

EL CONOCIMIENTO DEL ALMA DE CRISTO, SEGUN LAS ENSEÑANZAS DE ANSELMO DE LAON Y DE SU ESCUELA *

por HORACIO SANTIAGO

El siglo XII teológico comienza con la escuela de Laon. La colección de sentencias, que lleva el título pomposo de *Liber pancrisis* o *Totus aureus*, cita, a continuación de seis padres de la Iglesia —Agustín, Jerónimo, Ambrosio, Gregorio, Isidoro y Beda—, a los *maestros modernos*, Guillermo de Champeaux († 1122), Ivón de Chartres († 1116), Anselmo de Laon († 1117) y su hermano Raúl († 1121) ¹. Son los personajes más prestigiosos de todo aquel período. Con ellos se inicia el renacimiento teológico, que hoy llamamos escolástica. Les corresponde realmente el calificativo de teólogos; pero son, ante todo, como hace notar el referido documento, maestros de la ciencia sagrada y fundadores de las nuevas escuelas urbanas.

Durante unos treinta años dirigió Anselmo, con gran prestigio, la escuela episcopal de Laon. Por sus aulas pasaron numerosos discípulos, algunos de los cuales serían más tarde directores de nuevas escuelas teológicas.

El magisterio de Guillermo de Champeaux —discípulo y contemporá-

(*) En el curso de este trabajo utilizaremos las siguientes siglas: BGPM, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster i. W.); BGPTM, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* (Münster i. W.); Div. th. (Pi.), *Divus Thomas* (Piacenza); RTAM, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (Louvain); RHE, *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain); RMAL, *Revue du moyen-âge latin* (Strasbourg); RSPT, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Paris); Sp. sac. lov., *Spicilegium sacrum lovaniense* (Louvain).

1. «Incipit *Liber pancrisis*, id est totus aureus, quia hic auree continentur sententie uel questiones sanctorum patrum, Augustini, Iheronimi, Ambrosii, Gregorii, Ysidori, Bede, et modernorum magistrorum, Willelmi, catalaunensis episcopi, Iuonis, carnotensis episcopi, Anselmi et fratris eius Radulfi...». Ms. Troyes, Bibl. de la ville, 425, f. 95 ra. Al final del manuscrito y con letra posterior encontramos repetido el mismo texto, en el folio 149v.

neo de Anselmo—, director de la cátedra de Notre-Dame y más tarde fundador de la escuela de San Victor ², presenta el suficiente parentesco con las enseñanzas del teólogo de Laon, para que podamos hablar con exactitud de una misma escuela.

De la actividad intelectual de esta escuela dan prueba los numerosos manuscritos —unos sesenta aproximadamente—, que, dispersos por las bibliotecas de Europa, desde las Islas Británicas hasta Polonia, difundieron las enseñanzas de los primeros maestros del siglo XII ³.

El resultado de los primeros ensayos son las sentencias contenidas en el citado *Liber pancrisis*, que han sido ya sucesivamente publicadas en casi su totalidad ⁴. Contamos, además, con la edición de numerosos florilegios, que forman parte de otras colecciones distintas de la del *Liber pancrisis* ⁵.

Cinco sumas fragmentarias: *Origo et principium in se manens*; *Antequam quicquam fieret, Deus erat ante*; *Filius a Patre gigni, Spiritus procedere dicitur*; *Voluntas Dei relata ad ipsum Deum* ⁶; *Potest queri quid sit*

2. Ver J. CHATILLON, *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus. Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor*, en RMAL, 8 (1952) 139-146; E. MICHAUD, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle*, Paris 1862; R. BARON, *Notes bibliographiques sur Hugues de Saint-Victor*, en RHE, 51 (1956) 920-934.

3. Fundamental para el conocimiento de la producción literaria de la escuela teológica de Laon es la obra de DOM O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. V Problèmes d'histoire littéraire: l'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux 1959, 472 p. El autor presenta en tres apartados distintos los escritos propios de Anselmo de Laon, los que corresponden a Guillermo de Champeaux y, finalmente, los que se han de atribuir a otros teólogos de la misma escuela.

4. Algunos se encuentran impresos entre las obras de san Anselmo de Canterbury. Ver PL 158, 1055b-1058c. O. Lottin ha hecho la edición crítica de los mismos. Ver *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon*, en RTAM, 11 (1939) 254-255. Con el nombre de Anselmo de Laon publicó G. Lefèvre 31 piezas teológicas, a excepción de dos que corresponden a Raúl: *Anselmi laudunensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas nunc primum in lucem edidit...*, Evreux, 1895, VII, 50 p. Algunos años más tarde editaba otros 47 fragmentos teológicos, cuyo autor sería, esta vez, Guillermo de Champeaux: *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Etude suivie de documents originaux* (Travaux et mémoires de l'Université de Lille, vi, 20), Lille, 1898, 82 p. F. Bliemetzrieder completó esta edición con la publicación de nuevas sentencias: *Autour de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon*, en RTAM, 1 (1929) 462-479; *Trente-trois pièces inédites de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon*, *ibid.*, 2 (1930) 54-75.

5. Ver O. LOTTIN, *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon. Quelques manuscrits anglais*, en RTAM, 11 (1939) 242-259; *Florilèges de S. Amand*, *ibid.*, pp. 305-323; *Quelques manuscrits français*, *ibid.*, 12 (1940) 49-77; *Manuscrits de Munich*, *ibid.*, 13 (1946) 202-221; *Quelques autres manuscrits allemands*, *ibid.*, pp. 261-281; *Deux manuscrits d'Oxford*, *ibid.*, 14 (1947) 5-31. El editor ha ordenado numéricamente estos fragmentos y hemos podido comprobar que corresponden temas cristológicos a los números 6, 19, 25, 39, 43, 67, 77, 82, 83, 104, 310, 315, 320, 324, 330, 331, 335, 371, 379, 385, 410, 419, 436, 439, 458, 459, 480, 490. Ver *ibid.*, pp. 157-185.

Entre los fragmentos inéditos podemos señalar las sentencias conservadas en el ms. Paris, Nat. lat., 18.108, f. 41-43, que son un largo comentario sobre el conocimiento del alma de Cristo.

6. Publicadas por O. LOTTIN, *Quatre sommes fragmentaires de l'école d'Anselme de Laon*. Mélanges Auguste Pelzer (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3 série, 26 f.), Louvain, 1947, pp. 81-107.

peccatum ⁷, junto con otras siete sumas parciales: *Augustinus; Semel immolatus est Christus; Deus hominem fecit perfectum; Tribus ex causis; Dubitatur a quibusdam; Decretum Dei fuit* ⁸; *Deus de cuius principio et fine tacetur* y su readaptación, *Deus principium et finis totius creature* ⁹, representan los primeros ensayos sistemáticos de la escuela.

Tanto por su contenido, como por el método utilizado, las *Sententiae divinae paginae* y las denominadas *Sententiae Anselmi* —cuyos títulos exactos son: *De sententiis diuine pagine aliqua Deo uolente dicturi* y *Principium et causa omnium Deus* ¹⁰—, habían sido consideradas hasta hace algún tiempo como el mejor exponente de la actividad teológica de la escuela. Sin embargo, su importancia quedó atenuada con el descubrimiento posterior de otras dos sumas, íntimamente emparentadas con ellas, la *Divina essentia teste Augustino ineffabilis est* o *Sententiae atrebatenses* ¹¹ y la *Prima rerum origo* ¹².

La difusión de las *Sententiae Anselmi* dio lugar a redacciones distintas, que recogen algunos manuscritos franceses ¹³, de Berlín ¹⁴ y de Varsovia ¹⁵.

Por último, hemos de señalar, entre la producción literaria de la escuela de Laon, la *Glossa ordinaria* —que en el comentario a las epístolas de san Pablo o *glossa "Pro altercatione"* se atribuye expresamente a Anselmo

7. Publicada por H. WEISWEILER, *Das Schriftum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken* (BGPTM, 33, 1-2), Münster i. W., 1936, pp. 260-269.

8. Publicadas por H. WEISWEILER, *ibid.*, pp. 281-358, 361-379.

9. Publicadas por H. WEISWEILER, *Le recueil des sentences «Deus de cuius principio et fine tacetur» et son remaniement*, en RTAM, 5 (1933) 245-274.

10. Editadas por F. BLIEMETZRIEDER, *Anselms von Laon sytematische Sentenzen* (BGPM, 18, 2-3), Münster i. W., 1919, pp. 1-153, quien ve en ellas un trabajo personal de Anselmo. Ver también RTAM, 3 (1931) 289 s. Algunos años más tarde modifica su opinión, limitando la paternidad de Anselmo a las *Sent. div. pag.* y afirmando que un discípulo sería el autor de las llamadas *Sent. Anselmi*. Ver RTAM, 7 (1935) 47. Según O. Lottin, estas sumas no son un trabajo auténtico de Anselmo de Laon, sino de alguno de sus discípulos. Ver *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles...*, *loc. cit.*, pp. 353-391.

11. Publicadas por O. Lottin, *Les "Sententiae Atrebatenses"*, en RTAM, 10 (1938) 206-224; 344-357.

12. Ms. París, Nat. lat., 10.448, f. 165v-214r. Ver O. Lottin, en RTAM, 10 (1938) 108-115. H. Weisweiler preparaba la edición de esta suma.

13. A. WILMART, *Une rédaction française des sentences dites d'Anselme*, en RTAM, (1939) 119-144.

14. F. STEGMULLER, *Sententiae berolinenses. Eine neugefundene Sentenzen-sammlung aus der Schule des Anselm von Laon*, en RTAM, 11 (1939) 39-61.

15. F. STEGMULLER, *Sententiae varsovienses. Ein neugefundenes Sentenzenwerk unter dem Einfluss des Anselm von Laon und des Peter Abaelard*, en Div. Th. (Pi), 45 (1942) 301-342; *Die Quellen der "Sententiae varsovienses"*, *ibid.*, 46 (1943) 375-384.

de Laon ¹⁶—, y un doble comentario a san Mateo ¹⁷, aunque no el comentario a los salmos ¹⁸.

1. AUSENCIA DE CONOCIMIENTO HUMANO EN CRISTO.

En los escritos de la escuela de Laon no hemos encontrado un solo testimonio en el que se hable del conocimiento humano de Cristo. Es cierto que no solamente al Verbo, sino también al hombre asumido corresponde

16. «Anselmus»: Pro altercatione scribit romanis... Incipit epitola ad romanos. *Paulus servus christi iesu*. Ans: Paulus hebraice, quietus grece, modicus latine..., conforme podemos leer en el comentario a san Pablo de Roberto de Blindlington, que escribía hacia el 1150. Ver B. Smalley, *Gilbertus Universalis, bishof of London (1128-34), and the problem of the "Glossa ordinaria"*, en RTAM, 8 (1936) 33, según el manuscrito de Cambridge, Emmanuel College, 8 (I. i. 8), f. 5v.

Para la determinación de la paternidad anselmiana sobre la *Glossa ordinaria*, ver *art. cit.*, *ibid.*, 7 (1935) 235-262; 8 (1936) 24-60. En *La Glossa ordinaria. Quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon*, *ibid.*, 9 (1937) 365-400 la especialista inglesa mantiene la misma solución, aunque con ciertas restricciones. Anselmo y sus colaboradores se habrían servido de materiales ya existentes, que, tal vez, remontarían hasta Walafrido Estrabón (*ibid.*, p. 366). De Blic, en *L'oeuvre exégétique de Walafrid Strabon et la Glossa ordinaria*, *ibid.*, 16 (1949) 5-28, critica la solución propuesta por S. Berger (*Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen-âge*, Nancy, 1893, p. 132-136), que concede a Estrabón una paternidad parcial sobre la *Glossa*: la glosa a las epístolas canónicas, al pentateuco, a los salmos y a los libros proféticos. R.M. Martín, en *Oeuvres de Robert de Melun. II Questiones (theologicæ) de epistolis Pauli* (Sp. sac. lov., 18), Louvain, 1938, p. XXXIII-XXXVII, afirma que las Glosas de Gilberto de la Porrée y de Pedro Lombardo dependen de la llamada glosa *pro altercatione*, la cual, según el estado actual de la crítica, pertenece a Anselmo de Laon o a su escuela. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIIe siècle*, Bruxelles-Paris, 1948, p. 104-112, presenta un resumen de la cuestión y manifiesta muchas reservas en cuanto a la posibilidad de llegar a una solución definitiva. Más recientemente, Dom O. Lottin ha podido confirmar la paternidad anselmiana sobre la *Glossa ordinaria*. Ver *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles...*, *loc. cit.*, p. 31 s.

Una edición incompleta y, en parte, incorrecta de la *Glossa ordinaria* se encuentra en los volúmenes 113-114 de la *Patrologia latina* de Migne. Es preferible utilizar ediciones más antiguas, por ejemplo, la de París de 1590 en 6 volúmenes: *Biblia sacra cum glossa ordinaria...*, o la de 1617, que lleva el mismo título; las cuales, aunque no totalmente exactas, contienen menos incorrecciones que la edición de Migne.

A la lista de manuscritos que conservan la *Glossa ordinaria*, citados por A. Landgraf (*Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Barcelona, 1956, p. 98-99), podemos añadir los siguientes: mss. Madrid, Bibl. Nac., lat., 39, 44, 45, 46; Bibl. de la Real Acad. de la Hist., 42.

17. El que se conserva en *Valenciennes 14* influyó en la composición de la *Glossa ordinaria*, y ambos escritos resumen el comentario a san Mateo de Pascasio Radberto (PL 120, b31-c994). El segundo, «Cum post ascensionem», que se lee en *Alençon 26*, se inspiró en la *Glossa ordinaria*. Ver H. Weisweiler, *Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der Karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren der Kreises um Anselm von Laon*, en *Scholastik*, 35 (1960) 363-402.

Es sabido que el comentario a san Mateo, publicado en PL 162, 1227c-1500b, no pertenece a Anselmo de Laon, sino a Godofredo de Babion.

18. El comentario al salterio, editado en PL 116, d193-a696, bajo el nombre de Haimo de Halberstadt, no se puede seguir atribuyendo al profesor de Laon, como lo han demostrado D. van den Eynde (*Literary note on the earliest scholastic Commentarii in psalmos*, en *Franciscan Studies*, 14 (1954) 121-154) y Dom O. Lottin (*Psychologie et morale aux XII et XIIIe siècles...*, *loc. cit.*, p. 170-175), en contra del parecer de A. Wilmart (*Un commentaire des psaumes restitué a Anselme de Laon*, en RTAM, 8 (1936) 325-344).

una sabiduría¹⁹; pero sería inútil buscar en los referidos escritos la teoría de una dualidad cognoscitiva, en armonía con la dualidad de naturalezas. El profesor de Laon y sus colaboradores se proponen estudiar —siguiendo las enseñanzas de la Escritura y de los Padres— la actividad intelectual del hombre asumido, y llegan a la conclusión de que ésta no es humana sino divina. Por consiguiente, al plantearse el tema del conocimiento del alma de Cristo, se entiende que pretenden hablar del único saber que reconocen a Cristo, el divino.

Esta tesis, que será la conclusión del presente estudio, tendremos ocasión de leerla en varios comentarios de la escuela, en los que se afirma que el alma de Cristo es formalmente sabia e inteligente por la sabiduría divina. Conviene, sin embargo, que lo señalemos desde el principio, con el fin de apreciar debidamente cada una de las afirmaciones de los teólogos de Laon acerca del saber del alma humana de Cristo.

2. PROGRESO Y CONOCIMIENTO EN CRISTO.

Según las enseñanzas de los teólogos de Laon, el conocimiento del alma de Cristo no es el resultado de su propia actividad. Es decir, el ejercicio de las facultades humanas de Cristo, su actividad y su experiencia no conducen a un crecimiento intelectual. Esta afirmación es rigurosamente lógica en la cristología laoniana; ya que un conocimiento, que excluye cualquier grado de ignorancia y cuyo objeto no conoce límites, no puede ser progresivamente completado. Con otras palabras, un crecimiento sapiencial efectivo, al ser signo manifiesto de un saber deficiente, no puede convenir en modo alguno al hombre asumido.

El anterior razonamiento —que no admite vacilaciones en la dialéctica de los teólogos laonianos²⁰—, parece, a primera vista, oponerse a la descripción, que leemos en san Lucas sobre la infancia del Salvador, y donde se nos dice que *Jesús crecía en sabiduría, edad y gracia ante Dios y ante los hombres*²¹. Es decir, crecía no sólo física sino también moral e intelectualmente. Nuestros teólogos, cuya enseñanza es eminentemente escrituristi-

No hemos pretendido dar una relación exhaustiva de las obras salidas de la escuela de Laon, sino más bien presentar un resumen de los escritos que dieron origen al movimiento escolástico, comenzando por los florilegios de sentencias hasta las obras sistemáticas de la ciencia sagrada.

19. Se trata de un conocimiento, cuyo sujeto es *Christus novus homo, Christus puer, Christus vir factus, puer Iesus, Christus obediens, ille infans in quo Verbum, Christus parvulus, Christus homo*; más frecuentemente, *anima Christi* o *anima illa*; y también, *Christus secundum animam, humanitas*, o simplemente *Christus*, aunque con la determinación por el contexto de *Christus secundum hominem*.

20. Ver más adelante, pp. 68-70.

21. 2, 52.

ca, no desconocen la dificultad y, de hecho, en dos ocasiones parecen conceder a las palabras del evangelista un sentido realista, al explicar el significado de la fórmula: *Christus novus homo*. En primer lugar, nos dicen, Cristo es el hombre nuevo por la dignidad real que le corresponde frente a los ángeles y a los hombres, y, en segundo lugar, por el crecimiento intelectual que sucesivamente recibe de la experiencia. Siguiendo este ejemplo, añaden, debemos también nosotros perseverar en un progreso moral e intelectual ²². ¿Hemos de concluir que existe en la inteligencia del hombre asumido un conocimiento, fruto de la experiencia y condicionado al crecimiento?

Si no conociéramos otros testimonios de la misma escuela, nos veríamos, si no forzados, al menos autorizados a deducir de la explicación anterior una prueba en favor de un crecimiento efectivo en la actividad intelectual de Cristo hombre. Pero, esta conclusión no se impone necesariamente. En primer término, sabemos que el valor probativo de este comentario queda limitado por el hecho de que no forma parte de un contexto relativo al conocimiento del hombre asumido. En efecto, el objeto del comentario no es el crecimiento intelectual, atribuido a Cristo, sino la fórmula: *Christus novus homo*. Por otra parte, si lo que se pretende demostrar es la superioridad de Cristo frente a Adán, de acuerdo con la comparación anterior; es evidente que esta superioridad, para ser verdadera, no exige que el progreso intelectual del *novus homo* se entienda en sentido realista. Lo mismo que el joven rey encuentra en el ejercicio de sus funciones, que lo comunican con sus subordinados, el medio de hacerse y de manifestarse sucesivamente más sabio y más virtuoso, el trato con los hombres proporciona a Cristo la oportunidad de manifestar gradualmente los dones sapienciales, que, de una manera perfecta, le habían sido comunicados en el instante de la encarnación.

Nuestra explicación —que no contradice en nada al texto laoniano— es la única posible, si tenemos en cuenta otros comentarios de la misma escuela, en los que se estudia el texto de San Lucas. Podemos comprobar cómo en numerosos pasajes se declara que la sabiduría del Cristo adulto no

22. En la suma *Deus fecit hominem perfectum* leemos las siguientes declaraciones: «Sed Christus novus homo fuit et quidem speciali ratione, quia homo factus rex tamen erat et angelorum et hominum. Et preterea alla generali ratione, quia sicut nova res crescit et roboratur, sic Christus de virtute in virtutem crevit testante scriptura: Iesus autem proficiebat etate et sapientia. Ad cuius imitationem novi esse debemus crescendo de virtute in virtutem». Edic. de H. Weisweiler, *Das Schriftum der Schule Anselms von Laon...*, p. 303.

El mismo comentario reaparece en la suma *Dubitatur a quibusdam* (*ibid.*, p. 322), con la sola diferencia que en esta última falta la partícula «quidem» y que la forma verbal «crescendo» del primer comentario ha sido sustituida en el segundo por la forma sinónima «conscendendo».

es en nada superior o distinta de la que ya poseía, siendo niño. Dicha sabiduría no podía aumentar, porque desde el principio era perfecta. Excluía tanto la ignorancia como el progreso. Este, que en cuanto a las realidades físicas de Cristo era verdaderamente efectivo, por lo que se refiere a la actividad intelectual se reducía a la manifestación aparente y progresiva de un saber perfecto, a través de la predicación y de los milagros realizados ²³.

En un florilegio de cuestiones, tomadas de san Agustín, de Beda y de otros padres de la Iglesia, los teólogos de Laon reproducen, casi literalmente, un comentario del célebre exégeta inglés acerca de la infancia intelectual del Salvador. En este texto se contraponen el progreso psicológico y moral, según las apariencias, y el desarrollo somático, según la realidad. La plenitud inicial de los dones concedidos a Cristo hombre excluía la posibilidad de cualquier progreso sapiencial, entendido en sentido realista. La expresión *ante Dios y ante los hombres* del evangelista, según la referida exégesis, no significa un cambio en la inteligencia del Salvador. El progreso se refiere no a la adquisición, sino a las manifestaciones progresivas de la sabiduría congénita de Cristo. Estas manifestaciones invitaban a los hombres a alabar al Creador, que había concedido tales dones al hombre asumido ²⁴.

La Glosa ordinaria.

El comentario de la *glosa interlineal* sobre *Lc. 2, 52* carece de interés. Se limita a relacionar el *proficiebat* del texto sagrado con los términos *in*

23. «Sed habendo penam peccati non habuit tamen ignorantiam, quamvis dicatur: *Proficiebat etate et sapientia coram Deo et hominibus*. Non ita accipienda sunt hec verba, ut minoris esset intelligentie puer et maioris vir factus, quia ex quo conceptus fuit, plenam mscientiam dei habuit. Sed quod proficiebat etate, manifestum est. Sapientia autem non profecit, nisi quod magis in eo manifestata fuit», según se enseña en la suma *Deus de cuius principio et fine tacetur*, edic. de Weisweiler, en RTAM, 5 (1933) 266.

La misma doctrina se propone en el siguiente comentario, igualmente laoniano: «Si obicitur quod *puer Iesus proficiebat etate et sapientia coram Deo et omnibus (Lc. 2, 52)*. Verum quod etate crescebat ut uerus homo ostenderetur, sapientia numquam crescebat, sed quantum ad manifestationem dictum est. Cum enim equalem habuisset sapientiam omni tempore, uisus est hominibus puer sapientia crescere, quando manifestari cepit sapientia eius predicando et miracula faciendo». Ms. Klagenfurt, Studienbibliothek, 34, f. 13v.

24. Después de una cuestión, expresamente atribuida a Beda, el autor de la colección añade: «Idem, paulo post: *Proficiebat sapientia*, non quidem ipse sapientior existendo ex tempore, quia prima conceptionis hora spiritu sapientie plenus permanebat; sed eandem, qua plenus erat, sapientiam ceteris ex tempore paulatim demonstrando. Sic et *gratia proficiebat*, non ipse per accesum temporis accipiendo quod non habebat, sed pandendo donum gratie quod habebat. *Etate uero proficiebat*, consueto hominibus crescendi ordine. *Apud Deum et homines* adiunctum est, quia, in quantum hominibus sapientie et gratie, que sibi inerant, etate dona patefaciebat, in tantdm eos ad laudem Dei patris excitabat, cui sapientiam et gratiam, quam in eo cognouerunt, attribuebant». Clm 19. 136, f. 40v. Ver Beda. *Homilia XII. In dom. prima post epiphaniam. Lc. II (PL 94, 67cd)*.

natura humanitatis ²⁵. La misma glosa, a *Hebr.* 5, 8 explica el *didicit* por «*expertus est*» ²⁶, pero sin añadir más precisiones ni concederle el sentido técnico de experiencia cognoscitiva.

También la *glosa marginal* nos deja en la incertidumbre. Reproduce dos comentarios. Uno de ellos, que ya nos es conocido, explica el conocimiento intelectual de Cristo hombre según las apariencias ²⁷. El segundo, en cambio, es favorable, por motivos soteriológicos, al progreso real de la sabiduría del hombre asumido ²⁸.

3. NI PROGRESO NI IGNORANCIA.

Ya hemos visto que en el pensamiento teológico de la escuela de Laon la actividad de la naturaleza humana de Cristo no añadía nada a la perfección inicial del conocimiento. Cualquier progreso sapiencial es considerado como sinónimo de ignorancia y contrario a la naturaleza de los dones concedidos al hombre asumido. La divinidad, declaran los teólogos laonianos, al asumir la naturaleza humana, la preservó del pecado y de las consecuencias de éste, entre las cuales se encuentra la ignorancia. Es cierto, añaden, que Cristo quiso compartir con sus hermanos muchas debilidades humanas, pero excluyó la ignorancia ²⁹; ya que sólo podía aceptar aquellas, que convenían a su misión redentora. Todo lo que se opone a los fines de la encarnación y a la perfección, según la cual actúa la sabiduría increada, no podía ser asumido. Ahora bien, la ignorancia no facilitaría la obra redentora; antes al contrario, su presencia impediría que las acciones del Redentor respondieran a la dignidad de su misión. En resumen, la ignorancia, al ser inútil y perjudicial, no podía formar parte de las debilidades humanas

25. Ver, por ejemplo, ms. Madrid, Bibl. Nac. lat., 44, f. 15v.

26. Ver ms. Madrid, Bibl. de la Real Acad. de la Hist., 42, f. 238rab.

27. Ver ms. Madrid, Bibl. Nac. lat., 44, f. 15 va.

28. «*Proficiebat. Sicut est carnis etate proficere, sic est anime rationalis sapientia et gratia proficere. Non quod hoc egerit susceptor Deus, presertim cum supra plenus fuisse sapientia describitur; sed quia hoc pro remedio salutis suscipere elegit, ut, cum caro et anima rationalis a Deo susciperentur, utraque pariter salvaretur*». *Ibid.*, f. 15vc. Ver Beda, *In lucæ Evangelium expositio*, I (PL 92, 350d).

29. «*Ista liberatio hominis statim facta est ex quo unitum est Verbum Dei in unam personam cum homine assumpto. Ex coniunctione enim deitatis, cooperante Spiritu sancto, naturaliter homo ille et conceptus et natus est immunis ab omni peccato. Naturaliter dico, quia, si penas peccati postea sustinuit, non debito nature sed uoluntarie suscepit. Et, cum alias penas peccati propter nos uellet sustinere, solam ignorantiam habere noluit, que numquam erat in Christo*». Ms. Klagenfurt, Studienbibl., 34, f. 13r.

Las mismas ideas se exponen en las *Sent. div. pag.* El hombre asumido que debía ser por la encarnación lo que el Adán inocente, quiso libremente adoptar la naturaleza del Adán pecador, excepto el pecado y la ignorancia... Ms. Paris, Maz. lat., 708, f. 11r-11v. Ver también la colección *Deus de cuius principio et fine tacetur*, edic. de H. Welsweiler, en RTAM, 5 (1933) 266.

asumidas por el Verbo. ¿Quién se atrevería a imaginar que la sabiduría divina haya podido introducir en su persona algo, que iba en contra de sus planes? ³⁰.

Tampoco en este punto los teólogos de Laon proponen una doctrina original. Al invocar motivos soteriológicos, que excluyan de la inteligencia humana de Cristo la ignorancia, se hacen solidarios de la argumentación ya utilizada por Anselmo de Aosta ³¹.

Interesa hacer notar, antes de seguir adelante, que las afirmaciones y los argumentos, hasta ahora examinados, no definen aún la «no ignorancia» de Cristo hombre como expresión sinónima de un conocimiento omnisciente, ya que excluyen de la naturaleza asumida únicamente la ignorancia, que se opone a los fines de la encarnación, es decir, la ignorancia moral.

De todos modos, en lo que llevamos expuesto se delinea ya una diferencia esencial entre nuestro conocimiento imperfecto y la sabiduría de Cristo hombre. Para exponerlo más claramente, los teólogos de Laon utilizan unas palabras de san Agustín. En nosotros, según escribe el santo Doctor, el conocimiento es el resultado del ejercicio de las facultades humanas; en Cristo, en cambio, lo precede. Es decir, la ignorancia y la debilidad mental, que acompañan a los recién nacidos no existieron nunca en la inteligencia de Jesús niño ³².

Conocimiento y amor.

La perfección intelectual del hombre asumido la expresan también mediante una supuesta identidad entre el objeto del amor y el del conocimiento. Para los teólogos laonianos es evidente que la actividad volitiva del Salvador abarca el bien en toda su extensión. ¿Sería lícito pensar, se pregun-

30. «Quis, inquam, dubitat de homine Deo utrum sit omnia plane sciens? Sed oppones mihi: cur non fuit homo ille vere ignorans sicut vere mortalis? Cur scilicet non habuit ignorantiam sicut et ceteras infirmitates nostras? Ad quod tibi respondemus, primo cogente ratione; demum certam auctoritatem. Illa hominis assumptio in unitatem persone Dei sapientis facta est et a summa sapientia; et ideo nichil assumpsit in homine quod nullo modo utile esset summe sapientie. Ignorantia uero ad opus, quod idem homo factururus erat, non solum inutilis esset, sed ad multa noxia. Quomodo uero tot et tanta opera faceret sine summa sapientia?». Ms. Paris, Nat. lat., 18. 108, f. 42r.

31. Ver, *Cur Deus homo*, II, XIII; edic. de F. S. Schmitt, *S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, II, Edinburgi, 1946, p. 112 s. Ver también en PL 158, 413a-414a.

32. «Plane ignorantiam nullo modo crediderim fuisse in infante illo, in quo Verbum caro factum est, nec illam ipsius infirmitatem animi in Christo parvulo fuerim suspicatus, quam videmus in nostris parvulis». Ms. Leipzig, Universitätsbibl., 98, f. 182, según A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, II/2, Regensburg, 1954, p. 49, n. 5. Ver san Agustín, *De peccatorum meritis et remissione...*, II, XXIV, 48 (PL 44, 180a). Según T. J. Van Babel (*Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg, 1954, p. 91 y 150), el santo doctor no pretende en este comentario excluir de Cristo hombre toda clase de ignorancia, sino únicamente la ignorancia moral.

tan, que la inteligencia humana de Cristo ignora el mal, porque la voluntad no puede aceptarlo? Pensar así, contestan nuestros teólogos, equivaldría a dejarse engañar por las apariencias; ya que la ignorancia sólo puede ser útil en el caso de una voluntad desordenada; situación inconcebible, tratándose de la naturaleza asumida por la sabiduría divina. La conclusión es siempre la misma, cualquier grado de ignorancia, por insignificante que sea, permanece necesariamente al margen de la actividad intelectual del hombre asumido. En esta argumentación la «no ignorancia» significa ya algo más que ausencia de ignorancia moral. Es sinónima de conocimiento perfecto u omnisciente; excluye el crecimiento intelectual efectivo y es sólo conciliable con un progreso según las apariencias³³.

Otra explicación parecida podemos leerla en un comentario de las *Sententiae divinae paginae*. Su autor, inspirándose en san Agustín, define la «no ignorancia» de Cristo hombre como un «conocimiento pleno». Contraria a esta tesis y favorable a la tesis de una ignorancia efectiva en la inteligencia de Jesús niño es la exégesis de Beda sobre *Lc. 2, 52*, que el autor de estas sentencias no desconoce. Como sabemos, el exégeta inglés en el referido pasaje entiende en sentido realista las palabras «crecer en sabiduría». Sin embargo, para un teólogo de la escuela de Laon aceptar esta exégesis equivale a admitir el absurdo; y, en consecuencia, nos invita a pensar que Beda habla de una ignorancia y de un progreso simplemente aparentes³⁴.

33. «Demun, si nichil amatur nisi quod cognoscitur, sicut nichil est bonum quod non ametur, ita nullum bonum quod ignoret. Omnem quippe habuit scientiam, quamvis eam in publica conuersatione non ostendat. Sed dices, hoc in maiori etate esse; in infantia uero, sicut non est congruum ea uti, sic nec ea impleri. Sed iam dixi quia sapienter facta est illa incarnatio. Ignorantiam uero non potuit sapienter assumere, quia numquam est utilis sed noxia, nisi forte, cum per eam mala uoluntas, que in illo esse non potuit, ab effectu restringitur...». Ms. Paris, Nat. lat., 18. 108, f. 42r.

34. «Queritur autem an in eo fuerit omnis pena peccati. Ignorantia in pueris est pena peccati, que numquam in deo (leer in eo = Christo) videtur fuisse. Dicit enim Augustinus quod in eo fuit plenitudo scientie. Beda tamen vult in expositione illius evangelii, ubi dicitur: Puer Iesus proficiebat etate et sapientia, quod fuerit in eo ignorantia. Hoc videtur absurdum. Dicamus ergo Bedam hoc dixisse quantum ad visum hominum, et ita non omnis pena peccati fuit in eo...». Edic. de F. Bliemetzrieder, *Anselmi von Laon systematische Sentenzen...*, p. 40. Ver san Agustín, *Tractatus III in Ioh., I* (PL 35, 1396); *De trinitate*, 13, 19 (PL 42, 1033-1034).

Según M. Dubarle (*La science humaine du Christ selon saint Augustin*, en RSPT, 29 [1940] 244-263), que se complace en un cierto anticonformismo intelectual, las enseñanzas de san Agustín no implican la afirmación de la omnisciencia del hombre asumido ni excluyen de la inteligencia humana de Cristo una ignorancia efectiva y un progreso real. Esta explicación contradice la interpretación tradicional del santo doctor. Ver, entre otros, E. F. Schulte, *Die Entwicklung der Lehre von menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik*, Paderborn, 1914, p. 103-11; A. Caron, *La science du Christ dans saint Augustin et saint Thomas*, en *Angelicum*, 7 (1930) 494-501. La explicación del P. Dubarle, ciertamente ingeniosa, no aporta pruebas definitivas. Para una interpretación más matizada de la doctrina de san Agustín, ver T. J. Van Babel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin...*, p. 149-169. Sobre la exégesis de Beda, ver anteriormente, p. 5-6, nn. 24 y 28.

Conocimiento y facultad intelectual.

Para resumir el pensamiento de los teólogos de Laon, bastaría referirnos a una noción general propuesta por ellos mismos y que consiste en determinar la perfección de una actividad en función del principio que la produce. Ahora bien, según los mismos teólogos, el saber del alma de Cristo, que es propio de una facultad humana, tiene un origen divino; procede de la inteligencia divina. Con otras palabras, para definir la naturaleza del conocimiento del alma de Cristo, no hemos de referirnos a la facultad humana que lo recibe, sino a la fuente divina que lo comunica. De donde se sigue, concluyen nuestros teólogos, que es imposible señalar un grado cualquiera de ignorancia a esta inteligencia, que, al permanecer personalmente unida a la sabiduría increada, recibe de ella todo el saber ³⁵.

Como vamos viendo, la solución al problema intelectual de Cristo hombre hay que buscarla en función de la omnisciencia divina. Esto nos lleva a otra conclusión, y es que la psicología del hombre asumido no es realmente humana, sino divina.

La glosa ordinaria.

Tampoco en este punto la *glosa interlineal* nos enseña apenas nada sobre la naturaleza de la actividad sapiencial del hombre asumido. Es cierto que en varios pasajes se atribuye a Cristo un saber perfecto o se excluye de él, según las exigencias del texto sagrado, cualquier tipo de ignorancia. Sin embargo, el sentido permanece ambiguo, y no es fácil determinar si se trata del hombre asumido o de Cristo en cuanto Dios; si se trata de la sabiduría encarnada como actividad exclusiva de la persona del Verbo, o como actividad común a las dos naturalezas de Cristo. De todos modos, es frecuente la exégesis, que descubre en esta sabiduría perfecta de Cristo un sentido soteriológico, y afirma la necesidad de una luz interior, para poder discernirla ³⁶.

35. «Et, cum alias penas peccati propter nos uellet sustinere, solam ignorantiam habere noluit, que numquam erat in Christo. Neque enim fieri potuit quod sapientia Dei iuncta esset illi homini et homo ignorantiam haberet. Sed ex quo cepit homo esse, sapientiam habuit tantum (= tantam) quantam Deus sibi concessit et nobis utile fuit». Ms. Klagenfurt, Studienbibl., 34, f. 13r-13v. El término «homo» designa aquí a la naturaleza humana, en oposición a la naturaleza divina, que aparece significada por los términos «sapientia Dei iuncta». De la unión de ambas resulta un solo supuesto y un único saber, común a las dos naturalezas.

36. Nos permitimos, sin embargo, indicar algunos de los comentarios a textos de la Escritura, en los que, de alguna manera, se trata de la actividad intelectual de Cristo

En la *glosa marginal* se anuncia de una manera genérica la perfección de la naturaleza asumida, en función de la plenitud de gracias que le fueron comunicadas desde el instante de la encarnación, entre las cuales se encuentra la plenitud sapiencial³⁷. Encontramos también insinuado un argumento —que comentaremos más adelante—, favorable a la tesis de la omnisciencia del hombre asumido. Consiste en afirmar que este Hombre recibió el Espíritu, no según una medida, sino en toda su plenitud, y que, a su vez, lo comunica parcialmente a los demás. Consiste en afirmar que nuestro Salvador recibió, junto con estos dones, el saber divino³⁸.

La glosa a *Col. 2, 3* concede a Cristo el conocimiento de las cosas divinas y humanas. A la primera actividad la llama sabiduría, y a la segunda le da el nombre de ciencia. Y añade que esta doble perfección le corresponde a Cristo, en cuanto Dios y en cuanto hombre. No nos explica, en cambio, el autor de esta glosa si a las dos naturalezas de Cristo corresponde un saber idéntico o diferente; y menos todavía, si se trata de dos conocimientos iguales o desiguales³⁹.

hombre. Ver *Biblia sacra cum glossa ordinaria...*, Paris, 1617, V, col. 277-278, 401-403 (Paris, Bibl. Nat. A 775), sobre *Mt. 16, 13; 24, 36*. Un comentario casi idéntico se puede leer en *Enarrationes in Ev. Matthei* (PL. 162, 145 ab). *Biblia sacra cum glossa ordinaria...* col. 531-532, 573-757, sobre *Mc. 5, 9; 9, 15*. Col. 725-726, 803-804, 807-808, sobre *Lc. 2, 47; 8, 30; 8, 45*. Col. 1021-1025, 1291-1292, 1313-1314, 1323-1325, sobre *Io. 1, 14-16; 18, 34; 20, 15; 21, 15-17*. Cl. 14.327, f. 115v y 116r, sobre *Col. 2, 3, 9*.

37. En la glosa al Evangelio de San Juan leemos: «Homo Christus plenus fuit gratia... Nec mirum, si dicitur homo fieri Deus, cum dicitur Deus fieri homo. Hoc autem gratia dicitur et ueritas, quia sic olim promissum est, et modo exhibitum est, scilicet ut Deus sit in homine, implens eum omni bono et per eum nos». Ms. Madrid, Bibl. Nac., lat. 45, f. 3 rc.

38. De acuerdo con *Eph. 4, 7 ss.*, el comentarista laoniano concluye, declarando que Cristo hombre distribuye parcialmente a los demás los dones del Espíritu Santo, que él había recibido en toda su plenitud: «...Ecce quomodo aliis plus, aliis minus dedit. Homini-bus ad mensuram dat, ipse non ad mensuram accepit». Ms. Madrid, Bibl. Nac. lat., 46, f. 123 rc. Ver Clm. 14.327, f. 99r. Ver pp. 11-12, n. 45.

En un escrito posterior, en el que se hace referencia a la glosa, no aparece claro si la «medida» y la «limitación» se contraponen precisamente a la intensidad y a la perfección de los dones de la naturaleza humana de Cristo, o se refieren más bien a la plenitud numérica de los mismos y al modo cómo le fueron comunicados. De la segunda exégesis sólo se podría concluir que Cristo hombre recibió la totalidad de los dones del Espíritu, independientemente de su mérito personal. He aquí el comentario: «Super epistolam Iacobi, ubi dicitur quod Deus dat omnibus affluenter (1, 5), dicit *interlinearis Glossa* quod dona eius non sunt ad mensuram. Inuenitur tamen quia ceteris ad mensuram datur Spiritus, Christo uero non ad mensuram datus est, sed ad plenitudinem. Sed hic «ad mensuram» tantum ualet quantum si diceretur «in parte», id est Christo non datur in partem, sed in plenitudinem. Cum uero dicitur quod dona eius non fuerunt ad mensuram, ibi intelligendum est: ad mensuram meritorem». Ms. Madrid, Bibl. Nac. lati., 416, f. 9v-10r. De todos modos, de este comentario no podemos deducir la omnisciencia del hombre asumido.

39. «Un sapientia de diuinis, scientia de humanis accipiat, utrumque agnosco in Christo; sapientiam in eo quod Verbum, scientiam in eo quod homo nobiscum». Clm. 14.327, f. 115v. La misma idea la encontramos en la glosa interlineal a *Col. 2, 3*, que se conserva en el ms. Madrid, Bibl. de la Real Acad. de la Hist., 42, f. 189v.

En conclusión, la *glosa ordinaria* no es una referencia decisiva, al buscar pruebas en favor de la tesis que excluye del alma de Cristo cualquier grado de ignorancia.

4. OMNISCENCIA EXHAUSTIVA.

Para los teólogos de Laon el conocimiento de Cristo hombre —del que han excluido la ignorancia efectiva y el progreso real— es una actividad equivalente a la sabiduría divina. Se indignan en sus comentarios contra los que hacen del conocimiento innato del Salvador una actividad inferior a la ciencia increada. Antes que Hugo de San Víctor, Anselmo de Laon y sus colaboradores, confundiendo lo que es propio de la persona y lo que conviene a la naturaleza, atribuyeron al alma de Cristo una igualdad, al menos psicológica, con las personas divinas. Es un error, declaran, pensar que Dios no puede hacer de una criatura «su igual». De hecho, concluyen, esta igualdad se verificó entre el alma de Cristo y el Verbo en cuanto a la sabiduría. Es decir, por la encarnación alcanzó la naturaleza asumida no solamente la unidad personal con el Verbo, sino también una igualdad intelectual con las personas divinas ⁴⁰.

40. «Quod autem dicis te concedere quod plenam habeat scientiam, sed non equalem sue deitati, et quia nec ipse Deus hoc posse facere quod aliqua creatura sibi esset in aliquo equalis, utinam aut numquam dixisses aut aliqua auctoritate corroborares. Desruit enim hunc errorem tuum Fulgentius, dicens: Anima Christi est spiritus rationalis, ad quem non solum per gratiam uenit Deus, sed quem diuinitas in unitatem persone accepit, anima illa cum Verbo unus est Christus...». Ms. Paris, Nat. lati., 18.108, f. 42r.

Los teólogos de Laon, como ellos mismos declaran, se inspiraron abundantemente en los escritos del obispo de Ruspe, llamado el segundo Agustín. El diácono Ferrando había pedido a Fulgencio la solución de cinco cuestiones difíciles, la tercera de las cuales, que se refiere al conocimiento del alma de Cristo, se enuncia en estos términos:

«*Utrum anima Christi susceptricis deitatis plenam habeat omnino notitiam, et quemadmodum se invicem norunt Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, ita idem Filius semetipsum per id quod homo est, in eo quod Deus, noverit; ex utraque, atque in utraque substantia totum capiens Patrem*». PL. 65, 393b.

Fulgencio de Ruspe contesta afirmativamente mediante un largo comentario en el que reconoce al alma de Cristo la omnisciencia divina. Ver *Epistola XIV. Fulgentius Ferrando, respondens ad propositas quaestiones, q. 3.* (*ibid.*, 415c-424a). Este escrito es ciertamente el documento más importante del periodo patristico acerca del tema que nos ocupa. Es la carta magna en favor de la tesis, que defenderán más tarde los teólogos de Laon y de San Víctor. Sobre la influencia de esta carta, ver L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik* (BGPTM, 34), Münster i. W., 1937, pp. 362-368. También Alcuino reproduce parte del comentario del obispo de Ruspe. Ver *De fide summae trinitatis libri tres*, 2, 11 (PL. 101, 30b-31a).

Sobre la doctrina cristológica de Fulgencio, ver B. NISTERS, *Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe* (Münsterische Beiträge zur Theologie, 16), Münster i. W., 1930, 115 p. Acerca del conocimiento de Cristo, ver *ibid.*, pp. 102-107.

El comentario laoniano del ms. Paris, Nat. lat., 18.108, que hemos reproducido, es semejante al que se conserva en el ms. Bamberg, Staatliche Bibl., cod. can., 10, f. 6r-7r, publicado por Dom O. Lottin, en RTAM, 13 (1946) 262-263, pero no totalmente idéntico.

Para los teólogos de Laon la afirmación de la igualdad psicológica entre el Verbo y el alma de Cristo no es una novedad inventada por ellos, sino un postulado evidente, que descubren en las enseñanzas de los Padres. Inspirándose en estos últimos, argumentan de la manera siguiente: el alma unida al Verbo es Cristo, quien, a su vez, es el unigénito de Dios e igual a El. Por consiguiente, el alma de Cristo es igual al Padre ⁴¹.

Argumentación sofisticada.

El carácter sofisticado de la argumentación laoniana es manifiesto. Amparados, como hemos visto, en una falsa noción del principio de comunicación de idiomas, los teólogos de Laon, reconocen a la naturaleza asumida lo que pertenece a la persona. Ciertamente que no llegan a proponer la confusión sustancial entre la naturaleza divina y el alma humana de Cristo, pero sí a atribuir a ésta última toda la dignidad de las personas divinas. El argumento a que apelan, una vez más, es la unión personal, que, en su aspecto dinámico, definen como una comunicación de los atributos divinos a la naturaleza asumida. Cuando el Verbo, nos dicen, encarnándose, adoptó la naturaleza humana, la penetró totalmente y le comunicó su omnipotencia, su grandeza, su inmensidad, su santidad, su sabiduría... Con otras palabras, el alma de Cristo recibió todas las perfecciones de la persona a la que permanece unida. Es decir, el estudio de la psicología del hombre asumido nos lleva a descubrir una actividad, que no es humana sino divina. La omnisciencia del Salvador no pertenece a la categoría del conocimiento angélico o del saber de los bienaventurados. Sobrepasa más allá de toda comparación la categoría de la ciencia de visión, por perfecta que queramos imaginarla ⁴².

41. «Quaeritur quid sit Christus. Dicit Augustinus: *Anima cum Verbo est Christus. Quid est anima cum Verbo? Verbum anima et caro. Et haec tria unum sunt.*

Item septem difficillimas quaestiones quas facit Ferrandus diaconus una haec: Utrum anima Christi sit aequalis Patri an non. Quod humana ratio dicere et humanae aures expavescent audire. Sed tamen hoc auctoritate confirmare possumus. Quod anima cum Verbo est Christus, et Christus est unigenitus Dei Filius, unigenitus Dei est aequalis Patri. Ergo anima Christi est aequalis Deo Patri...». *Sententiae berolinenses...*, edic. de R. Stegmüller, en RTAM, 11 (1939) 41. El autor de este comentario atribuye erróneamente a San Agustín lo que corresponde a Fulgencio de Ruspe. Ver PL. 65, 415d, 416b. Por otra parte, no son siete sino cinco las cuestiones planteadas. Ver *ibid.*, 392 d-394b.

42. «Non sic de anima Christi disputandum est sicut de quolibet angelico spiritu uel humano. Quis particeps potest esse [Dei] ueri nisi Deus uerus? Quod est Christus, qui sicut naturaliter totus est homo Deus uerus, quia sicut in diuinitate sua totam habet humanitatis sue naturam, sic in humanitate sua totam habet diuinitatis sue substantiam, totam maiestatem, totam incommutabilitatem, totam uirtutem, totam sapientiam, totam omnipotenciam. Pariter, sicut est plenitudo diuinitatis in homine Christo, sic ibi est plenitudo humanitatis in Domino. Sicut ergo Christus homo singulariter habet ut Deus uerus sit, sic totam diuinitatem suam singulariter nouit». Ms. Paris, Nat. lat., 18.108,

Según las enseñanzas de los teólogos laonianos, la única actividad, a la que podemos referirnos, para definir la naturaleza del conocimiento de Cristo hombre, es la sabiduría increada. El alma de Cristo, dicen, conoce a la divinidad del mismo modo que las personas de la trinidad se conocen mutuamente. Por eso, cualquier limitación, que se pretenda oponer a la actividad intelectual de esta alma, significaría una limitación que se impone al conocimiento divino. Implícitamente se afirma que el conocimiento de Cristo es común a las dos naturalezas. Pensar de otro modo, concluyen arbitrariamente nuestros teólogos, equivale a pensar contrariamente a lo que nos enseña la fe ⁴³.

La argumentación se completa con el enunciado equivalente de la explicación anterior. Nuestros teólogos declaran, después de haber insinuado varias dificultades, que la sabiduría divina —que ciertamente sobrepasa el modo de conocer de las inteligencias angélicas y humanas— no es superior a la actividad intelectual del alma de Cristo ⁴⁴.

f. 42v. Ver edic. de O. Lottin, en RTAM, 13 (1946) 263). Ver Fulgencio de Ruspe (PL. 65, 420bc), en quien se inspira el autor de este escrito.

Este comentario es de suma importancia. Las últimas palabras demuestran que la omnisciencia atribuida al alma de Cristo no es un privilegio añadido a las perfecciones de la naturaleza humana, sino la consecuencia natural de la encarnación; demuestran que la psicología de Cristo hombre es una psicología divina, porque, aunque la facultad cognoscitiva permanece esencialmente humana, su actividad es ciertamente divina.

43. A la cuestión, «Utrum anima Christi susceprix deitatis plenam omnino habeat notitiam, et sicut inuicem se norunt Pater et Filius et Spiritus sanctus, ita idem Filius per id quod homo est, in eo quod Deus nouerit ex utraque substantia totum capiens Patrem...», los teólogos de Laon contestan afirmativamente (ver edic. de O. Lottin, en RTAM, 13 (1946) 262-263), y nos amonestan con las siguientes palabras: «Caueamus ne si anima Christi totum Patrem nosse non creditur, ipsi uni Christo ex aliqua parte, non solum Patris, sed et Spiritus sancti cognitio negetur. Sed alienum est a fide ut dicatur animam Christi non plenam sue deitatis habere notitiam, cum qua creditur unam habere personam». Ms. Paris, Nat. lat., 18.108, f. 42r. Ver Fulgencio de Ruspe, en PL. 65, 415cd, 416b.

La exageración y el abuso, que implican estas palabras, son manifiestos. Sus autores confunden las teorías de la escuela con las exigencias de la fe. Para ellos, la unidad personal de Cristo es prueba evidente de la unidad psicológica.

44. «Item quaeritur: Utrum anima Christi habeat omnimodam sapientiam diuinitatis, an non. Quod si dixerimus, nobis auctoritas Apostoli obviare videtur qua dicit: (Phil. 4, 7): (f. 3r): *Et pax Dei quae exuperat omnem sensum*, etc. Quod est dicere: diuinitas omnem modum humanae intelligentiae excedit. Item in psalmo (Ps. 17, 11): *Et ascendit super Cherubim et volauit*. Quid ascendit super Cherubim, nisi quia diuinitas omnem plenitudinem scientiae angelorum et anangelorum et omnium creaturarum transcendit. Si ergo omnem modum humanae intelligentiae et omnem plenitudinem scientiae angelorum et anangelorum transcendit, tunc videtur excedere omnem modum humanae intelligentiae animae Christi quamuis omnia alia excedat». *Sententiae berolinenses...*, edic. de F. Stegmüller, en RTAM, 11 (1939) 41-42. Ver Fulgencio de Ruspe, en PL. 65, 416ab.

Las últimas palabras resultan oscuras y se han de interpretar según el mismo texto, que se repite en una suma vaticana donde podemos leer: «...dicendum quod non excedit modum intelligencie anime Christi, quamuis omnia alia excedat». Cod. vat. lat., 1.345, f. 26r. Ver también la edición comentada del *Elucidarium* de Honorio de Autum, edic. de A. Landgraf, en *Miscelanea G. Mercati*, II (Studi e testi, 122), Città del Vaticano, 1946, p. 257.

Plenitud del Espíritu y de la sabiduría.

Pasemos a una nueva prueba en favor de la omnisciencia del alma de Cristo, que viene a completar los argumentos precedentes. Se basa en estos dos presupuestos: la presencia especial del Espíritu en el alma de Cristo y el principio, según el cual las dimensiones de un conocimiento gratuito están en función de la intensidad unitiva del alma con el Espíritu. Supuestas estas premisas, la conclusión resulta fácil y evidente: el alma de Cristo, por su unión singular, especialísima, con la segunda persona divina, recibió la plenitud de los dones del Espíritu Santo y con ellos un conocimiento sin límites; un conocimiento exhaustivo de la divinidad, ya que en nada es inferior al conocimiento trinitario —*nichil minus habeat sapientie, nichil scientie quam Deus*—. Dicho con otras palabras, significa que el conocimiento del alma de Cristo tiene el mismo objeto que la sabiduría increada, se refiere a las mismas cosas que conoce la inteligencia divina. A idéntica conclusión se llega, apelando a otro texto inspirado, donde se nos enseña que al hombre asumido, desde el instante de la encarnación, le fueron comunicados todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría divinas ⁴⁵.

Las anteriores afirmaciones son suficientemente claras para poder concluir que, según la doctrina cristológica de la escuela de Laon, el saber de la humanidad asumida y la ciencia increada son dos actividades equivalentes.

5. IDENTICA SABIDURIA EN EL VERBO Y EN EL ALMA DE CRISTO.

Los teólogos de Laon no se conforman con afirmar la equivalencia entre el saber del alma de Cristo y la ciencia divina. Llegan a conclusiones aún más sorprendentes. Intencionadamente hemos prescindido de los términos «conocimiento humano de Cristo», ya que esta expresión —o su equivalente— no la hemos visto jamás utilizada por los teólogos de esta escuela. Es además contraria a sus enseñanzas. «Conocimiento de Cristo hombre o del

45. «Ait Iohannes Christo non esse datum Spiritum ad mensuram (cfr. Io. 3, 34). Ambrosius et dicit: Christus accepit Spiritum et dat, et, quia ipse potens est ad mensuram dare, ideo non potuit ad mensuram accipere. Quod anime Christi non est Spiritus ad mensuram, necesse est ut nichil minus habeat sapientie, nichil scientie quam Deus. Vnde Apostolus: *In quo, omnes thesauri sapientie et scientie sunt absconditi* (Col. 2, 9). Si enim non ad mensuram accepit, necesse ut habeat omnes thesauros sapientie et scientie. Quodsi aliquid plenitudinis eius demitur, consequens est ut ad mensuram accepisse ipsum dicatur. In quantum Spiritus datur, in tantum cognitio deitatis accipitur. Vbi ergo Spiritus non est ad mensuram, necesse est ut plena sit deitatis notitia». Ms. Paris, Nat. lat., 18.108, f. 42r. Ver Fulgencio de Ruspe, en PL. 65, 416c, 419a.

alma de Cristo», en el pensamiento de los mismos teólogos, no es sinónimo de conocimiento humano. Según ellos, la sabiduría del Verbo, que se comunica íntegramente a la naturaleza asumida, es con toda verdad el conocimiento propio del alma de Cristo. La ciencia increada no es únicamente el origen y la fuente de la actividad intelectual del hombre asumido. Para ser precisos, en la dialéctica laoniana no cabe otra solución, sino hablar de un conocimiento común a las dos naturalezas de Cristo. En realidad, esta afirmación es la conclusión lógica de los comentarios precedentes. Si es lícito afirmar que Dios hizo del alma de Cristo su igual, comunicándole sus atributos; si es cierto que le confirió un conocimiento igual al suyo en extensión y en intensidad, es preciso concluir que esta alma es formalmente inteligente y sabia por la ciencia divina.

Por otra parte, la conclusión, que terminamos de formular, aparece explícitamente enunciada en los escritos de la escuela de Laon como una doctrina necesariamente implicada en otra verdad, evidente en cualquier cristología, la unión personal de Cristo. Por la adopción realizada en el momento de la encarnación, el alma de Cristo es persona de la Trinidad, junto con el Verbo. Desde entonces posee toda la sabiduría divina, la sabiduría creadora y conservadora. Su omnisciencia es exhaustiva, porque es imposible asignar un límite al que posee una actividad, no sólo equivalente, sino idéntica a la que corresponde al Creador ⁴⁶.

Unidad de persona y unidad sapiencial.

Un nuevo aspecto de la misma argumentación consiste en reconocer a la naturaleza asumida la sabiduría y el poder, que corresponden al supuesto del que forma parte, es decir, los mismos que corresponden a Cristo. Por este procedimiento, mediante una transposición del orden ontológico al

46. «Vnde Paulus: *In ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter* (Col. 2, 9). Non est ergo existimandum illi anime in aliquo plenam deesse deitatis noticiam, cuius una est persona cum Verbo, que sic sapientiam suscepit, ut eadem sapientia ipsa sit, que omnium rerum est domina facta». Ms. Paris, Nat. lat., 18.108, f. 42r. Ver Fulgencio de Ruspe, en PL. 65, 419bc.

En el comentario anterior el sujeto de «*suscepit*» es evidentemente el alma de Cristo, mientras que la «*sapientia*» que le ha sido comunicada, está claramente definida por las palabras siguientes: «*que omnium rerum est domina facta*».

La continuación del mismo comentario repite, con otros términos, la misma doctrina, fundándose en que el alma de Cristo «*cum ipsa diuinitate sua una sit in trinitate persona, id est Christus, qui est uirtus et Dei sapientia* (cfr. *I Cor.* 1, 24). *Quod si anima Chirsti minorem habet in aliquo deitatis sue noticiam, non in se totam habet sapientiam, totamque uirtutem; partem ergo dabet; non ipsa est Christus, si partem noticie deitatis*». *Ibid.*, f. 42r-43v.

En resumen, privar al alma humana de algo que conoce Cristo equivale, en la opinión de nuestros teólogos, a negar la unión de las dos naturalezas, equivale a negar a Cristo.

orden psicológico, la unicidad de persona conduce a la comunidad de sabiduría ⁴⁷.

Nuestros teólogos no miden ciertamente la gravedad de estas afirmaciones y olvidan que, mediante este razonamiento, destruyen la autonomía dinámica del hombre asumido, confundiendo unidad ontológica y unidad psicológica en Cristo.

Una dificultad.

¿Cómo la sabiduría puede ser la misma realidad en Dios y en el alma de Cristo? Los teólogos de Laon no excluyen todas las diferencias, pero añaden que éstas no se refieren ni al objeto conocido ni a la intensidad del conocer. Permanecen extrínsecas a la actividad intelectual, como tal. Proviene únicamente de la naturaleza del sujeto que conoce. Así tenemos que en la divinidad la sabiduría y la facultad intelectual no se distinguen; sustancia y conocimiento son una misma realidad. En el alma de Cristo falta esta identificación. Su ser, que no es la sustancia divina, no se identifica tampoco con el conocimiento. Conoce formalmente por la «Sabiduría», pero no es la «Sabiduría» ⁴⁸.

Conclusión.

Las enseñanzas de los teólogos de Laon nos llevan a concluir que el mismo conocimiento es común al Verbo y a la naturaleza asumida. Aparte de este conocimiento, no reconocen a Cristo hombre ninguna otra actividad intelectual. En sus escritos no encontramos la más tenue afirmación favorable a la existencia de un conocimiento humano en Cristo. Su silencio

47. «Quod (=quis) autem dicat animam Christi aut minus percipere ueritatis aut minus habere aliquid caritatis? Ipse Christus est ueritas. Quomodo igitur illa anima minus noticiam in se habet ueritatis, que ipsius ueritatis anima singulariter est?». *Ibid.*, f. 42v. Ver Fulgencio de Ruspe, en PL. 65, 420b.

48. «Item, credibile est quod anima Christi nouit quantum deitas ipsius, sed non sicut illa. Ipsa enim deitas sic se nouit, ut hoc se inueniat esse quod nouit; anima autem illa deitatem nouit, ut ipsa tamen diuinitas non sit. Deitas igitur ipsa est naturaliter noticia sua, anima uero illa ab ipsa uero deitate, quam plene nouit, accepit ut nouerit. Non ergo sicut se norunt Pater et Filius et Spiritus sanctus, sic anime sue secundum deitatem notus est Deus. Quoniam quidem habet anima illa plenam trinitatis noticiam, non tamen habet unam cum trinitatis (=trinitate) naturam». *Ibid.*, f. 42v. Ver Fulgencio de Ruspe, en PL. 65, 420d-421a.

Está claro, según nos enseña el texto anterior, que las diferencias propuestas no afectan a la actividad intelectual, sino al hecho de que las personas divinas y el alma de Cristo poseen la misma sabiduría, pero no la misma naturaleza. Con otras palabras, el saber común, a todas ellas se identifica con la naturaleza divina, y no con la sustancia del alma de Cristo.

equivale a una negación, ya que en el caso contrario no podían menos de indicarlo. Más aún, según las doctrinas cristológicas de la escuela de Laon, sería erróneo reconocer en el alma de Cristo un conocimiento estrictamente humano. A esta alma correspondía y corresponde una sabiduría perfecta, pero dicha actividad no es humana, sino divina.

En los comentarios, que hemos examinado, falta el argumento de razón como elemento específico de prueba. Sólo en una ocasión se invoca expresamente la demostración racional ⁴⁹. Sin embargo, constantemente, con motivo de un texto bíblico o de una autoridad patristica —base de la enseñanza teológica de la escuela— intervienen consideraciones de tipo racional.

49. Ver p. 6, n. 30.