

## EL «YO» DE CRISTO

por JUAN MAIRENA VALDAYO

**SUMMARIUM.**—*Quaestio «tou ego» Christi, valde agitata in hodiernis disputationibus theologicis, proponitur.—Post rectam expositionem problematis iuxta exigentias dogmaticas et principia philosophica, absolvitur quaestio pro unitate ontologico-psychologica «tou ego» Christi.—Denique dicendo quomodo hoc «ego» unicum ac divinum datur et percipitur in conscientia humana Christi, solvitur magna difficultas contra propositionem.*

La realidad compleja del ser de Cristo, fué, desde el primer momento de la inserción de Este en la historia, la piedra de contradicción de los que se acercaron a El. No es, pues, de extrañar el afán de los hombres y de los siglos por escudriñar en el misterio del Dios-Hombre. Ni que en este común intento, las luces y las sombras se entremezclen en un claroscuro.

Cronológicamente este debate de los tiempos sobre el misterio cristológico se centra primero alrededor de la constitución ontológica.

En esta línea, nos encontramos con las soluciones heréticas de arrianos, nestorianos, monofisitas, monoteletas, etc. Y al compás de estas herejías, a espilonazos de estos errores, con los nombres luminosos de Atanasio, Cirilo de Alejandría, Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon. La Iglesia con sus definiciones de Nicea, Efeso, Calcedonia, Constantinopla, irá poniendo los hitos, los jalones básicos sobre los que la escolástica de la Edad Media elevará el edificio orgánico de la Teología del Verbo Encarnado.

Al término de la Edad Media la metafísica de la Encarnación llega a su culmen encerrando el Misterio en esta fórmula dogmática: **DOS NATURALEZAS Y UNA SOLA PERSONA.**

Los grandes escolásticos hicieron esfuerzos sobrehumanos en la precisión de las nociones de persona y naturaleza, que proyectaron sobre la verdad revelada, en afán de conseguir la más recta interpretación.

Fruto de tantos trabajos es la completa sistematización de nuestro tratado de «Verbo Incarnato».

“Salmanticensis”, 4 (1957).

En esta labor Tomás de Aquino, Alberto Magno, Buenaventura, Alejandro de Hales, Pedro Lombardo son hombres inmortales.

La revolución filosófica habida desde el Humanismo, en que la filosofía objetivista, fundada en el ser como tal, cede su lugar a la subjetivista o fenomenológica, y el hombre, al plegarse sobre sí mismo, se enfrenta con su mundo íntimo, centrando la visión del cosmos sobre su propio «yo», crean el ambiente propicio, para que el problema de Cristo sea planteado desde un ángulo más psicológico.

Es el mismo misterio el que está exigiendo esta nueva visión de Cristo completiva de la otra, metafísica u ontológica.

La triple ciencia de Cristo, con todas sus aparentes contradicciones, del hombre «qui proficiebat sapientia» y sin embargo «sciebat omnia» <sup>1</sup>. Las dos vertientes del dolor y el gozo en la misma alma, que contrastan en el resplandor del Tabor y en la soledad angustiosa de Getsemaní. Esas dos voluntades, divina y humana, con su propia actividad dentro de la mayor unidad y concordia, que se plasma en «mi voluntad es la Voluntad del Padre que me envió» <sup>2</sup>. La santidad e interna impecabilidad con la que desafía a los judíos: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» <sup>3</sup>. La libertad en su pasión y muerte, siendo estas preceptuadas «ab aeterno» por el Padre: «Por esto el Padre me ama, porque Yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, soy Yo quien la doy de mi mismo. Tengo poder para darla y poder para volverla a tomar» <sup>4</sup>.

Estas realidades del misterio forman un conglomerado psicológico que tienen su cumbre en el hablar humano de Jesucristo, por el cual se manifestó a los hombres como el Hijo de Dios con todos los atributos de la Divinidad en su Yo pronunciado por labios de carne: «Antes que Abraham fuese hecho, Yo existo» <sup>5</sup>.

Por este campo psicológico lleno de amplios horizontes también nos salen al paso los errores.

Al calor de las nuevas tendencias filosóficas e iluminados en esa amalgama de opiniones por la sola miopía de la razón autónoma, hombres como Voltaire, Straus, Harnack, Renán, Günther, Loisy, y escuelas como el racionalismo, protestantismo liberal, modernismo, cayeron en las conclusiones más absurdas. No sólo la negación de la Divinidad de Cristo, sino aun de su misma presencialidad histórica que es suplantada por un mito.

En la contrarréplica se encadenan las directrices de los últimos Pontífices Pío IX a Pío XII, con los afanes de la Teología de hoy, que refor-

1. Lc. 2, 52.

2. Ioan. 6, 38.

3. Ioan 8, 46.

4. Ioan. 10, 17-18.

5. Ioan. 8, 58.

zada por los estudios históricos de las fuentes, con paso seguro y firme va penetrando los problemas psicológicos e iluminando esta faceta de la realidad compleja del Verbo hecho carne.

Este problema teológico-psicológico, que recibe el nombre del «Yo» de Cristo, es el que nosotros vamos a abordar a fin de reducirlo a sus límites propios y matizarlos a la luz de la Revelación expresada en el Dogma.

#### PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Este problema de la unidad o duplicidad del «Yo» en Cristo se plantea a la vista de la afirmación de predicados divinos y propiedades humanas que hace de sí Cristo, refiriéndose siempre a un mismo «Yo». Además, la Sagrada Escritura y lo mismo la Tradición especialmente concretada en los símbolos de los Concilios, atribuyen al único Cristo, Hijo de Dios, propiedades humanas, y al mismo Hijo del Hombre atributos divinos.

Así Juan el Evangelista declara: «El Verbo se hizo carne» <sup>6</sup>. Después San Pablo escribe de él: «El cual, teniendo la naturaleza de Dios..., se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte» <sup>7</sup>. Y también: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, formado de mujer» <sup>8</sup>. Y el propio Divino Redentor afirma de manera indubitable: «El Padre y «Yo» somos una misma cosa» <sup>9</sup>.

Al igual que la Escritura, la Tradición nos va informando en la fe de ese Jesucristo, que reúne en sí los atributos de la Divinidad y de la naturaleza humana como Dios y Hombre verdadero.

«Et in Jesu Christo, unico Filio eius, Domino nostro, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus» <sup>10</sup>, rezamos en el Símbolo Apostólico.

El Símbolo Atanasiano nos dice: «...quia Dominus noster Jesus-Christus Dei Filius, Deus et Homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et Homo est ex substantia matris in saeculo natus; perfectus Deus, perfectus Homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patri secundum humanitatem» <sup>11</sup>.

En la Santa Misa, después que Jesucristo nos ha hablado en el Evangelio, hacemos profesión de fe en El recitando el Símbolo Niceno-Constantinopolitano: «Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei, natum

6. Ioan. 1, 14.

7. Phil 2, 6-8.

8. Gal. 4, 4.

9. Ioan. 10, 30.

10. D. 2.

11. D. 40.

ex Patre, ante omnia saecula. Deum verum de Deo vero. Natum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et salutem nostram descendit de coelis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et humanatus est. Et crucifixus est pro nobis sub Pontio Pilato, et sepultus est. Et resurrexit tertia die, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris, iterum venturus cum gloria iudicare vivos et mortuos: Cuius regni non erit finis»<sup>12</sup>.

La Escritura y la Tradición nos dan, pues, la problemática. Ésta ha de ser planteada y resuelta entre dos railes; el Misterio expresado en unas fórmulas dogmáticas y la explicación de las mismas en un lenguaje filosófico adecuado.

La singularidad del alma de Cristo, que le hace ser único en su ser, nos fuerza a que en este problema de su «YO», eminentemente psicológico, y donde hemos tenido que entrar a través de unos hechos de experiencia dados en el Evangelio, hagamos frecuentes incursiones a la Teología-metafísica, pero nunca para constituir a ésta en piedra angular.

El Dogma pone la existencia de dos naturalezas «terminadas» por un mismo y único constitutivo personal. Así hay en Cristo una sola persona subsistente. De aquí que tengamos que admitir una unidad ontológica. Nuestro problema, pues, sólo puede plantearse en el ámbito de la unidad o dualidad psicológica.

De estas dos naturalezas, principios elicitivos con operaciones específicamente distintas: dos voluntades, dos conocimientos, dos conciencias<sup>13</sup> ¿debe seguirse la existencia de dos sujetos psicológicos, de dos «Yoes»? O por el contrario ¿estos principios elicitivos tienen un mismo y único sujeto y por igual un único e idéntico «Yo» a la vez ontológico y psicológico?

Según las diversas respuestas que se den a estas preguntas, tendremos en Cristo una unidad ontológica y psicológica, o una unidad ontológica y una dualidad psicológica; o, dicho en otras palabras, existirá un solo «Yo» ontológico-psicológico o un «Yo» ontológico y dos psicológicos.

#### HISTORIA DEL PROBLEMA EN LA TEOLOGÍA CATÓLICA

El origen histórico, como se ha podido observar anteriormente, es prácticamente apologista. Es necesario responder a nuestros adversarios con las mismas armas, con que ellos nos atacan. Y si la Psicología, preocupación de estos tiempos, es traída y llevada de acá para allá, enfrentán-

12. D. 86.

13. «Conscientia intellectiva intelligitur proprietates, qua ens intellectuale gaudet actum a se elicitem tamquam proprium experiendi atque se ipso in eo intuendi» (P. SIWEK, *Psychologia-Methaphysica*, p. 312, n. 212).

dosela al Misterio, debemos hacerla servir a Dios con la misma eficacia, con que lo hizo en otro tiempo la Metafísica.

En primer lugar, hay en esta evolución del problema, que pretendemos exponer brevemente, un período de ambientación, que se abre con la obra en dos volúmenes, *La Psychologie du Christ* (París, 1903) de Mons. J. A. Cholet, y se cierra con un artículo de Juan Bautista Manyà <sup>14</sup>.

En este período se habla de la necesidad de esta revisión psicológica dentro del Misterio y hasta se intenta precisar los límites del problema. Más que Teología-psicológica propiamente tal, lo que se hace es tratar las cuestiones de las dos naturalezas y de los dos principios eficientes de modo metafísico, aunque con algún que otro perfil psicológico. Dos autores, Tixeront <sup>15</sup> y A. Vonier <sup>16</sup>, intentaron en este período el planteamiento psicológico, pero sin llegar a darle sus lindes propias.

En Francia, el P. Deodato de Basly es el que rompe la brecha metafísica que se interponía en el planteamiento del problema, para hacerlo completamente psicológico. En su artículo *Le Moi de Jésus-Christ* <sup>17</sup> logra la concreción y delimitación del mismo dándole los límites propios.

A partir de este primer esbozo explícito y formalmente psicológico han sido tantos y con tantas opiniones los que han tomado parte en la discusión, que francamente resulta muy difícil dar una breve idea de la historia de esta cuestión.

Vamos a encuadrar a los autores más principales, ya que para citar a todos se necesitarían muchas páginas, en cuatro grupos, según las características más comunes y más marcadas en ellos.

El primer grupo parte de un postulado ontológico fundamental, la teoría de Escoto, según la cual la Unión Hipostática consiste en una relación de indivisibilidad, y sobre él construye una psicología humana de Cristo independiente y autónoma de la Persona del Verbo, que hace, con respecto a esta psicología, de impedimento, para que designándose «Yo» no se pueda convertir en persona. Esta autonomía psicológica está más o menos acentuada según la lógica de los autores.

Basly en su obra novelesca *La Christiade française* llama a la parte humana de Cristo «una autonomía, un agente libre». Esta independencia psicológica del alma de Cristo hace que el «Yo» que le oímos pronunciar no sea divino, sino solamente humano, del «Homo Assumptus».

Juan Rivière <sup>18</sup>, admirador y defensor del sistema cristológico de Basly,

14. *De ratione admirationis in Christo*, en «Analecta Sacra Tarraconensia», 2 (1926). 431-459.

15. *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*. París 1912.

16. *The Personality of Christ*. Londres 1915.

17. «La France Franciscaine», 12 (1929), p. 125-160 y 325-50.

18. Jésus-Christ, en «Dictionnaire pratique des connaissances religieuses», t. IV (1926), y dos recensiones en «Revue des sciences religieuses», 9 (1929), 471-478 y 11 (1931), 71-87.

asegura que la conciencia humana permanece ajena a todo lo divino. Esto es conocido por las luces especiales, que recibe la naturaleza humana al ser incorporada al Verbo.

Mons. Augusto Gaudel <sup>19</sup> sin las exageraciones del P. Basly, insiste en la autonomía de la naturaleza humana. El «Yo» de esa autonomía, testificado en la conciencia humana, es arrancado de ella y se lo apropia el Verbo.

León Seiller en sus múltiples escritos, entre los que sobresale *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne* (Rennes y París 1949), lleva a su término esta autonomía del «Homo Assumptus» poniendo en Cristo dos personas psicológicas.

Merecen citarse, en este primer grupo, Pedro Descoqs y Carlos Adam, que en su obra «*Jesus Christus*» <sup>20</sup> exalta hasta el extremo lo humano en Cristo.

El segundo grupo guarda una íntima conexión con el primero. Su fundamento metafísico es el mismo. En cuanto a la parte psicológica, aunque dualista, quiere tender un puente, que vaya del obrar autónomo del hombre al Verbo, para así encontrar un punto de apoyo, que explique la unidad psicológica, que aparece en Cristo a pesar de las dos conciencias.

El prototipo de este segundo grupo es Pablo Galtier. Sostiene en sus muchas obras sobre este asunto <sup>21</sup> la existencia de dos «Yo» psicológicos en Cristo, como producto de las reflexiones de las dos conciencias sobre sus naturalezas.

La Unión Hipostática por ser un hecho estático y sobrenatural, no puede caer bajo la acción concienical de la naturaleza humana, que sólo percibe el complejo correspondiente a lo que los modernos llaman personalidad psicológica.

En virtud de la relación de indivisibilidad, Cristo es el Verbo que tiene unida a sí la naturaleza humana. El Verbo, pues, es la única Persona subsistente en esa unidad. Como la persona es sujeto último de atribución, de ahí que el Verbo se apropie todo lo de la naturaleza humana, hasta su mismo «Yo», y sea predicado de El «in obliquo».

Para Galtier el centro psicológico de unidad es la visión beatífica, que posibilita a la naturaleza humana el conocimiento de la sobrenaturalidad de su Persona.

19. *Le mystère de l'Homme-Dieu*, París 1939.—*La théologie de l'Assumptus Homo*, en «*Revue des sciences religieuses*», 17 (1937), 64-90 y 210-234; 18 (1938), 45-71 y 201-217.

20. Tr. española: Herder, Barcelona 1945.

21. *L'unité du Christ: Etre-Personne-Conscience*, París 1939.—*Unité ontologique et unité psychologique dans le Christ*, en «*Bulletin de Littérature ecclésiastique*», 42 (1941), 161-175 y 216-228.—*La religion du Fils*, en «*Revue d'Ascétique et Mystique*», 19 (1938), 337-375.—*La conscience humaine du Christ, a propos de quelques publications récentes*, en «*Gregorianum*», 32 (1951), 525-568.

Eugenio Masure <sup>22</sup> quiere hacer ver que por proceso psicológico se llega también a la prueba de la Divinidad de Cristo. Siguiendo las directrices generales de Galtier centra todo su afán en mantenerse equidistante del unitarismo monofisita y del dualismo nestoriano. No lo consigue al acercarse más de lo debido al dualismo nestoriano. En cuanto a establecer el punto de apoyo de la unidad psicológica, se aparta de Galtier y lo pone en una serie de iluminaciones que se completan con la visión beatífica.

Palemon Glorieux <sup>23</sup> establece un principio fundamental, según el cual, en Cristo el plano ontológico y el psicológico no tienen la misma extensión. Existe, pues, una sola Persona, sujeto último de atribución con dos «Yo» psicológicos. Su dualismo es un tanto transformado, cuando al explicar esa especie de conformidad, que se da entre los dos «Yo», aun en el plano psicológico, apartándose de Galtier se acerca a Parente, al demostrar que la naturaleza humana por la sublimación debida en virtud de la Unión Hipostática con el Verbo, tenía experiencia de su Persona Divina.

Siguen incondicionalmente a Galtier Francisco Lakner, Jorge D. Smith, Marco Cé, Francisco de Paula Solá, José María Cirarda. Todos a una se muestran anti-Parente.

La doctrina, que sostiene el tercer grupo está limitada por tres puntos: a) Unidad absoluta de «Yo» en Cristo; b) Unión hipostática explicada por la comunicación del acto del ser; c) Principio hegemónico del Verbo sobre la naturaleza humana.

La figura más importante de este tercer grupo es Mons. Pedro Parente <sup>24</sup>. Para él este problema de la unidad o dualidad psicológica no debe plantearse, es inútil y superfluo. El parte del constitutivo personal. Trata el problema «modo metafísico» y deduce unas conclusiones psicológicas.

Este es su proceso doctrinal: La esencia de la Unión hipostática consiste en la comunicación del acto del «Esse» del Verbo a la naturaleza humana.

La Unión hipostática en virtud del «ser» del Verbo, se convierte en una realidad dinámica y no estática, entitativa. La Persona divina es principio hegemónico, activo y dirigente de las actividades de la naturaleza humana. Así todos los actos meramente humanos de Cristo están como teñidos de algo sobrenatural. Han dejado de ser humanos, aun específicamente, para convertirse en divinos. En estos actos la naturaleza huma-

22. *La psychologie de Jesus et la metaphysique de l'Incarnation*, en «Année theologique», 9 (1948), 5-28, 129-148 y 311-323.—*Le sacrifice du Christ* (Paris, 1932).

23. *Le Christ adorateur du Père*, en «Revue des sciences religieuses», 23 (1949), 245-269.—*Saint Thomas, les faux apollinaristes et l'Assumptus Homo*, en «Melanges de sciences religieuses», 9 (1952), 27-52.

24. *Autonomía dell'io umano di Cristo, y Il tema di Cristologia psicologica*, en «Euntes docete», 3 (1950), 24-39 y 392-395.—*Le Io di Cristo* (Brescia, 1951).—*Unità ontologica e psicologica dell'Uomo-Dio*, en «Euntes docete», 5 (1952), 337-401.

na mediante su conciencia intuye de manera directa e inmediata su «Yo» Divino.

Herman Diepen <sup>25</sup> se hace defensor de Parente en su repulsa a la Cristología del «Assumptus Homo» de Basly y sus seguidores. Niega toda autonomía, aún en el terreno psicológico, a la naturaleza humana, exigiendo una acción eficiente directa del Verbo sobre la misma.

Esta radical dependencia de la naturaleza humana al Verbo es la que proyecta en la conciencia humana, iluminada por la visión beatífica, el «Yo» divino.

Carlos Vicente Heris <sup>26</sup>, aunque partiendo de la misma base metafísica que Parente, cree que ha de darse a la naturaleza humana una plena autonomía en sus determinaciones.

La única función que ejerce el Verbo en la naturaleza *assumpta* es ponerla en condiciones de obrar. Este obrar autónomo está controlado por la conciencia psicológica humana, sin que sea necesario que ejerza en ella el Verbo acción especial.

Profesan la misma teoría de Parente en sus directrices claves, Mauricio de la Taille, María José Nicolás y Juan Bautista Manyà.

El cuarto grupo, que está representado por el dominico Luis Ciappi <sup>27</sup> y el jesuita Mauricio Flick, sostiene una absoluta unidad ontológico-psicológica del «Yo», estableciendo como principio fundamental ontológico la explicación de la Unión Hipostática por la subsistencia del Verbo comunicada por «terminación» a la naturaleza humana. Afirmando además que la visión beatífica hace respecto de la Persona Divina del Verbo auténtico oficio de conciencia, al ser una percepción directa y experimental.

En este mismo sentido se expresa el Rvdmo. P. Miguel Browne en su artículo del «Observatore Romano» del 19 de julio de 1951, y Reginaldo Garrigou Lagrange en su artículo «*L'unique personnalité du Christ*», publicado en «*Angelicum*» del 1952.

Se puede considerar como continuador de esta cuarta sentencia en su tónica dominante el P. Humberto Bouësse en su libro «*Le Mystère de L'Incarnation*» (París, 1953).

Estas son, a grandes trazos, las vicisitudes por las que ha atravesado en tan corto tiempo esta discusión teológica.

25. *La psychologie humaine du Crist selon Saint Thomas*, en «*Revue thomiste*», 49 (1949), 428-492; 50 (1950), 82-118, 290-329 y 515-562.

26. *Le Mystère du Christ* (París, 1927).—*A propos de la psychologie humaine du Christ*, en «*Angelicum*», 29 (1952), 182-189.

27. *Il problema del Io di Christo nella teologia moderna*, en «*Sapienza*», 4 (1951), 421-438.—*Autonomia e indipendenza della natura umana di Cristo secondo il R. P. Galtier*, en «*Sapienza*», 5 (1952), 90-96.—*De unitate ontologica ac psychologica Personae Christi*, en «*Angelicum*», 29 (1952), 182-189.

### POSTULADOS DOGMÁTICOS REQUERIDOS

El Misterio de la Encarnación del Verbo Divino es un artículo de fe, y como tal es necesario tratarlo, conjugando sus exigencias dogmáticas con la razón humana iluminada, por una parte, por la misma Revelación y enriquecida, por otra, por unos sanos principios filosóficos.

Requisitos dogmáticos: El primero es la unicidad del Verbo encarnado; uno y el mismo es el Hijo de Dios y el hijo de María.

Este primer postulado se afirma explícitamente en los símbolos Apostólico y Niceno <sup>28</sup>, donde el mismo sujeto de los atributos divinos sigue siendo sujeto de las propiedades humanas.

Contra esta unicidad manifestada en tal comunicación de «idiomas» o propiedades, pecaron todos los que reconocieron en Cristo un único sujeto humano, aunque tuviera ciertas prerrogativas y aún la misma presencia del Verbo. Así Arrio, Fotino, Pablo de Samosata...

Requisito segundo: Junto con esta unidad y unicidad requiere el Misterio cristológico la existencia de dos naturalezas divina y humana, con toda su plenitud.

Esta plenitud de la naturaleza humana postula que lo humano a más de íntegro permanezca distinto de lo divino y caracterizado por sus propiedades; distinto en el ser y el originar todo lo que es connatural a la naturaleza humana. El Concilio Calcedonense y el Constantinopolitano III <sup>29</sup> definieron solemnemente esta dualidad de naturalezas. La Iglesia fué continuamente afianzándola en el diario luchar contra los docetas, apolinaristas, monofisitas, monoçeletas y monoenergetas.

---

28. «...et in Christo Jesu, unico Filio eius, Domino nostro, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Patris...» (D. 2).

«...quia Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus: perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est, Christus, unus autem non conversione Divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum, unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Qui passus est...» (D. 40).

«...Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre ante omnia saecula. Deum verum de Deo vero. Natum, non factum, consubstantialem Patri (...), descendit de coelis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et humanatus est. Et crucifixus est pro nobis sub Pontio Pilato et sepultus est...» (D. 86).

29. «...unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter, agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum aut divisum, sed unum eundemque Filium et unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum...» (D. 148).

El Concilio Constantinopolitano III, después de prestar fe a lo definido en el de Calcedonia respecto a las dos naturalezas, establece como dogma: «...Et duas naturales

Requisito tercero: Para mantener, por una parte, la identidad y unicidad del Verbo encarnado y, por otra, la dualidad de naturalezas, el Dogma pide la unión personal, de la cual no resulte ni una mezcla ni una suma, sino una unidad ontológica estricta en su interna constitución. Esta vez le tocó al Concilio de Efeso <sup>30</sup> defender y definir esta verdad en contra de Nestorio y sus secuaces.

PRINCIPIOS FILOSÓFICOS: SIGNIFICACIÓN DEL «YO» ONTOLÓGICO Y DEL «YO» PSICOLÓGICO

Para mayor claridad en la exposición del trabajo, en el que se juega continuamente con los conceptos del «Yo» ontológico y del «Yo» psicológico, vamos a intentar una precisión de la realidad que dichos conceptos encierran.

El «Yo» se refiere siempre a la persona. Y es su afirmación en cuanto ser racional, libre y autónomo.

Una vez aparecerá bajo un aspecto dinámico, recibiendo entonces el nombre de «Yo» psicológico. Así el «Yo» social, que nos pone en relación con otro mundo de seres y que se afirma como contraposición a ellos.

El «Yo» caracteriológico, cuando distingue de sí sus propias cualidades afirmando su ser, como el que contiene esas cualidades en su propio existir.

El «Yo» realizador de actos, immanentes los unos, transeuntes los otros y por tanto sujeto productor de todas las vivencias.

Otras veces el «Yo» ofrecerá un aspecto estático, sustantivo, mantenedor de ese otro «Yo» fluyente, psicológico y vital.

Entonces este «Yo» se llama ontológico, porque en sí, en esa substancialidad personal, que posee, radica la delimitación, concreción e impenetrabilidad de ese otro «Yo» psicológico y operante.

Estas dos vertientes, dinámica y estática, con que se presenta a nues-

---

voluntates in eo, et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam adaeque predicamus...» (D. 291).

30. «Neque enim dicimus Verbi naturam per sui mutationem carnem esse factam sed neque in totum hominem transformatum ex anima et corpore constitutum; asserimus autem Verbum, unita sibi secundum hipostasim carne animata rationali anima, inexplicabili incomprehensibilique modo hominem factum, et hominis Filium existitisse, non per solam voluntatem, sive per solam personae assumptionem. Et quanvis naturae sint diversae, vera tamen unione coeuntes, unum nobis Christum et Filium effecerunt; non quod naturarum differentia propter unionem sublata sit, verum quod divinitas et humanitas secreta quadam ineffabilique conjunctione in una persona unum nobis Jesum Christum et Filium constituerint... Non enim primo vulgaris quispiam homo ex Virgine ortus est, in quem Dei Verbum deinde se demiserit; sed in ipso utero carni unitum secundum carnem progenitum dicitur, utpote suae carnis generationem sibi ut propriam vindicans... Ita (scilicet sancti Patres) non dubitaverunt sacram Virginem Deiparam appellare» (D. 111).

tra vista el «Yo» es afirmada por Brennam <sup>31</sup>, cuando probando la substancialidad de ese mismo «Yo» dice: «Nosotros somos introducidos naturalmente en el concepto de substancia por nuestro contacto con el mundo exterior. Los resultados de tal experiencia nos llevan a suponer alguna clase de sujeto al cual elementos accidentales, como el calor, sabor, fragancia y propiedades térmicas de un objeto deben ser inherentes. Similarmente, el postulado de un fundamento permanente para nuestra conciencia, de cualidades tan externas, es inferido lógicamente, y por ello, al percibir, sentir y pensar, el «Ego» debe ser substancial. Es el «suppositum» de Aquino, o el portador de nuestras acciones. Pero a causa de que los animales también son «supposita» reales (...), Aquino emplea un término especial cuando se refiere al «Ego» del hombre. Lo denomina persona (...). (En los párrafos siguientes expone cómo la persona es el mismo «Ego» en cuanto «objectum subjectum» estático y dinámico). Termina diciendo: «permanece (el «Ego») incambiado a través de todas las variaciones mentales y fisiológicas que sufre cada individuo» (p. 440, Problema 34, El Ego, n.º 4).

El «Yo», pues, en todos los actos del hombre es punto unitario de referencia, sustentador y manantial activo de los mismos; hasta los actos más inconscientes que están ahí y ahora han pasado deben pertenecer a algún substrato subyacente de «yoidad».

¿Dónde intuimos esta realidad del «Yo»? Esta realidad *yóica* es una testificación evidente de nuestra conciencia. Descúbrese primeramente en la implícita conciencia del «Yo», que acompaña a todos los actos dirigidos a otros objetos.

Para ello mediante su facultad de abstracción se pliega sobre sí mismo y se convierte en su propio y único objeto, dándose de sí una conciencia refleja. Esta conciencia refleja posibilita un autoconocimiento de más dilatado alcance y más profundamente penetrante. Pero nunca prescindiendo de esta facultad tendríamos una percepción pura del «Yo», que siempre forma parte en un estado determinado de conciencia. Sto. Tomás dice: «Non ergo per essentiam suam sed per actum suum, se cognoscit intellectus; et hoc dupliciter. Uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus» <sup>32</sup>.

31. ROBERT EDWARD BRENNAN, O. P., *Psicología General*. (Trad. española. Madrid, 1949).

32. *Summa Theologica*, Pars I, q. 87, ar. 1.

### SUSTANCIALIDAD, PERMANENCIA, UNIDAD E IDENTIDAD DEL «YO»

El dinamismo con que se nos presenta el «Yo», en su aspecto psicológico, hace que no sólo sea un substrato pasivo de sus actos, sino que influya en ellos activamente, los separe, los una y los coordine.

Este «Yo» cambia, como ya he indicado. Aparece unas veces activo, otras pasivo, y en estas modalidades se nos da su substancialidad, su permanencia al tiempo que refleja la unidad perfecta y la identidad real que existe entre ese «Yo» que hemos llamado psicológico y ese otro que hemos designado ontológico, constituyendo ambos un solo y único «Yo» personal con dos caras distintas.

La prueba es un hecho universal, la persuasión invencible que tiene el hombre de que durante su vida permanece la unidad e identidad de sí mismo.

La visión instantánea de la conciencia revela por una parte la complejidad de los elementos mentales y por otra la homogeneidad del sujeto que los mantiene.

Esa unidad e identidad del «yo» explica y exige su fundamento que es una substancia en el terreno óntico y psíquico y deduce una conclusión, la permanencia de ese sujeto substancial en la sucesión temporal de los fenómenos mentales.

### ARGUMENTOS EN PRO DE LA UNIDAD ONTOLÓGICA Y PSICOLÓGICA DE CRISTO

Antes de entrar de lleno en la demostración de la unidad ontológica-psicológica de Cristo, creo necesarias algunas observaciones:

1.<sup>a</sup> Para dar la solución recta al problema, hay que deslindar en primer lugar las dos cuestiones que se encuentran ligadas en este asunto. Una, la fundamental, y que constituye la discusión, que traemos entre manos, es la unidad del «Yo» de Cristo psicológico-ontológica. La otra, secundaria y derivada de la primera, es de qué manera en caso de unidad psicológica, alcanza la conciencia humana de Cristo su «Yo» divino, pues, para que haya unidad psicológica se requiere la introspección del mismo «Yo» por las dos conciencias divina y humana.

2.<sup>a</sup> Es un lamentable error de muchos autores, aun de primera fila, el hecho de que traten este tema poniendo el eje central en puntos que no hacen al caso, bien como Galtier y Parente en el constitutivo personal, bien sea como Xiberta en una nueva concepción de la Unión Hipostática totalmente distinta de los principios tradicionales, bien como otros muchos, que sería interminable citar, que lo ponen en la conciencia humana en cuanto a la percepción de su «Yo» divino.

Creo que el principio de solución radica en ver hasta dónde la unidad de persona exige también la unidad personal de operación, y una vez comprobado el alcance de esta exigencia, aplicar a Cristo en la parte humana las leyes psicológicas por las que se rige cualquier psicología en general, completándolas por ampliación o limitación con las luces especiales de la Teología.

3.<sup>a</sup> Otro error, y éste quizás más grave, que el que denunciaba más arriba, es haber tenido en cuenta para la solución del problema solamente las doctrinas, que hacen consistir la esencia de la Unión Hipostática o en una relación de indivisibilidad o en la comunicación del «EsSE» de la Persona divina del Verbo a la naturaleza humana, que como afirma el Rvdo. P. Manuel Cuervo, O. P., en su comentario al libro del P. Xiberta «El Yo de Jesucristo», «están totalmente fuera del verdadero pensamiento tomista»<sup>33</sup>.

Hechas estas observaciones, pasamos a la exposición de las pruebas.

### PRIMER ARGUMENTO

«La unidad que exige el Dogma es la más estricta», ha dicho Pío XII en su Encíclica «Sempiternus Rex» con ocasión del XV Centenario del Concilio de Calcedonia<sup>34</sup>.

El Santo Padre asegura y reivindica la afirmación tradicional de los Concilios de Calcedonia y Efeso en lo que se refiere a la unidad de persona dentro de la dualidad de naturalezas, condenando al mismo tiempo a quienes intentan cercenar esta unidad personal en el aspecto psicológico u operativo.

Declara textualmente: «Aunque nada veda examinar más a fondo la Humanidad de Cristo, aun desde el punto de vista psicológico, no faltan, sin embargo, en el arduo campo de semejantes estudios, quienes abandonan más de lo debido las posiciones tradicionales, para establecer nuevas, y así servirse torcidamente de la Autoridad y definición del Concilio de Calcedonia, para respaldar las propias lucubraciones. Esta gente insiste mucho en el estado y condición de la naturaleza humana de Cristo por haber la posibilidad de que ella, psicológicamente al menos, sea considerada una materia *sui juris* como si no subsistiese en la persona del mismo Verbo. Empero el Concilio Calcedoniano, conforme en todo con el de Efeso, afirma claramente que las dos naturalezas de nuestro Redentor se reúnen en una sola persona y subsistencia y se prohíbe admitir en Cristo dos individuos, de manera que en poder del Verbo sea colocado un cierto *homo assumptus* dotado de plena autonomía».

33. «Ciencia Tomista», 82 (1955), 123.

34. «Acta Apostolicae Sedis», 43 (1951), 625-644.

## SEGUNDO ARGUMENTO

Este argumento tiene a manera de premisa mayor el hecho dogmático de la unidad de persona o de «Yo» ontológico en Cristo. A manera de menor toma el postulado filosófico según el cual el orden psicológico o de operación radica en el orden ontológico, ya que de él nace y en él tiene su razón, según el axioma «operari est ab esse».

Dijimos que el «Yo» siempre se refiere a la persona y se expresa en un pronombre personal. A este respecto el Rvdo. P. Fernando M.<sup>a</sup> Palmés, S. J., en su libro «Psychologia Speculativa»<sup>35</sup>, advierte que hay que entender el «Yo» refiriéndolo al sujeto humano o persona y no al principio elicetivo de las operaciones o naturaleza y muchísimo menos a la operación intelectual, que se llama conciencia. Dice: «Haec autem ratio loquendi confusio obnoxia est; quia hac denominatione potest etiam interdum significari non integrum suppositum, sed pars tantum suppositi, videlicet: principium ipsum immediate eliciens et recipiens operationes intellectuales et reflexiones supra ipsas (...) Etenim si subjectum quod hoc pronomine exprimitur, consideratur ut existens realiter a parte rei et independenter a mentis consideratione, vocabitur «ego ontologicum». Si vero prescinditur ab ejus existentia reali et objectiva, et inspicitur tantum prout apparet quasi involutum in nostris activis psychicis, vel tamquam a conscientia relatum, appellatur «ego psychologicum».

Así no puede existir más que un solo «Yo» en donde no exista más que una persona. Y esto, porque el «Yo», se considere en el aspecto psicológico o en el ontológico, siempre es una substancia de la cual dimanar unas acciones, que serán específicamente distintas, pero que siempre son acciones de un mismo y único sujeto, del cual reciben su «numeración».

Santo Tomás en su Comentario al Libro de las Sentencias establece como punto fundamental esta verdad: «In creaturis actus sunt suppositorum; et essentia non agit, sed est principium actus in supposito»<sup>36</sup>.

En la *Summa Theologica*, el mismo Sto. Tomás aplica esta doctrina en la explicación del Dogma Cristológico: «...quod operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum quantum ad operationem speciei. Sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris: et tamen est una numero illuminatio ignis semel illuminantis. Et similiter in Christo oportet quod sint duae operationes specie diffe-

35. FERNANDO M.<sup>a</sup> PALMÉS, S. J., *Psychologia Speculativa* (Philosophiae Scholasticae Summa), t. II (B. A. C.), 1955.

36. *Commentarium in librum Sententiarum*, l. I, d. 5, q. 1.<sup>o</sup>, art. 1.

fentes, secundum eius duas naturas: quaelibet tamen operationum est una numero in Christo, semel facta, sicut una ambulatio et una sanatio <sup>37</sup>.

Así pues, observamos en Cristo la existencia de un solo «Yo», sujeto permanente de las operaciones de la naturaleza humana y de la naturaleza divina. Existiendo en El una unidad numérico-suposital de operación por razón del «principium quod», que es la unidad de persona o personal.

Cierto que en esta unidad subsiste una multiplicidad de operaciones específicamente distintas por razón del principio elicitivo o «quo», que es la dualidad de naturalezas. Mas en esta dualidad de especificación uno mismo es el «Yo» operante, el «subsistens operans», como uno mismo es el «Yo» ontológico, la Persona del Verbo <sup>38</sup>.

Prescindiendo de esta unidad numérica de operación caeríamos en el Nestorianismo, ya que entonces tendríamos un doble sujeto, totalmente distinto, como distintas sin ninguna razón de unidad serían las operaciones.

Si existe un doble sujeto operante, tiene que existir necesariamente un doble sujeto ontológico, es decir, dos personas. La razón es, que la operación exige una substancia, y una substancia que sea completa, concreta y existente. Y esto no lo tiene la substancia hasta que pasa a ser persona.

De esta manera la influencia suposital, no eficiente <sup>39</sup>, de la persona del Verbo en las acciones de la naturaleza humana produce en Cristo una perfecta unidad del «Yo» psicológico-ontológica.

Todo esto viene corroborado con la doctrina de la comunicación de «idiomas», que adquiere, como dice el Rvdo. P. Manuel Cuervo, O. P. en su comentario al libro del P. Xiberta anteriormente citado, «el sentido más real y verdadero». He aquí sus palabras: «Cuando se habla de sujeto de atribución se expresa una atribución real y verdadera, la misma que tienen los actos de una persona humana respecto de la misma y no una atribución puramente conceptual en cuanto a la consideración de nuestra mente. De manera que la misma Persona del Verbo divino es en Je-

37. *Summa Theologica*, P. 3.<sup>a</sup>, q. 19, art. 1.<sup>o</sup>, ad 3.

38. «...Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae: actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum Philosophum. Attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit...» (*Summa Theologica*, p. 3.<sup>a</sup>, q. 20, art. 1.<sup>o</sup> ad 2).

39. «...Personae Verbi Incarnati non videtur tribuendus influxus sibi propius, intra lineam efficientiae, in activitatem humanam, sed unice intralineam personalitatis et existentiae, quanvis ipsum Verbum dicatur principium «quod» efficiens immediatum operationum Christi. Legimus namque in S. Thoma: «Operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam (III, q. 19, a. 1 ad 4). «Suppositum aeternum agebat virtute humanae naturae» (Q. Q. D. D. *De Un. Verbi*. Inc. a 5 ad 5).—A. CIAPPI, O. P., «De unitate ontologica ac psychologica personae Christi», en «*Angelicum*», 1952, V. XXIX.

sucristo la que siente, entiende, quiere, padece, muere y no la naturaleza humana ni otra persona cualquiera».

### TERCER ARGUMENTO

Esta tercera prueba está basada también por una parte en el postulado dogmático de la unidad personal, y por otra en unos principios psicológicos de simple observación.

En Cristo, sabemos por la fe, que existen dos naturalezas completas y perfectas y una sola persona. Sabemos a la vez por Psicología metafísica que el «Yo» se dice siempre de una persona y que unas veces se concibe como dinámico y se llama psicológico, y otras como estático y se designa ontológico.

Cabe ahora preguntar: si por requisitos dogmáticos contra el monofisismo debemos admitir en Cristo una naturaleza humana perfecta, ¿constituye tal naturaleza un «Yo» psicológico, un «Yo» operante distinto del «Yo» del Verbo?

Sabemos que ontológico no lo puede constituir; iríamos contra el Dogma. ¿Puede constituir, pues, el psicológico?

La primera operación del «Yo» que se da en la conciencia es afirmar su distinción con las cosas que le rodean. A este propósito José María Robert Candau en su libro *Ser y Vida*<sup>40</sup> afirma que «...desde el primer momento de nuestra investigación (trata de averiguar la naturaleza del «Yo») nos hemos encontrado con una dualidad irreductible: el «Yo» y el mundo enfrentados entre sí, el «Yo» frente al mundo y el mundo frente al «Yo»; mundo es todo aquello con que me encuentro distinto de mi mismo, y «Yo» soy el que se encuentra con el mundo, es decir, con una realidad que no soy «Yo»... Esta distinción, fundamento de su propia percepción en la conciencia, está basada en la independencia o incomunicabilidad que posee este «Yo» en su ser, en su existir y en su obrar.

Si no existiera esa independencia, esa incomunicabilidad, la conciencia no percibiría al «Yo» como un círculo cerrado, sino más bien como una línea recta, no siendo el «Yo» más que un trazo de esa línea.

El «Yo» se percibiría asimismo no como un ser concreto y distinto, sino como formando parte de un ser común. Esta intuición sería dada, no en una conciencia propia, sino en una conciencia colectiva. Y esto tiene todos los visos de un auténtico panteísmo. Por tanto, la razón de distinción en todo «Yo» se encuentra en su absoluta independencia o incomunicabilidad. Así, para que exista un «Yo» psicológico se requiere un operante independiente o incomunicable.

40. JOSÉ M.<sup>a</sup> ROBERT CANDAU, *Ser y Vida* (Madrid, 1949), C. V. «El «Yo»».

La metafísica nos dice que el operar supone una substancia, pues la operación por ser dinámica no puede constituir una realidad estática como es la substancia. Luego donde haya un operante ha de haber un sujeto existente substancial.

Según todo esto ¿es o puede ser la naturaleza humana de Cristo, que es substancia completa, con sus partes integrales cuerpo y alma, y sus notas esenciales animalidad y racionabilidad, un «Yo» psicológico, o lo que es igual, un operante incommunicable?

No. De ninguna manera. Pues la nota constitutiva de todo «Yo» es la distinción que la hace ser realmente distinto de los demás que le rodean, y la razón formal de esta distinción está en la absoluta independencia o incommunicabilidad.

Ahora bien, la naturaleza humana de Cristo al igual que cualquier otra naturaleza, exige por el contrario comunicarse con otra realidad por la que «terminada» queda constituida en individuo, concreto, real, existente y operante, totalmente separado de los demás.

Santo Tomás afirma: «Substantia individua, quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem, separatim ab aliis»<sup>41</sup>.

Así para que exista un «Yo» operante o psicológico, se requiere un «Yo» ontológico, es decir, una persona. Luego una y la misma realidad es el «Yo» psicológico y ontológico. Utilizando términos escolásticos diríamos: Entre el «Yo» psicológico y el ontológico no hay sino distinción de razón. Es una misma entidad con dos aspectos distintos. Y como en Cristo no hay sino una sola persona, un solo «Yo» ontológico —así nos lo dice la fe en el Concilio de Efeso— no hay en Él más que un solo «Yo», único e indivisible, igual cuando en el decurso de su vida afirma de sí acciones humanas, que acciones divinas, igual cuando certifica que es Dios e igual cuando se confiesa y declara hombre.

Estas pruebas las podemos designar *a priori*, ya que fundadas en una verdad dogmática y en principios psicológicos verdaderos y de todos admitidos, pueden ser valederas para todo teólogo, pertenezca a la escuela que sea y explique como quiera la esencia de la Unión hipostática.

#### CUARTO ARGUMENTO

Aduciré un último argumento sacado de una de las explicaciones que se dan de la Unión hipostática.

Esta explicación a que me refiero, además de exponer de un modo

41. *Summa Theologica*, pars. III, Q. 16, a. 12.

totalmente congruente con la revelación la Unión Hipostática deduce con rigor lógico la perfecta unidad del «Yo» en Cristo.

Esta doctrina, atribuida al Card. Cayetano, pero que según insignes tratadistas es de Santo Tomás, reza así: «Quidditas Unionis Hipostaticae formaliter consistit in ipsa subsistentia relativa Verbi Divini, naturae humanae individuae, integro atque perfecte communicata, non per aliquam actionem vel informationem ipsius, sed per puram terminationem, simul cum eodem esse Filii Dei».

El probar cómo esta tesis da el verdadero concepto de la Unión hipostática no es de este lugar. Solamente me limitaré a deducir la absoluta unidad ontológico-psicológica, que se deduce de esta premisa, como una auténtica y verdadera conclusión.

La subsistencia relativa, que es lo que formalmente constituye al Verbo Divino como realmente distinto del Padre y del Espíritu Santo, es comunicada a una naturaleza completa y perfecta «in genere naturae». Esta naturaleza, al recibir en sí la aptitud para poseer la existencia por sí e independiente de todo otro individuo, queda constituida persona. Y queda constituida persona al recibir la incomunicabilidad y substancialidad suposital, no de una persona humana, creada, finita y limitada, como de suyo, según su razón de ser de naturaleza humana le correspondía, sino de una persona divina, infinita e increada. Y de esta manera ella pertenece ontológicamente al Verbo, como también le pertenece la naturaleza divina. Subsistiendo, pues, en Cristo una sola persona en dos naturalezas, ligadas, no fundidas por el vínculo ontológico del constitutivo personal. Así hay en El una perfecta unidad ontológica en una dualidad perfecta de naturaleza.

¿Existe también una unidad psicológica? Sigamos sacando conclusiones.

Hemos visto que hay una sola persona. De aquí se deduce que hay una sola existencia, porque ésta es el acto propio de la persona.

Dice Santo Tomás: «Illud esse, quod pertinet ad ipsam hypostasim, vel personam, secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari; quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse»<sup>42</sup>.

Con esta existencia han quedado vinculadas las dos naturalezas, también en cuanto a sus operaciones. Cada naturaleza realizará sus operaciones propias y específicas. Pero éstas siempre radicarán en la substancialidad suposital y existencia, que tienen en la persona del Verbo. Y al igual que no existe en Cristo más que una sola existencia y más que una sola hipóstasis, no hay en El más que un solo operante con operaciones específicamente diversas según el principio elicitivo del que procedan,

42. *Summa Theologica*, pars. III, Q. 17, a. 2.

ora sea la naturaleza humana, ora la naturaleza divina, ora las dos conjuntas como acontece en las operaciones «teándricas».

#### DIFICULTADES EN CONTRA DE LA UNIDAD PSICOLÓGICO-ONTOLÓGICA

A estas razones que hemos dado se suele objetar, que precisamente por la *asunción* que hace el Verbo de la naturaleza humana se postula la existencia de dos campos de acción con sujeto y objeto propio en el plano de la psicología. Puesto que de otra manera no tendría explicación posible la inferioridad y dependencia respecto al Padre con que Jesucristo aparece siempre en el Evangelio.

San Agustín en su tratado *De Trinitate* sale al paso con estas frases: «Non immerito Scriptura utrumque dicit: Aequalem Patri Filium; Et Patrem majorem Filio. Illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi, sine ulla confusione intelligitur. Sed minor est subjectus majori. Ergo Christus, secundum formam servi est Patri subjectus».

Es Santo Tomás quien exponiendo en su *Summa Theologica*, 3.<sup>a</sup> pars, los efectos que se siguen de la Unión hipostática hace notar cómo uno de los principales es esta sumisión al Padre, manifestada por ejemplo en su oración. Mas esto siempre es para él un efecto de la Unión hipostática. De aquí que sea ilógico concluir la existencia de un sujeto psicológico humano, distinto de la persona del Verbo, que persiga en su conciencia estos fenómenos. Pues, esto sería equivalente a afirmar la necesidad de una realidad ontológica distinta de la persona del Verbo, que sustente a ese «Yo», sujeto psicológico, de estos fenómenos. Con lo cual vendríamos a establecer la existencia de dos sujetos ontológicos apartándonos totalmente del Dogma católico.

Se nos seguirá argumentando que el «Yo» que llamamos psicológico se hace tal, cuando se hace «consciente de su ser». Es decir, cuando tiene percepción concienical de su íntima realidad ontológica. Esto es precisamente lo que nosotros afirmamos: que Jesucristo es consciente, con percepción concienical humana, de su realidad divina.

El hecho de que en Jesucristo existan dos conciencias, no quiere decir, que éstas sean de personas distintas. Sino que por el contrario tienen como sujeto y término de su acción concienical a la misma Persona del Verbo.

Así la naturaleza humana en el acto intelectual de intuirse a sí misma, se ve como naturaleza dependiente de un sujeto Divino, que la perfecciona en la línea del ser substancial y que la hace ser «Autoconsciente de sí misma». Por tanto, dos conciencias distintas, en cuanto actos cognoscitivos. Una más perfecta que la otra, pero el sujeto y objeto de ambas es uno y el mismo.

Ciertamente que hay una gran dificultad. Y que es necesario destruir. Esta consiste en explicar el modo cómo la naturaleza humana en su acto intelectual de conciencia puede captar una realidad, que trasciende toda la capacidad de la limitación y finitud del entendimiento humano de Jesucristo.

A esta dificultad es a la que vamos a responder ahora.

MODO SEGÚN EL CUAL LA CONCIENCIA DE LA NATURALEZA HUMANA INTUYE SU  
PERSONA O «YO» DIVINO

Ya dije anteriormente que, supuesta la unidad psicológica en Cristo, era necesario que su «Yo» fuera testificado experimentalmente por introspección en las dos conciencias, pues éstas no son más que operaciones intelectuales, radicadas últimamente en el «Yo». Esto supuesto, hagamos algunas observaciones.

1.<sup>a</sup>) La dificultad radica en la percepción del «Yo» por la conciencia humana, ya que en cuanto a la divina se da proporción entre la potencia que es el entendimiento divino y el término, que es la Persona del Verbo.

2.<sup>a</sup>) Muchos son los autores que, quizás contagiados un poco del racionalismo, consideran la naturaleza humana de Cristo desposeída de las perfecciones, que le son debidas en virtud de su Unión hipostática con el Verbo

Pues bien, es un principio que no debemos olvidar, al tratar esta cuestión, el que la naturaleza humana de Cristo era una naturaleza hipostatizada por una Persona Divina y por esto tiene toda la perfección que fuese capaz en el orden natural y en el sobrenatural.

Así la naturaleza humana de Cristo que, según su constitución ontológica, es igual a la nuestra, sin embargo, por su cuádruple elevación (la substancial, por razón de la gracia de unión; la accidental, por la que poseía el mayor grado de gracia creada, inaugmentable de «potentia Dei ordenata», e iluminaba su alma con la visión beatífica; la sublimación del entendimiento, por la que se encontraba enriquecido con las ciencias beata e infusa; la sublimación de sus potencias operativas, por las que venía a ser instrumento de la Divinidad, en la producción de todos los efectos de orden natural, sobrenatural y milagroso relacionados con el fin de la Encarnación) excedía en una distancia casi infinita a toda otra naturaleza creada.

## PRINCIPIOS PSICOLOGICOS A QUE HAY QUE ATENDER

1.º) El objeto directo del conocimiento que llamamos conciencia está constituido por los actos cognoscitivos, afectivos y aun los somáticos. Indirectamente y sólo valiéndonos de la facultad de abstracción, podemos establecer la cercenación entre los actos y su sujeto, con el fin de dejar sólo a éste en autoconocimiento de su propia realidad.

2.º) Es necesario, para que el «Yo» que se da en la conciencia tenga la categoría de «Yo» testificado por ella, que sea introspeccionado no sólo materialmente, es decir, en cuanto que exprese sólo esa acción suposital de mantenedor de actos, sino formalmente, en cuanto que diga su ser, su naturaleza y sus propiedades.

### SOLUCION DE LA DIFICULTAD

De esta forma, que piden los principios psicológicos, no podía ser percibida la persona divina de Cristo en su conciencia humana ya que no se da proporción entre la potencia, entendimiento humano y su objeto Persona Divina. Y, sin embargo, tiene que ser así, pues de lo contrario Cristo mentiría al decir con labios humanos que El era y se sentía Dios. ¿Cómo, pues, se explica ésto? Vamos a intentarlo.

La conciencia humana de Cristo, que es un acto más de su entendimiento humano, en virtud de las ciencias beata e infusa posee un campo infinito de visión. Esta afirmación será verídica si estas dos ciencias pudiesen llegar a convertirse en conciencia. Para ello son necesarias dos condiciones: 1.ª Que sean de algún modo naturales al alma de Cristo. Esta condición se cumple, ya que las posee desde el primer instante de su concepción como necesarias para la perfección absoluta que exige el ser naturaleza de una Persona Divina. 2.ª Que los conocimientos que producen estas dos ciencias lleguen a ser experimentales.

Veamos cómo se cumple también esta condición. *Primero en cuanto a la ciencia beata.* El conocimiento intuitivo que la visión beatífica nos da de Dios es siempre de extrospección. Conocemos a Dios tal cual es en sí mismo. Este conocer a Dios como es en sí mismo, es conocerle en la realidad de su Divina Esencia, de sus atributos, de sus acciones, y de sus personas. Mas Dios en esa triplicidad de personas es un acto totalmente puro. De tal manera que al intuirle por la visión beatífica lo vemos Uno y Trino.

Cristo en virtud de su ciencia beata veía así a Dios, y le veía con todas sus acciones y terminaciones. Y como la principal terminación de Dios «ad extra» es la del Verbo en la acción suposital con la naturaleza humana asumida, tenía también que intuirlo y de un modo perfectísimo.

Ahora bien, si esta intuición es de una naturaleza humana, ya que es función de un entendimiento humano mediante su ciencia beata, y tiene como término a ella misma en cuanto sustentada por el Verbo y constituida persona, es un conocimiento introspectivo. Pues la introspección no es más que un conocimiento que tiene por sujeto y término al mismo objeto. Y Cristo al intuirse por la visión beatífica tiene por sujeto agente su entendimiento humano elevado por la ciencia beata, y por término su naturaleza humana que subsiste en una Persona Divina por la terminación suposital del Verbo. Así Cristo por testimonio de conciencia podía sentirse y afirmarse como Dios y hombre verdadero.

*En cuanto a la ciencia infusa.* La ciencia infusa que por naturaleza es conocimiento abstracto no puede nunca, sin mudar su esencia, convertirse en conocimiento intuitivo.

Entonces ¿cómo puede llegar a ser conocimiento experimental? Por un procedimiento indirecto que le hará ser en cierto modo experimental, sin dejar de ser intelectual abstracto.

Es una afirmación de la psicología, que todos nuestros conocimientos, sean de la clase que sean y vengan de donde vengan, se funden y completan en la unidad de conciencia, con tal que sean armónicas y se den sobre el mismo sujeto pensante. Así si Cristo conoce de un modo intelectual su Persona Divina, este conocimiento se fusionará con la percepción de su «Yo» siempre que éste sea dado en la conciencia. Y de esta manera Cristo siempre que por sus actos humanos tenga percepción del «Yo», como sustentador de ellos, se sentirá Persona Divina.

Convirtiéndose, pues, los conocimientos de la ciencia beata en verdadera conciencia y juntamente con ella también, en cierto sentido, los de la ciencia infusa, cae por tierra esta dificultad, que parecía oponerse a la unidad psicológica de Cristo.

#### REPAROS QUE SUELEN Oponerse A NUESTRA SOLUCIÓN

A esta solución, que hemos propuesto, muchos suelen apostillarla con que es una negación de la conciencia humana de Cristo.

No hay cosa que esté más lejos de nuestro pensamiento. Nosotros admitimos la conciencia humana en Cristo, idénticamente a como la admitimos en nosotros, por ser un acto más de su entendimiento humano. Lo que sucede es, que esa conciencia humana, que en nosotros tiene un horizonte cognoscitivo finito y limitado, en Cristo, en virtud de la ciencia beata, se amplía hasta el infinito y llega a la captación del mismo Dios. Esto sin menoscabo ni imperfección alguna en la estructuración psicológica de ella. La visión beatífica no es un aditamento más en el alma de Cristo. Es una realidad necesaria a esa naturaleza humana, cuya finalidad es la subsistencia en una Persona Divina.

Toda naturaleza guarda cierto orden con su persona, de la que recibe el ser individuo concreto y existente. Y de esta manera las operaciones que de ella procedan cobran, sin dejar de ser operaciones de tal naturaleza<sup>43</sup>, la virtud y categoría de la persona, que se ha constituido en sujeto de ellas<sup>44</sup>.

La naturaleza humana de Cristo por su constitución ontológica queda al margen de esta línea de la Persona Divina. Es, pues, necesario que sea elevada al orden divino en cuanto ella es capaz de ser elevada. Y esto únicamente es posible por la gracia. Gracia, que en Cristo es inaugmentable y que pasa a ser connatural a su alma.

Al poner esta gracia toda la perfección posible en el orden sobrenatural, el alma de Cristo se encuentra desde su concepción, en la que se realiza la Unión hipostática, con la ciencia beata. Es infundado, por tanto, el considerar el alma de Cristo en cualquier estado de naturaleza que no sea el de la elevación a la Unión hipostática con el Verbo. Y en este estado, gracia santificante y perfección absoluta de la naturaleza en su potencia natural y obediencial, son consecuencias naturales de esta Unión hipostática.

Aun nos siguen argumentando: Admitido, el que la ciencia beata sea un elemento connatural al alma de Cristo. En este caso, Este tendría ciencia, más nunca conciencia de su Persona Divina. No basta afirmar, que el entendimiento creado de Cristo conozca la Persona del Verbo que lo sustenta. Se requiere, además, que lo perciba como sustentante. Sólo entonces se puede hablar de acto de conciencia, porque sólo entonces puede pronunciar con verdad el juicio consciente: «Yo soy Dios». De otro modo el acto intelectual por el que el entendimiento humano de Cristo alcanza a la Persona del Verbo tendría todos los caracteres de una «cognitio», pero no de una «perceptio conscia». El conocimiento que en este caso se tendría de la Persona Divina, sería ciencia, pero no conciencia. Y la aserción «Yo soy Dios» sería verdadera, pero no consciente. No es suficiente para explicar el acto de entendimiento humano por el cual Cristo capta, percibe, experimenta la Persona del Verbo, la introspección de la visión beatífica. La introspección concienencial es la percepción que el propio sujeto pensante tiene de sí mismo al verse supuesto a sus propios actos.

43. «...operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum: sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum quantum ad operationem speciei. Sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris; et tamen est una numero illuminatio ignis semel illuminantis...» (*Summa Theologica*, p. 3.<sup>a</sup>, q. 19, a 1.<sup>o</sup> ad 3.<sup>o</sup>).

44. «...Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae: actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum Philosophum. Attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit...» (*Summa Theologica*, p. 3.<sup>a</sup>, q. 20, a. 1 ad 2).

Esta «gran» dificultad parte de un principio inexacto. La definición de conciencia dada no es del todo verdadera. El conocimiento experimental de la conciencia es tangencial y más perfectamente se palpa una cosa cuando se hace sobre su propia realidad, que cuando se hace a través de crespones y de velos.

En Cristo la ciencia beata da una intuición plena y directa, nunca comprensión de la Persona del Verbo. Esta intuición plena y directa adquiere un valor concienical mucho más profundo que el conocimiento concienical, que nosotros tenemos de nuestro propio «Yo». La razón de que en nosotros no se dé esta intuición directa de la realidad de nuestro «Yo», es la imperfección de nuestro conocer. Nuestra facultad cognoscitiva siempre se ha de valer para percibir una realidad ontológica, como es nuestra persona, nuestro «Yo», de la facultad abstractiva. Prescindiendo de ella sólo la puede captar de un modo indirecto, en su obrar, en sus actos, en sus sentimientos, en sus múltiples vivencias. Así Dios, que se conoce a sí mismo y a las cosas en un acto de pura intuición, que es su misma Esencia, es la conciencia por antonomasia. No ha habido nadie, que niegue a Dios su conciencia, por el hecho de que se intuya en su ser y no en sus actos.

Pero es más, aunque tomemos de punto de partida esa definición de conciencia como: «percepción, que el propio sujeto pensante tiene de sí mismo al verse supuesto a sus propios actos», demostramos que Cristo en cuanto hombre, en sus actos meramente humanos, tiene conciencia de su Persona Divina.

El entendimiento humano de Cristo es una única realidad, en la que se contienen tres modos distintos de conocer, el abstractivo, el infuso y el beato. Los tres son connaturales al entendimiento, aunque por diversas razones. El abstractivo en virtud de su constitución ontológica. El infuso y el beato en virtud de su Unión hipostática. Así el objeto que un modo es incapaz de captar, lo capta el otro, como función que es de un mismo y único entendimiento. Y esto sin violentar su naturaleza. Cuando el objeto, que se trata de percibir en sus propios actos, es la realidad del propio sujeto recipiente y productor tenemos el conocimiento concienical.

Así Cristo, en cuanto hombre, para descubrir en sus actos meramente humanos de andar, pensar, reir, etc., su «Yo» Divino, su sujeto, alcanzaría con su ciencia abstractiva humana un «alguien» difuso, innominado, que al pasar sobre la luz, que en su mismo entendimiento humano radica, y que es su ciencia beata, queda retratado, determinado y descrito como su «Yo», su persona, que es la misma del Verbo, en la que subsiste. El centro, pues, de la unidad psicológica en la conciencia humana de Cristo se centra en la visión beatífica, que pasa a ser un acto más cognoscitivo, infinitamente perfecto, del entendimiento humano de Cristo.

Como epílogo de nuestro trabajo, recordemos la respuesta de Jesús, en ocasión solemne, al Sumo Sacerdote Caifás.

Era la noche de la Parasceve. Jesús maniatado está delante de Caifás. Ha sido abandonado por sus discípulos e injuriado por las turbas. El mismo ha sentido hace muy poco en la Oración del Huerto el temblor y el miedo que produce el dolor inminente. Sobre su rostro manchado de saliva ha caído la bofetada blasfema. Detrás una multitud grita que le crucifiquen. Entonces surge el Pontífice y pregunta a Cristo: «Yo te conjuro delante de Dios que nos digas si tú eres el Hijo de Dios Vivo».

Cristo sereno, abriendo sus labios transmisores de sus sentimientos internos, viéndose en su conciencia de hombre con toda la realidad de Dios, con la seguridad que da la verdad, dice sencillamente: «Tú lo has dicho, Yo lo soy».