de sus dos naturalezas.

### III

*Crítica de la opinión de Monseñor Parente.*—Con lo que hemos ido indicando en el decurso de estas cuartillas ya se habrá comprendido que no estamos de acuerdo con la explicación que del Yo de Cristo nos presenta Monseñor Parente.

Ante todo, ya hemos manifestado nuestra admiración al observar que en un libro de tantas páginas se dedican tan pocas al punto sustancial, repartiéndose las restantes a un fin de aclaraciones o preámbulos históricos que no eran necesarios en una monografía de esta índole tan concreta.

Lo segundo que hemos de observar (y lo hemos también indicado antes) es la flojedad en las pruebas que aduce el autor en favor de su teoría. Se basa en la distinción real entre la esencia y la existencia, siendo así que ella nada tiene de suyo que ver con la unidad psicológica de Cristo. De todos modos, comprendemos que en la teoría de Parente esta distinción es esencialísima, ya que sin ella caería por tierra toda su opinión (cosa que no sucede en el caso del Padre Galtier). Así que le dispensamos que insista tanto en una pura

<sup>21</sup> «Lo que indicamos aquí—y hemos dicho en un artículo publicado en *Razón y Fe* (1953, págs. 154-164)—lo vemos plenamente afirmado en un artículo de M. Ce, *La discussione sulla coscienza umana di Cristo nella Teologia moderna*; La Scuola Cattolica 80 (1952) 265-303, que ha llegado a nuestras manos cuando habíamos ya entregado los originales de este nuestro artículo que por exceso de material ha sufrido retraso en la impresión.

teoría, aunque ha de tener en cuenta que no es más que una tesis probable, y que de ser tal cual él la presente tal vez perdería mucho de su probabilidad. No es, pues, de maravillarse que los tomistas que han hecho sus comentarios a la obra de Parente se hayan apresurado a declarar bien alto que la tesis defendida por él (aun admitiendo la distinción real y la unidad de ser en Cristo) no es tomista o, por lo menos, no es la de Santo Tomás.

Y entremos en el fondo del problema con la gravedad que se presenta. La tesis de Parente se basa en este fundamento: la persona es el principio activo hegemónico de la naturaleza, porque es el *illud quod*, por oposición al *illud quo* de la naturaleza. ¿Es este principio genuinamente tomista? Ya han contestado insignes tomistas, los cuales no están conformes con Monseñor Parente sobre este punto. Efectivamente, el *esse* no es un principio dinámico, sino estático. No se concibe cómo puede el mero *esse* ser un principio activo. Es verdad que se concibe como acto en oposición a la esencia que hace las veces de potencia. Pero la esencia ya lo tiene todo, ya es en sí un ente específicamente distinto de los demás y en su orden completo. No le falta más que una actuación que le coloque en la serie de los seres existentes. Esta actuación se la da el *esse*. En Dios, *esse* y esencia son sustancialmente una misma cosa; en la esencia de su esencia (séanos lícito hablar así) ya está el ser; el *esse* es esencial en Él, y, por lo mismo, no se puede ni siquiera concebir una separación lógica o de precisión mental. No así en las criaturas. El *esse* es el acto limitativo propio de un ser finito que no es acto puro. Pero esta limitación, que se concibe a manera de *ens ut quo*, no es ningún principio activo, porque, de serlo, necesariamente afectaría a la esencia misma de la cosa y la modificaría (contrariamente al principio de mera limitación). Pero dejemos este punto, que es general, a los tomistas. Vayamos al caso concreto, tal como Parente entiende el *esse*.

Para Monseñor Parente el *esse*, en el concreto de la Persona de Cristo, es el *esse* divino que tiene un oficio activo, agente, eficiente, hegemónico de las actividades de la naturaleza humana que hipostatiza. ¿Puede esto admitirse?

Y, en primer lugar, veamos qué entiende por principio *hegemónico*. Si se tratase de un principio coordinador, a manera de modelo en que se mirase Cristo, o simplemente de un principio asistente, que no permitiese que la humanidad quisiera nada contrario a la voluntad del Verbo, no sólo no ofrecería dificultad alguna, sino que habría de admitirse. La conformidad de las dos voluntades de Cristo ha de obtenerse de alguna manera, sin que se fundan ambas en una sola voluntad

o una sola operación. Pero cuando Parente nos habla de esta hegemonía de la Persona del Verbo sobre las actividades de la humanidad, habla en un sentido más activo, directo, eficiente. Oigamos sus palabras:

«Questi autori [los que siguen a Tixeront en el explicar el Monofisismo] partono dal principio che la persona non è principio d'operazione, ma semplice soggetto d'attribuzione; poi si appellano al principio teologico, secondo il quale una Persona divina non può agire mai esclusivamente ad extra, senza che concorrano le altre due. E così concludono che secondo la dottrina cattolica il Verbo non è *iniziatore o motore dell'attività della natura umana assunta*, la quale perciò resta autonoma como principio delle sue azioni e si può dire mossa da Dio, cioè dalle tre Persone divine...» (página 82).

«S. Máximo muchas veces afirma que la voluntad humana de Cristo *era mossa dalla volontà divina del Verbo*» (íd.).

«Poco después el Damasceno dirá todavía más precisamente que el Verbo es el principio *ἡγεμονικός* (motor, director) *di tutta l'attività umana e divina delle sue due nature*» (p. 83).

«En Cristo no está el Verbo que manda y el hombre que obedece, sino que hay *un solo agente, el Verbo stesso, que opera in maniera divina e in maniera umana*» (p. 83, nota 1, en donde hace suyas estas palabras, en que resume el pensamiento de Máximo el Confesor contra Pirro).

«La hegemonía operativa de la persona en general y de la Persona del Verbo en particular sobre la propia natural actividad es una verdad adquirida por la doctrina católica tradicional» (p. 84).

«Queda una grave dificultad de orden especulativo: ¿cómo es posible que el Verbo pueda *agire personalmente sulla natura e sulla volontà umana assunta*, atendido el principio clásico de teología de que en las acciones *ad extra* las tres Personas obran necesariamente juntas?... Si no repugna que el Verbo comunique a la naturaleza humana su subsistencia haciéndola personalmente suya, tampoco repugnará que el Verbo sea el *principium quod, il vero motore direttivo, egemonico della volontà e di tutta l'attività umana della natura assunta*» (p. 84).

«La naturaleza humana asumida es *instrumentum coniunctum* del Verbo, el cual resulta así como el *principio eficiente de la actividad humana*, mientras la naturaleza es el principio formal» (p. 85).

«Como la dualidad natural confluye en la unidad personal del Verbo, así la dualidad dinámica de las voluntades y de las actividades se subordina y se armoniza en la hegemonía del Verbo, que con su virtud operativa ha hecho propia la naturaleza humana» (p. 103).

«...dos fuentes naturales de actividad, un solo principio agente (la Persona del Verbo)» (p. 104).

«Además de comunicar el *esse* propio personal, el Verbo también ejerce sobre la naturaleza asumida un influjo operativo» (p. 112, resumiendo la doctrina de Máximo el Confesor).

«S. Juan Damasceno... demuestra que, a pesar de existir en Él [Cristo] dos voluntades y dos operaciones, uno solo es, sin embargo, el volente y el operante, el Verbo, que tiene la *ἐξουσία* de la actividad humana de Cristo, *in quanto la mette in movimento, la dirige come propria, senza violentarne la libertà*» (p. 113).

«La doble *habitud* del único ser personal a la naturaleza divina y a la naturaleza humana puede decirse *secundum quid* un doble *esse*, especialmente si se considera que el *esse* pertenece también a la naturaleza *ut quo* (*esse essentiae*) y las dos relaciones (*rapporti*) del *esse* personal del Verbo a las dos naturalezas son del todo diversas, a saber, relación de identidad para la naturaleza divina, de simple *actuación* terminativa para la naturaleza humana» (página 127).

«Semejante opinión [la de Scoto]... podría agradar a un nestoriano, pero no puede adaptarse fácilmente al Concilio de Efeso, che *essige unione reale* (*φωσμή καθ' ὁμοίωσιν*) tra il Verbo e l'Umanità assunta, e unità assoluta di persona in Cristo con la *reale* comunicazione degli attributi delle due nature» (p. 130).

«En plena coherencia consigo mismo el Santo Doctor [Tomás de Aquino] como para el *esse*, así también para el operar establece la naturaleza *ut quo* y la persona *ut quod*. El *suppositum* o la persona son verdaderos agentes, pero la acción se desarrolla según la forma o la naturaleza... Por tanto, el *agere est suppositi*, y, en cambio, el *suppositum* o la persona son propiamente el *agens*, pero no independientemente de la forma o naturaleza que es *causa agendi* para el *suppositum*. A la misma concurren dos principios, el *suppositum* y la naturaleza... En este texto se afirma ya una función operativa de la persona» (página 135).

«Toda la importancia de este texto [3 q. 19, a. 1, ad 4] está en la afirmación: *operatio est quidam effectus personae*; por tanto, la persona è *principio anzi vera causa dell'operazione*... Naturaleza y persona, como dos principios inadecuadamente distintos, actúan en orden al mismo efecto (agiscono allo stesso effetto) en dos líneas distintas de causalidad: a saber, la naturaleza según la causalidad *formal*, la persona según la causalidad *eficiente*»...

«En todo caso, según el Angélico, la persona no es (non resta) solamente simple principio de atribución, sino que es también *principio hegemónico de la actividad de la naturaleza en que se hipostaliza*»...

«Toda esta doctrina se aplica con cautela también al Verbo Encarnado. También la *Persona, que es divina, tiene la hegemonía de las dos naturalezas y de las dos voluntades*» (p. 137).

«La unidad personal no se concibe sin la unidad de *esse* sustancial y *senza unità di azione*, por lo menos desde el punto de vista de la persona como principio hegemónico» (página 172).

«La persona, como es principio de unidad ontológica en base al *esse*, así es principio de unidad psicológica en base al obrar. Tanto la naturaleza como la persona son principios operativos; pero mientras la naturaleza es la fuente (*principium quo*), la persona es el agente (*principium quod*). A la persona corresponde la hegemonía dinámica de la

actividad que brota de la naturaleza. La función dinámica de la persona está en la línea de la causalidad *eficiente*; la de la naturaleza está en la línea de la causalidad *formal*» (p. 179).

«El Verbo, por tanto [porque tiene a la naturaleza humana como *instrumentum coniunctum*], ejerce (assolve) en la naturaleza asumida la función dinámica propia de la persona en cualquiera naturaleza intelectual. El es verdadero *principium quod* de toda la actividad humana que se desarrolla en Cristo según las leyes de la naturaleza humana. Santo Tomás, como no halla dificultad en admitir una comunicación personal del *esse* divino a la naturaleza asumida, así tampoco encuentra dificultad en admitir un influjo personal del Verbo sobre la actividad de esta misma naturaleza. Por tanto, *todas las acciones y pasiones humanas de Cristo son acciones y pasiones del Verbo*, salvo su inmutabilidad y su esencial impasibilidad. Toda acción humana de Cristo es teándrica, porque se deriva de la naturaleza asumida bajo el influjo directivo del Verbo» (p. 179).

«Tomísticamente es legítima la hegemonía dinámica de la persona que actúa en la naturaleza en sentido eficiente. Y entonces se puede decir que el Verbo domina su actividad humana y la dirige: este influjo operativo es común a las tres Personas según la línea de la causalidad eficiente, pero queda exclusiva del Verbo según la línea de la *causalidad formal*, es decir, terminativamente... Por eso no es absurdo que las dos conciencias de Cristo encuentren la propia unidad psicológica en la unidad del sujeto o persona, que es el Verbo, término y principio agente de la una y de la otra, como es principio subsistente en las dos naturalezas» (página 189).

«Las razones de esta impecabilidad son: la unión hipostática, por la cual toda acción, aun humana, de Cristo es propia del Verbo, *único principio agente* en las dos naturalezas...» (p. 218).

«E pur vero, ...que tutto quello che si svolge nella natura umana di Cristo assunta appartiene al Verbo non solo come soggetto di attribuzione, ma anche come principio egemonico sulla linea operativa» (p. 234, a propósito de los dolores o sufrimientos de Cristo).

«Es menester concluir que en Juan, más aún que en los Sinópticos, aparece inequívocamente la absoluta unidad de la Persona, y, por tanto, del yo del Hombre-Dios, que no es simple sujeto de atribución, sino que es principio agente que desarrolla como propia la actividad, ora humana, ora divina, según las dos naturalezas, en las que hipostáticamente subsiste» (p. 263).

«Il Verbo impassibile arriva fino alla soglia dell'umana infermità, dell'umano dolore, facendo propria e reggendo come principio agente quella natura in cui si svolge la tragedia della passione» (p. 267).

Ha sido, sin duda, larga la transcripción de textos; pero hemos querido recogerlos para que de ellos se pueda claramente colegir el pensamiento de Monseñor Parente cuando afirma que el Verbo es principio agente y hegemónico de las acciones de la humanidad de Cristo. Hemos procurado una



traducción muy servil, o hemos conservado las palabras originales, para no desvirtuar lo más mínimo la mente del Autor.

Esta hegemonía no es una mera dirección, a manera de asistencia pasiva, o de auxilios de gracia eficaz; es un verdadero *principio motor*, director de las actividades de ambas naturalezas (divina y humana, etc.); de suerte que a lo que parece, es decir, a juzgar por el sonido de las palabras, Monseñor Parente equipara la acción del Verbo sobre la actividad de su naturaleza humana a la que ejerce respecto a su naturaleza divina. Insiste muchas veces Monseñor Parente en que la persona no es un mero sujeto de atribución, sino de acción en la línea de la eficiencia de los actos o actividades de la naturaleza. Si hablara solamente de cierta eficiencia (como dice Santo Tomás: *operatio est quidam effectus personae*), que podría entenderse de la atribución, por cuanto que la persona, siendo sujeto a quien se atribuyen las acciones del compuesto, se llama sujeto agente, y, por tanto, se le pueden atribuir las operaciones que son propias de la naturaleza, en este sentido no tiene dificultad ninguna la frase, y es general y corriente en la filosofía y teología. Pero Parente contrapone sujeto de atribución a principio activo. La persona es «el motor, el iniciador de la actividad de la naturaleza humana, principio eficiente de la actividad humana que usa de la humanidad como de *instrumentum coniunctum*, etc.». De donde resulta que todas las acciones de Cristo son «*teándricas*».

¿Qué censura teológica merecería semejante doctrina? Parente nos dice que es «la doctrina católica, que es una verdad adquirida por la doctrina católica tradicional, etc.» (p. 178). Pero el mismo Parente se ha censurado, y por cierto muy severamente, cuando, sin prejuicios, al hacer la síntesis del *Monotelismo*, ha escrito: «La profunda unidad personal del Verbo Encarnado no permite hablar va más de dos naturalezas ni de dos propiedades ni de dos operaciones o actividades o de dos voluntades, porque uno es el individuo en Cristo, uno el propietario, *uno el agente, uno el volente*. Severo, más que en la voluntad, insiste en la actividad, que él llama *teándrica*» (página 78). Y un poco más adelante, resumiendo de nuevo la doctrina herética: «En Cristo importa, sobre todo, salvaguardar la unidad personal, y, por tanto, su voluntad cuanto su actividad deben considerarse bajo el aspecto hipostático, personal. Por tanto, se puede hablar de actividad teándrica, no de actividades ni de dos voluntades. La voluntad humana de Cristo está como absorbida por la divina: un dualismo volitivo ofendería la dignidad del Verbo, el cual es el PRINCIPIO EGE-MONICO, MOTORE E ARBITRO DELL'UMANITA ASSUNTA» (p. 79).

Compárese este principio monotelita con este otro de Mon-

señor Parente : «...IL VERBO E IL PRINCIPIO ἡγεμονικόν (MOTORE, DIRETTORE) DI TUTTA L'ATTIVITA UMANA E DIVINA DELLE SUE DUE NATURA» (p. 83). No queremos ser tan severos en juzgar a Monseñor Parente como parece serlo él mismo, pero sí diremos que tenía razón al advertir que si la teoría de Galtier le parecía inducir al nestorianismo, la suya propia podría alguien creer que lleva al monofisismo (p. 191).

¿En qué falla, pues, la posición de Monseñor Parente? Creemos que en gran parte el fallo principal está en una especie de alucinación. La idea de la unidad ontológica, explicada claramente por la unidad del ser, le sugirió en un momento de mal humor la base para la unidad psicológica de Crisostomo. Y de aquí vino todo el mal. Son dos problemas muy distintos: persistiendo la unidad de persona, hay que explicar la dualidad de voluntades, de operaciones, de conciencias, etcétera. Ahora bien, la solución psicológica, que quiere basarse en la unidad ontológica, lógicamente llevaría al monofisismo. Y es lo que ha ocurrido. Claro está que Parente no es monofisista ni monoteleta (admite dos naturalezas, dos voluntades, dos actividades, etc.), pero la lógica llevaría a ello. Y precisamente esto resalta más cuando se advierte que al oponerse ciertas dificultades tiene que resolverlas apartándose de sus principios. Lo observaremos más adelante. Ahora atendamos al punto principal o fundamento de sus equívocos.

1. *Esse et essentia*.—Es la base de la explicación de Monseñor Parente. No vamos ahora a discutir inútilmente si es doctrina «verdadera» (como dice Parente) o meramente probable; ni tampoco queremos hacer hincapié en si es o no doctrina de Santo Tomás. Una sola cosa queremos advertir, y creemos que todos los tomistas estarán conforme con ello: esta doctrina, tal como la propone Parente, no es de Santo Tomás ni es tomista (es decir, no pertenece a ninguna de las escuelas tomistas existentes).

En efecto, aunque dice Parente que el *esse* «no es propiamente forma, sino acto, su cometido es el de realizar y hacer subsistir» (p. 128); sin embargo, de hecho resulta un verdadero principio activo. Por lo que se desprende de su manera de argüir y de toda su teoría, concibe la esencia y la existencia como dos entes *quo* activos (*ut quo*, no *ut quod*). Que sea así se desprende claramente de la insistencia con que distingue naturaleza como *ens ut quo* y subsistencia como *principio ut quod*.

Alguien advertirá inmediatamente una especie de *transitus* o de salto ilógico: habla Parente de entes *ut quo*, y ahora contraponemos *ens ut quo* y *principio ut quod*. Sí, ciertamente, hay falta de lógica, pero este *transitus* lo hace Pa-

rente. Confunde de continuo subsistencia (abstracto) y persona (concreto). De aquí provienen muchas afirmaciones y ciertas conclusiones inexactas. Al considerar el *esse* como subsistencia (estamos en el terreno abstracto) lo hace *acto* por oposición a *forma* (que corresponde a la naturaleza); pero luego, cuando tiene que hablar de la persona (concreto) sujeto, le aplica los mismos principios que ha aplicado al abstracto, lo cual, lógicamente, no es lícito.

El *esse* y la *essentia* son dos entidades *ut quo*; la esencia tiene ya todo lo específico de la naturaleza, sin que le falte nada que actuar como *principio activo*. El *esse* la limita, colocándola en el orden de los seres existentes; es una actuación *ut quo*, pero no es ninguna causa o principio de actividades del compuesto. Siendo esto así, si la personalidad o subsistencia se hace consistir en el *esse*, la personalidad como tal no puede ser ningún principio o causa de actividades. Esto es evidente y creemos que lo admitirán todos.

De la unión del *esse* y la *essentia* resulta el compuesto, que ya es *suppositum*, y si se trata de ser inteligente, es hipóstasis o persona. Admitiendo, pues, que la subsistencia o suppositalitas o personalitas sea el *esse*, la persona (concreto) tendrá como característico, esencial, sustancial, aquello que le venga de su *forma*, o sea del abstracto: la *personalitas* o *subsistencia*. Todo lo demás será propio del compuesto, que, como tal, será el *sujeto de atribución* (no principio de operación) de las actividades de las partes.

De esta metafísica se pasa luego al caso concreto de la naturaleza humana, y nos encontramos con que la unión del alma y el cuerpo, o, mejor dicho, la unión de la materia y la forma, produce un nuevo principio de operaciones propio del compuesto. Pero esto proviene precisamente de que la unión es *in unitatem naturae*, no en cuanto es *in unitatem personae*. Este nuevo principio de operaciones es la naturaleza humana resultante, la cual, en orden al sujeto o persona, se considera como un *ens ut quo*, quedando para la persona (concreto), o sujeto, o *suppositum*, o hipóstasis (siempre en concreto) la denominación de *ens ut quod*. Pero téngase bien en cuenta: el principio verdaderamente activo, causa de las operaciones en el orden eficiente, es el *principium quo*, no el *principium quod*, y éste, como sujeto, no es más que sujeto de atribución, y en este sentido puede decirse en cierta manera que es principio activo, como decía muy bien Santo Tomás: «Esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter: nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini, et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personae: sed operatio est

quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam, unde pluralitas operationum non praecudicat unitati personali»<sup>22</sup>. Y más claramente: «agere autem non attribuitur naturae, sicut agenti, sed personae; actus enim suppositorum sunt et singularium: attribuitur autem actio naturae, sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit»<sup>23</sup>. El sujeto de atribución siempre es la persona, el concreto, a quien se atribuyen siempre las acciones del compuesto y de cada una de las partes; pero en filosofía suele decirse que este sujeto es el *agens ut quod*, que actúa u opera por la naturaleza como *principium quo*. Que es lo mismo que decir: el principio activo, eficiente de la acción, es la naturaleza o principio *ut quo*, pero como es parte del compuesto, el sujeto es el que se llama *agente, operante, volente...*

Ya se ve, pues, cómo no puede decirse que el Verbo sea principio activo de las acciones de la humanidad. «il vero motore direttivo, egemonico della volontà e di tutta l'attività umana della natura assunta» (p. 84), que la «mete in movimento, la dirige come propria» (p. 113), que «ejerce un influjo personal sobre la actividad de esta misma humanidad» (p. 179), que «es término y principio agente de la conciencia humana» (página 189). Y mucho menos podrá decirse que el Verbo es el «único» principio agente (p. 218).

Parece claro que Parente confunde continuamente *sujeto* con *principio*. Son dos términos muy distintos: el sujeto puede coincidir con persona o hipóstasis, solamente es principio de operaciones en un sentido de atribución, mientras que el verdadero *principio*, fuente, causa de las actividades, es parte de este sujeto o persona: la naturaleza.

2. *El Yo de Cristo*.—Con lo dicho creo que bastaría ya. Pero quedan todavía algunos puntos que se deberían dilucidar. Todo el libro tiene los ojos puestos en el yo de Cristo, o sea en la unidad psicológica. Esta unidad de tal manera la ha elaborado Parente, que la ha hecho depender de la unidad ontológica basada en la distinción entre *esse* y *esencia*. Caído el fundamento, toda la teoría se viene a tierra.

La unidad psicológica la afirma muchas veces Parente, pero no acaba de probarla, y mucho menos de explicar las dificultades. Esperábamos en su libro ver resueltos aquellos textos tan traídos en los manuales de Verbo Incarnato, y que, ciertamente, ofrecen la seria dificultad. Por ejemplo —citamos un texto típico—, la oración de Cristo en el Huerto: «Pater si fieri potest transeat a me calix iste: *non mea voluntas sed tua fiat*; non sicut ego volo sed sicut tu; fiat voluntas tua,

22 3. q. 19, a. 1, ad 4.

23 3. q. 20, a. 1, ad 2.

«etcétera»<sup>24</sup>. No hay duda que el texto se presta a discusiones : aparecen claras las dos voluntades de Cristo : una voluntad distinta de la del Padre (y, por tanto, del Verbo) ; más aún, en su tendencia contraria, pero resignadamente conforme. La pregunta que inmediatamente se formulan todos, nestorianos, monofisitas, monoteletas, católicos, es : ¿Quién dice : yo ? ¿Quién es el que dice : no se haga MI voluntad, sino la TUYA ? O de otra manera : «Hay aquí un Yo propio del alma humana de Cristo distinto del yo del Verbo, única persona subsistente en Cristo? Monseñor Parente lo resuelve todo con esta simplísima línea : «La sua era preghiera di adorazione : quando nel Getsemani con la fronte per terra ripeteva : 'Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice. Però non come voglio io, ma come vuoi tu'» (p. 264) Y, no exageramos, como éste así van explicados todos los textos. Algunos hay que han sido dignos de un mayor detenimiento, pero ha sido brevísimo y no siempre acertado. Así, aquel «Deus meus, Deus meus, ut quid me dereliquisti?» admite dos interpretaciones para Parente : a) Se trata de una cita ; b) Nos da un indicio del dolor que se había abatido sobre la Humanidad [de Cristo], «cui l'unione col Verbo in quei momenti non giovava» (p. 267). Esto todos los saben : lo que interesa es explicar la unidad del yo de Cristo en esta expresión ; cómo es el Verbo personal el que dice : Deus meus, Deus, ut quid me dereliquisti? Lo mismo diríamos de tantos otros textos citados y pasados de corrida, como la cosa más evidente.

Prescindiendo, pues, de las dificultades generales que se podrían oponer a cualquiera teoría, y que son la base para los estudios, veamos la posición de Parente frente al problema de la unidad del yo en Cristo.

Se funda principalmente en dos principios o vías : la introspección o autoconciencia y la experiencia mística o ilustración sobrenatural. a) La *autoconciencia* sería una introspección por la que el entendimiento puede alcanzar la percepción, aunque oscura, del propio *esse*. «El alma adviértese a sí misma y a su *esse* en el acto con el cual su inteligencia aprehende un objeto cualquiera...» (p. 181). Y un poco más abajo : «El alma, forma espiritual intelectual, tiene la posibilidad de conocerse, de alcanzar la conciencia de sí y de percibirse como YO pensante. La vía es doble, o, mejor, es una sola en dos fases : la primera es la reflexión sobre el propio acto (*intelligit se intelligere, intelligit se esse*) ; la segunda es casi intuición del alma inteligente como presente a sí misma, una especie de contacto del alma como sujeto con el alma como objeto» (ibíd.).

<sup>24</sup> Mt. 26, 39-42; Mc. 14, 36; Lc. 22, 42.

Esta conciencia o autoconciencia lleva, sí, a la percepción del propio acto, y aun en cierta manera del propio ser o esencia espiritual del alma, pero no creemos que pueda llamarse propiamente conciencia, sino más bien conocimiento. Ayudados de muchos otros elementos o principios, descubrimos en nosotros una capacidad de aprehender objetos espirituales, de formar universales, etc., y por reflexión, no por introspección, llegamos al conocimiento de la espiritualidad de nuestro ser, después de lo cual ya tenemos conciencia de nuestra espiritualidad. Pero hasta aquí nótese que no hemos adquirido percepción del ser como tal, sino de su esencia o manera de ser. El *esse*, como distinto de nuestra esencia no lo percibimos por autoconciencia ni por conciencia propia. Ahora bien, la conciencia que habría que tener para percibir la propia existencia como tal, de suerte que nos diera la razón de ser de nuestra personalidad, no creemos que sea aquella que tenemos por la cual nos damos cuenta de que somos personas: esta es una aprehensión o percepción del concreto, de la naturaleza tal como se halla en la realidad, no precisamente del ser en abstracto, ni de la personalidad como tal, ni del ser como constitutivo de la persona. ¿Qué percepción puede tener el alma de la manera cómo actúa la materia, o cómo ella misma, juntamente con la materia, está actuada por el *esse*?

Si trasladamos este problema al caso de Cristo, resultará mucho más complicado. Su entendimiento humano, su alma, ha de percibir en sí mismo una actuación en el orden existencial distinta de sí misma. El Verbo no forma parte de la naturaleza huana, ni la informa, ni se une a ella cambiándola, sino que simplemente la asume, la hace propia, se la une a sí «terminándola», como diría Parente. Es verdad que Parente exige que el Verbo comunique un principio de actividad en el orden eficiente; pero, ya hemos dicho que esto es inadmisibile si se entiende a manera de comunicación real, física, esencial, pues necesariamente afectaría a la esencia, y resultaría de aquí una unión de naturaleza (*in natura*), no personal (*in persona*). Sin duda, el mismo Monseñor Parente comprende la gravísima dificultad cuando dice que «si se tratase de la conciencia de un hombre cualquiera, la imposibilidad [de percibir un término que la trasciende infinitamente] sería evidente, por lo menos si se prescinde de toda intervención divina. Pero no es lo mismo si se trata de la conciencia de una naturaleza que no existe en sí, sino en virtud del *esse* divino del Verbo, en el cual ella encuentra su personificación. QUESTA È UNA CONDIZIONE SINGULARISSIMA, CHE VA GIUDICATA AL DISOPRA DEI PRINCIPI COMUNI DELLA PSICOLOGIA E DELLA FILOSOFIA IN GENERE» (p. 187). Puesto el caso así ¿cómo va Monseñor

Parente a querer imponer unos principios de filosofía que son trascendidos, y que no pueden aplicarse al caso presente?

b) *La experiencia mística.*—Contra los principios que Parente pretende hallar en Santo Tomás para demostrar cómo la humanidad de Cristo tenía experiencia sobrenatural directa de la unión hipostática por los dones sobrenaturales de la gracia, ya ha replicado breve pero claramente el P. Ciappi, O. P.<sup>25</sup>

Difícilmente la experiencia mística llevaría a una percepción directa de la unión hipostática a menos que se basase en una especie de revelación o conocimiento infuso; pero en tal caso ya no se trataría de conciencia por introspección. La experiencia mística llega tal vez a hacer sentir al místico que está poseído por Dios, pero no comprende ni cómo ni hasta qué grado. Se trata más bien de un sentimiento, basado en las comunicaciones de Dios, que no de una conciencia fundada en la introspección o experiencia directa.

Y pongamos ya punto final. Larga sería todavía nuestra tarea si quisiéramos anotar tal o cual concepto esparcido a lo largo del libro de Monseñor Parente, y que nos parece poco exacto o menos coherente con sus propios principios. Hay también algunas afirmaciones demasiado absolutas, como, por ejemplo, cuando dice que «es cierto, más aún, pertenece a la fe, que el alma de Jesús, durante toda su vida terrena, gozó de la visión beatífica, como goza en el cielo desde su gloriosa Ascensión» (p. 202); preposición que ciertamente no es *de fide*, por más que nosotros personalmente no dudamos lo más mismo de su veracidad teológica. Tampoco aceptaríamos este otro aserto: «Para Santo Tomás o se admite un solo *esse* en Cristo, o se cae en el Nestorianismo» (p. 126). Y así algunas otras declaraciones.

No queremos con esto negar todo valor al libro de Monseñor Parente. Manifiesta un esfuerzo ingente por establecer un sistema y salir al paso a lo que él cree un grave error o una peligrosa corriente. Este esfuerzo es sumamente laudable, como lo es también el amor que profesa a la persona del Angélico, aunque no siempre llega a interpretar auténticamente su pensamiento. Esta obra, sin embargo, dudamos sinceramente que pueda satisfacer a nadie. No agrada a los de las escuelas no tomistas, porque los descarta de plano: no satisfará a los tomistas que no sigan la doctrina de la unicidad de ser en

<sup>25</sup> Sobre la experiencia mística véase lo que dice CIAPPI, O. P. *De unitate Ontologica et Psychologica...*: *Angelicum* 29 (1952) 188; y *Il problema dell'io di Cristo...*: *Sapientia* 4 (1951) 435-436.

Cristo, porque se verán tildados de monofisismo; tampoco agradará a los restantes tomistas a los que compromete gravemente con sus interpretaciones de Santo Tomás y en la actividad que concede a *esse*. Será, pues, a nuestro parecer, un libro que como escribía muy bien el P. Luis Ciappi, O. P.: «*occasionem praebere poterit dubiis vel dissensionibus inter catholicos*»<sup>26</sup>.



Aquí terminaba nuestra nota al libro *L'Io di Cristo*. Un largo artículo de Mar. Parente: *Unità ontologica e psicologica dell Uomo-Dio* (Euntes Docete, 5 [1952] 337-401) nos hace añadir algunas notas, que serán breves para no trastornar la paginación de la Revista, en la que las ponemos al corregir las pruebas.

Este artículo de Monseñor Parente es una respuesta al que el P. Galtier le dirigió en *Gregorianum* (arriba mencionado). Y en primer lugar lamentamos que una cuestión tan importante y científica se convierta en un duelo personal entre dos personas. El tono de Monseñor Parente así lo demuestra. Nosotros queremos, pues, prescindir enteramente de este duelo, y vamos a indicar algunas ideas, mejor dicho, recalcaremos lo que hemos dicho antes en este artículo nuestro.

1.º Ya hemos advertido el parecido entre la doctrina monotelita y la que expone Monseñor Parente. Ahora comparemos los nuevos textos del reciente artículo de Parente. Define así el monotelismo: «Los monotelitas no querían sentir hablar de dos voluntades y de dos operaciones... Admiten que el único agente en Cristo es el Verbo e però l'attività umana in Cristo è divinizzata, perchè effettuata dal Verbo» (p. 345).

Parente, por su parte, nos dirá más adelante: «è anche vero che la sua volontà era del tutto deificata e consenziente con la volontà divina dalla quale era mossa e informata» (p. 363). ¿Qué diferencia hay? Sigamos. «Por tanto —continúa— los monotelitas hasta un cierto punto estaban en la verdad, a saber, en cuanto aseveraban que el Verbo era el único operador, en las dos esferas, humana y divina; pero estaban en el error, cuando estiraban la unidad del *operator* hasta la unidad de la operación y de la voluntad, adoptando el concepto dionisiano de *operación teándrica* en el sentido de unificación formal de las dos actividades» (p. 346).—No vemos cómo no sea exactamente lo mismo lo que dice Parente. Precisamente él pone

<sup>26</sup> L. CIAPPI O. P., *Ic. Angelicum*, p. 189.



una unificación tal de actividades que se puede decir que son «numéricamente una, aunque específicamente dos» (p. 374); y esta unificación es también *formal*. Recuerde Parente cómo insiste continuamente, en este artículo, en la comparación de la unión del alma con el cuerpo, que es *formal*, y cómo él mismo dice que el Verbo «domina su actividad humana y la dirige... según la línea de la *causalidad formal*» (Io di C., p. 189); y acabamos de transcribir esas palabras: «es cierto que su voluntad estaba del todo deificada y concorde con la voluntad divina dalla quale era *mossa e informata*» (p. 363). Y luego dice también Parente hablando de las causalidades de la persona y naturaleza: «Querer determinar la especie de las dos causalidades es cosa muy delicada, porque la naturaleza y la persona no se distinguen como *res a re*; pero yo no veo, a la luz de los principios tomistas, otra solución que ésta: la acción que brota de la naturaleza bajo la hegemonía de la persona, se desarrolla *unitariamente* sobre dos líneas distintas de causalidad: una *formal* propia de la naturaleza; la otra *eficiente* propia de la persona. Pero, para evitar equívocos, nótese que *no se trata de dos causas y de dos causalidades* per se stanti, perchè il soggetto è uno solo (natura e persona) e *la persona è la stessa natura in quanto sussistente*» (p. 380). ¿Puede decirse tratando de la humanidad de Cristo (que es el caso nuestro) que la Persona [=el Verbo] es la naturaleza humana en cuanto subsistente? En todo caso, prácticamente identifica Parente la causalidad eficiente con la formal.

Y resume P. el error monotelita en estas palabras: «Los monotelitas hacían de la voluntad y de la operación *una cosa exclusiva de la hipóstasis*» (p. 346). La palabra *exclusiva* no puede tener un sentido estricto, puesto que es más que evidente que los monotelitas al poner una operación teándrica no excluían la naturaleza humana. Luego no puede tener otro significado que el de conceder a la hipóstasis toda la iniciativa, dirección, hegemonía, eficiencia, etc., de las operaciones. Precisamente lo que hace Parente.

2.º Le desagrada a P. encontrar en la teoría del P. Galtier «la negación de una distinción real, por lo menos inadecuada, entre naturaleza y persona, distinción justamente requerida por la tradición teológica... *a tutela dei dommi della SS. Trinità e dell'unione ipostatica*» (p. 399). ¿El dogma de la SS. Trinidad requiere una distinción *real*, aunque sea inadecuada, entre persona y naturaleza?, o por lo menos, ¿este dogma *tutela* una semejante *distinción real*? Precisamente todo lo contrario. Pero ¿no ha insistido antes Mns. Paraente en que entre persona y naturaleza no existe la tal distinción, cuando quería hablar de la *eficiencia de la persona*? (p. 380).

3.º Lamenta también P. ver en Galtier «la negación de una función dinámica de la persona como *principium quod* de acción. La persona no sería *principio* de operación, sino *sujeto de atribución*» (p. 400). Este es ciertamente el punto culminante de la divergencia Galtier-Parente. Ya hemos recogido antes los párrafos que P. aduce en este sentido en el libro *V'lo di Cristo*. En el artículo que ahora anotamos abundan mucho más y son más explícitos. No los queremos transcribir, pues no hacen más que recargar lo antes dicho en su libro. Pero sí advertimos: Para P. el Verbo es *principio eficiente* elicitivo de las operaciones de la humanidad. Ahora bien, esto ciertamente no puede decirse de las operaciones del entendimiento y voluntad, que son actos inmanentes y necesariamente «in illud principium recipiuntur, a quo eliciuntur». Parente cita en su favor a Pesch (*De Inc.*, n. 85); pero para no ser demasiado prolijo (¿?) en la cita, omite en unos puntos suspensivos unas líneas que hacen muy al caso. Transcribiremos el texto íntegro poniendo entre corchetes [ ] lo omitido por P.:

«Si vero natura aliqua non conaturali modo in se subsistit sed in alia hypostasi, haec hypostasis unitur naturae tamquam instrumento sibi intime coniuncto (el subrayado se de P.) et tunc superioris voluntatis est inferiorum naturam gubernare et ad id quod rectum est dirigere [ita ut si superior voluntas hoc officium negligeret, ei imputaretur (los subrayados son nuestros) omnis defectus inferioris naturae. Praeterea superior hypostasis assumens dignificat inferiorum naturam assumptam in essendo et agendo. Sicut enim in homine actiones humanae, quae fiunt per organa corporea, participant dignitatem personae, ita in Christo actiones humanae naturae dignitatem accipiunt ex divina Christi persona, quia Christus utitur humana natura ut sua; unde natura humana est *principium eliciens* actionum, persona vero divina *principium dignificans*. Persona enim operans est *moraliter* quasi forma omnis operationis suae eique de propria sua dignitate confert. Neque actus solum *procedunt* a persona ut a principio quod; sed quatenus sunt actiones immanentes, etiam manent in ea persona, a qua procedunt, *mediante utique natura PER QUAM FIUNT.*] Unde actiones humanae Christi, sicut quodammodo afficiunt personam, ita a persona divina afficiuntur et dignificantur. Quia vero hypostasis *non ut principium efficiens* immediate has actiones afficit sed ut terminus et quasi forma, ideo actiones referuntur solum ad hypostasim Verbi, non ad Patrem et Spiritum Sanctum; et ideo actiones humanae Christi propriae sunt Verbi et immediate a Verbo dignificantur [a natura autem divina mediate tantum, quatenus is, qui ponit has actiones, habet naturam divinam]». Como se puede apreciar las omisiones de P. en este largo texto, explican el sentido que Pesch da a las palabras. La persona *dignifica, afficit, etcétera*, pero no *efficit*. Todo lo contrario de P. Y más claro había dicho antes el mismo Pesch: «Imprimis certum est *subsistentiam non esse partiale principium effectivum*, quod simul cum natura influat in actionem. Nam natura singularis

eo ipso, quod existit separata ab omni alia re, subsistit. Hoc autem esse separatum ab omni alia re non potest esse principium *effectivum*, quia nihil addit *in ratione causae efficientis*. Unde potest fieri, ut in Christo Domino natura humana habeat omnes actiones, quas alius homo habere potest, licet sit sine subsistentia humana. *Neque putandum est hypostasim Verbi supplere subsistentiam humanam quoad activitatem, cum hypostasis Verbi non efficienter sed terminative se habeat ad naturam humanam.* Verbum enim *divinum non elicit actus humanos Christi... Neque Filio ideo hi actus attribuentur, quia divinitas eos elicit, sed quia natura humana eos eliciens ab hypostasi Filii habetur et eius propria natura est* (n. 82).

Los subrayados son nuestros. Ni es otra la manera de hablar de Sto. Tomás y de todos los escolásticos sin distinción de escuelas, ya que sea cual fuere la noción de personalidad que tengan, han de convenir en lo que se refiere al dogma. Y basta con lo dicho.

Ya nos perdonará Mnsr. Parente si nuestro juicio es un tanto duro, pero el mismo celo que le ha movido a denunciar las opiniones de G. nos ha inducido a nosotros a llamar la atención sobre las suyas. «Se le opinioni sono tali da dar luogo ad equivoci di fronte alle verità di fede, ogni più modesto teologo ha il diritto e il dovere non solo di dissentire, ma anche di fare una onesta critica e di additare il pericolo» (p. 399). Y suscribimos también las palabras con que termina su escrito y las hacemos plenamente nuestras: «Alla luce dell'Enciclica *Sempiternus Rex* e del decreto del S. Ufficio sul libro del Seiller, più ancora alla luce della migliore tradizione teologica, fondata sulle fonti della divina rivelazione, noi avvertiamo tutto il disagio di siffatte teorie e formuliamo il voto che la Cristologia, anche quella psicologica, si elabori e si sviluppi in base ai genuini principi tomistici, che sono garanzia di sicurezza e di solidità nell'indagine filosofica e teologica» (p. 401); tal como lo inculcó Pío XI, en su encíclica sobre Sto. Tomás y lo ha recomendado Pío XII repetidas veces.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S.J.  
Facultad Teológica de San Cugat  
(Barcelona)