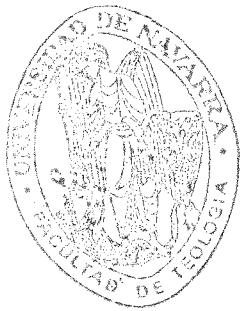


UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

Carmen Noceda García

*EL YO DE JESUCRISTO. UN CONFLICTO ENTRE DOS
CRISTOLOGIAS DE B.M. XIBERTA*



Tesis de Licenciatura dirigida por el
Prof. Dr. D. Lucas F. Mateo-Seco

Lucas F. Mateo

PAMPLONA, 1988

INDICE

INTRODUCCION.....	1
CAPITULO I: CUESTIONES PRELIMINARES.....	8
A. Obras de B.M. Xiberta sobre la controversia.....	9
B. Origen del problema.....	13
C. Intenciones de Xiberta en la controvesia.....	14
D. Requisitos del dogma.....	15
1. La Unicidad.....	16
2. La unidad personal.....	17
3. Las dos naturalezas.....	19
E. Fuentes de las divergencias.....	22
1. La misma complejidad del dogma.....	22
2. Disputas sobre "el constitutivo del supósito".....	23
3. Críticas y respuestas.....	26
CAPITULO II: DOS CRISTOLOGIAS.....	32
A. Dos perspectivas Teológicas.....	34
1. Cristología Teocéntrica.....	34
2. Cristología Antropocéntrica.....	39
B. Estudio en el seno de cada Escuela.....	42
1. La Primera Cristología.....	42
2. La Segunda Cristología.....	50
C. Juicio de la Segunda Cristología.....	57
1. Confrontación con el Dogma.....	57
2. Otro criterio de juicio: El concepto de persona de esta "Segunda Cristología".....	64
3. Otros juicios sobre la "Segunda Cristología".....	67
CAPITULO III: SOLUCIONES AL PROBLEMA DEL YO DE CRISTO.....	73
A. Soluciones dadas desde la llamada Segunda Cristología.....	74
1. Sujeto y contenido del Yo de Jesucristo.....	74

2. Proceso psicológico por el que el alma de Jesús alcanza al Yo divino.....	76
B. Solución de B.M. Xiberta.....	80
1. Cuestiones filosóficas.....	80
2. Aplicación Cristológica.....	82
3. Doctrina Trinitaria.....	85
4. Solución al problema psicológico.....	88
C. Criticas a la postura de B.M. Xiberta.....	92
1. Las operaciones personales divinas ad extra.....	93
2. La causalidad de la Persona.....	98
3. La unión hipostática y la noción de persona.....	103
4. La unión hipostática como posesión y sobrenaturalización.....	107
CONCLUSIONES	112
ANEXO: BIBLIOGRAFIA SOBRE LA CONTRO- VERSIA GALTIER-PARENTE	118
REFERENCIAS	131

INTRODUCCION

¿Es posible una psicología de Cristo?. Es ésta la cuestión que se debate y que ha surgido como el desarrollo teológico consiguiente al Concilio de Calcedonia. En Calcedonia se afirmó lo que se ha dado en llamar la "Cristo-ontología" pero no se definió en absoluto la vertiente psicológica de la Persona de Cristo.

Hoy, a quince siglos de estas discusiones Cristológicas, los teólogos se han planteado qué es lo que sucede en la conciencia humana psicológica de Cristo, puesto que es una verdad dogmática que su naturaleza humana es completa y perfecta y que, a la vez, permanece distinta de la naturaleza divina. Se cuestionan si la unidad de persona en Cristo admite poner en El un " Yo" psicológico-humano, además del "Yo" metafísico que el dogma de Efeso ha definido.

Este estudio pretende ser una primera aproximación a la controversia sobre el Yo de Cristo que, entablada en torno a los años 1939-40, se ha prolongado hasta la actualidad y

que ha encontrado en P. Galtier y P. Parente a sus mejores exponentes.

En concreto, la obra de B. M. Xiberta es un momento central del desarrollo de la controversia en España, pues sintetiza las posiciones de los autores que han intervenido en ella. Expone también una teoría personal, que fue objeto de muchos comentarios y críticas, pues presenta varias nociones particulares sobre puntos relevantes de la cuestión.

A la vez, da una nueva orientación al tema: no se reduce a hacer un estudio descriptivo de las diversas teorías expuestas en la controversia, sino que pretende constatar la ortodoxia de algunas de ellas. Reconduce la polémica a las posturas metafísicas que subyacen a los diversos planteamientos psicológicos del tema.

Desde esta perspectiva, reduce las diversas posiciones a dos grandes grupos, con sistemáticas teológicas diferentes. Presenta una primera corriente ciriliano-tomista, a la que denomina "primera Cristología". Esta "primera Cristología" estudia el misterio de Cristo como el misterio del Logos encarnado: desde la infinita trascendencia de la Persona del Verbo. Otra corriente, a la que llama "segunda Cristología" se enraiza en una sistemática antioqueno-escotista, que contempla el misterio desde el plano del "Hombre asumido", en toda la perfección de la naturaleza humana.

Este punto de las dos Cristologías, podría parecer importante, pero en cierta forma, secundario, dado que el tema objeto de estudio es el de la psicología de Cristo. Es tratado extensamente por Xiberta porque esta "segunda Cristología" es la que ha planteado y defendido la dualidad psicológica de Cristo. Xiberta quiere mostrar cómo el planteamiento metafísico que subyace a las formulaciones psicológicas de esta "segunda Cristología" es inadecuado para

explicar el dogma cristológico en su integridad por sustentar una constitución ontológica de Cristo irreconciliable con el dogma.

Siguiendo a Escoto y respetando el texto de la definición de Calcedonia, que habla de dos naturalezas íntegras y perfectas, los representantes de esta "segunda Cristología" afirman que la unión no tiene repercusión ninguna en la naturaleza humana. La naturaleza humana permanece sin ninguna modificación por razón de la misma unión. Si fuese posible separar la naturaleza humana de Cristo de su unión con el Verbo, todo en ella quedaría igual, excepto la comunicación de idiomas.

Reducen la unión a una mera conjunción de lo divino y lo humano por medio de vínculos psicológicos: conocimiento, amor, conciencia, visión... que vienen a ser a manera de expresión de un vínculo ontológico presupuesto y absolutamente carente de repercusiones en lo operativo.

Es la suya una "metafísica" que no sale del ámbito de lo especulativo, entendida como algo puramente estático sin preocupación por establecer una relación a la realidad.

En cuanto al ámbito de las operaciones, dado que la naturaleza humana de Cristo es perfecta, hay también que admitir que su voluntad humana goza de perfecta libertad. Esta afirmación es entendida en el sentido de que la voluntad creada de Cristo no está más privada del dominio de sus actos a causa de la unión del Verbo, que si no le estuviera unida. Este dominio que Cristo tiene de sus actos les lleva a reconocer en Cristo, en su naturaleza humana, una autonomía psicológica tal, que permite hablar de un "Yo" psicológico, aún más rico que el nuestro pues tendría una "autoconciencia" de sí mismo y de su unión al Verbo. Esta autonomía psicológica, así lo afirman, no destruiría la unidad de la Persona de Cristo

defendida por los Concilios, que se refiere únicamente a la unidad metafísica de persona. Es una corriente cristológica que reivindica el llamado "Assumptus Homo".

En frente de esta teología cristológica del "Assumptus Homo" presenta Xiberta otra, que estaría vinculada a Efeso y más concretamente a San Cirilo.

En esta concepción es importante la noción de persona. La persona es definida por una cierta plenitud de perfección en la escala óptica de participación en el ser. Esta plenitud confiere la subsistencia y cuando alcanza el grado óptico que tiene en el hombre se ha llamado persona.

Los seres, cuanto más perfectos, se van haciendo más comunicables a otros seres, pero también se da un proceso de apertura al Ser. Por eso la persona, por su dignidad óptica, es un concepto de gran apertura al ser.

En Cristo, la naturaleza humana singular y perfecta no es persona porque esta naturaleza asumida se hubiese cerrado a los demás seres en una comunicabilidad perfecta, pero no podía hacerlo frente al Verbo, que era el Ser.

Se ha producido alrededor del S. XIII una controversia entre teólogos, al defender algunos tomistas que la personalidad era algo positivo y real, "añadido" a la naturaleza, ya sea en el orden existencial (acto de existencia), ya en el orden esencial (modo sustancial). Señala Xiberta, cómo esta disputa ha establecido numerosas y minúsculas distinciones entre la naturaleza y el "supósito", pero para él toda ella es ajena a la penetración del misterio cristológico. No ve necesarias tales distinciones para explicar cómo el Verbo asume una naturaleza humana singular, sin que sea persona.

Entiende que el Verbo, al asumir la naturaleza humana, lejos de suprimir o suplir alguna cosa, lo que hace es elevarla en aquella dirección por la que estaba abierta a la comunicabilidad con el primer Ser. Sin perder nada de su perfección óntica, ha sido sublimada a la comunicación de una personalidad superior, no permitiendo que esa naturaleza humana asumida quedara en su propia "penuria" ontológica que hubiese sido la persona humana. El Verbo "hace algo" al asumir: no en el orden de la naturaleza pero si en el orden de la persona.

Para esta corriente afirmar la existencia de un "yo" psicológico, entendido como autonomía y autoconciencia de la naturaleza asumida, es quebrar la unidad personal metafísica, reduciéndola a una unión estática quimérica.

Se concede a la naturaleza humana una libertad perfecta y una autonomía (en el sentido de no violencia) también perfecta. La conciencia (y no autoconciencia) es entendida como acto psicológico de reflexión. Pero en ningún caso se afirma un "yo", puesto que la naturaleza, y por tanto sus funciones, han sido llevadas a su perfección última en virtud de la unión, han sido elevadas a una subsistencia superior. Por ello, todo ha de ser concebido como operado por el Verbo, que es el único agente: para que las declaraciones de Efeso sean algo real deben significar que uno y el mismo realizan todo eso. Si se introduce otro "yo", aunque sea psicológico, no tiene sentido hablar de unión hipostática.

Propugnan que debe ser la metafísica de la persona la que debe imponer sus principios a la psicología y no al revés.

Desde el punto de vista metodológico hay que precisar que no expondré el pensamiento de los teólogos españoles que intervienen en la controversia. Me circunscribiré a lo que comentan de la obra y pensamiento de Xiberta. El estudio de

la controversia en España será objeto de un estudio posterior pues hay intervenciones muy interesantes, como las de Manyá, Solá, Ezquerro...

En cuanto al estudio del tema, me he ceñido a los artículos de revistas aparecidos en los años en que discurre la polémica, prescindiendo de los manuales de esa época. Entiendo que en los manuales, dado el fin de los mismos, las expresiones serán más comedidas y el pensamiento de los diversos autores quedará más recortado. En las publicaciones de este otro orden, como pueden ser los artículos de revistas especializadas o comunicaciones y reseñas, pienso que habrán tocado el tema con mayor libertad.

También me parece oportuno indicar que en algún momento de la lectura del texto puede parecer abusivo el recurso a las citas indirectas, que he intentado evitar. La mayoría de ellas han sido comprobadas pero me ha parecido oportuno introducirlas en el texto pues hacen referencia a autores extranjeros cuyas obras permanecen sin traducir y la traducción, hecha por Xiberta, me parecía más autorizada que la que yo podía realizar.

Finalmente, he introducido al final un apéndice con la bibliografía que he encontrado sobre la controversia Galtier-Parente y que puede ser útil para posteriores investigaciones, contribuyendo con ésto a delimitar el tema.

CAPITULO I
CUESTIONES PRELIMINARES

A. OBRAS DE B.M. XIBERTA SOBRE LA CONTROVERSIA

Bartolomé M^a Xiberta, Carmelita, profesor del Colegio Internacional de San Alberto de Roma, es el teólogo español que ha dedicado al estudio de ésta controversia un mayor volúmen.

Aborda el tema en cuatro publicaciones. Tres de ellas son artículos de revistas y otra es un libro en el que desarrolla en forma más sistemática su pensamiento.

1. La primera intervención sobre este tema es con ocasión de la XIII semana española de teología, celebrada en Madrid del 14 al 19 de Septiembre de 1953. Esta colaboración lleva por título *El "yo" de Cristo (Controversia Galtier-Parente)*¹ y formula las tres cuestiones que a su entender están implicadas en la polémica:

¹ B.M. XIBERTA, *El "Yo" de Cristo (controversia Galtier-Parente)*, en "XIII Semana española de teología (14-19 sept. 1953)" (Madrid 1954) 437-440.

- 1 Se pregunta cómo realiza Cristo *la función* por la que adquiere conciencia de sí mismo, como un ser en sí uno y distinto de los demás seres; como adquiere conciencia de que es persona.
- 2 Recoge el tema de cual es *el contenido*, el alcance del yo pronunciado por Cristo como hombre, la realidad designada por el yo pronunciado por Cristo.
- 3 Se cuestiona cuales son los signos visibles y reconocibles de la unión hipostática en la humanidad de Cristo que nos llevan a afirmar que "este hombre es Dios".

La solución del primer punto, advierte, que está en dependencia de cuestiones filosóficas muy complejas pero se inclina a aceptar la respuesta aportada por Galtier, quien atribuye a la naturaleza como tal, la función de darse cuenta a sí misma².

En cuanto al contenido del yo pronunciado por Cristo, la solución de Galtier no le satisface. Galtier afirma que la conciencia termina exclusivamente en la naturaleza, de la que procede y a la que pertenecen los fenómenos por ella registrada. La conciencia no alcanza al Verbo, pues la unión del Verbo con la naturaleza humana es puramente estática y la conciencia no es a propósito para registrarla³. Entiende Xiberta que esta postura supone "aquella concepción de la constitución de Cristo, según la cual lo humano y lo divino permanecen solamente unidos (...) yuxtapuestos, de manera que lo humano permanezca puramente humano careciendo

² Cfr. *Ibidem*, 439.

³ Cfr. IDEM, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 34-36.

del carácter de persona humana, sólo porque está juntado a lo divino, o bien terminado en un complemento divino"⁴. Esta solución, como veremos es para Xiberta totalmente inaceptable.

También en la cuestión del grado de cognoscibilidad que compete a la unión hipostática en cuanto tal, Xiberta disiente de Galtier; éste afirma que lo humano de Cristo es tan igual a lo humano nuestro que sin la ayuda de la visión beatífica se percibiría como persona humana. Para Xiberta ésto confirma "que el ser persona divina es una dimensión (...) sumamente tenue, que no llega a ser perceptible si no es a través de la directa percepción de lo divino y yuxtapuesto a lo humano"⁵. Entiende que es la conclusión lógica de afirmar una unión puramente estática como en la actualidad se defiende.

Finalmente, Xiberta piensa que el conocimiento que Cristo tiene de su divinidad se funda en su visión beatífica.

2. El segundo artículo titulado *El problema del Yo de Jesucristo*⁶, manifiesta muy claramente cual es su intención al abordar la polémica: entiende que este tema "ha surgido como derivación espontánea de un conflicto de mayor envergadura que hay entre dos opuestas concepciones de la constitución ontológica del Señor"⁷.

⁴ IDEM, *El "Yo" de Cristo (controversia Galtier-Parente)*, en "XIII Semana española de teología (14-19 sept. 1953)" (Madrid 1954) 440.

⁵ *Ibid.*

⁶ B.M. XIBERTA, *El problema del Yo de Jesucristo*, en "Revista de Teología" (Buenos Aires) 4 (1954) 36-51.

⁷ *Ibidem*, 36.

Le interesa subrayar que ésta no es una cuestión teológica más, con diferentes posturas porque parten de supuestos diferentes, pero todas conciliables con el dogma. El tema se presta a ser así interpretado (o desfigurado): todos los que intervienen gozan de una ortodoxia irreprochable.

Para Xiberta lo que subyace es el enfrentamiento entre dos sistemas cristológicos, que difieren en puntos esenciales. Se cuestiona si ambas son dogmáticamente aceptables.

Este artículo es recogido en el libro que publicó ese mismo año.

3. Como fruto del interés suscitado por la polémica a nivel nacional escribe. *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías*⁸, pequeño ensayo en el que recoge el íter histórico de la controversia y encuadra las diversas tendencias o corrientes que se perfilan en ella. Intencionalmente omite ejemplificar las posturas con nombres concretos para mantener la polémica en un estado "puramente objetivo"; ya en la nota preliminar indica cómo no dirige su obra contra nadie sino que "su único intento es sujetar a una crítica, que deseáramos fuese objetiva, el conjunto de proposiciones que constituyen el fondo de la controversia recientemente suscitada acerca del Yo de Cristo Jesús"⁹.

Repasa las "exigencias" del dogma, que deben ser salvados en cualquiera de las opiniones, y da la suya personal.

⁸ B.M.XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954).

⁹ *Ibidem*, p.5.

4. Prueba del interés que suscitó su intervención fueron las numerosas críticas y objeciones que se hicieron a este libro. Xiberta contestó dos años más tarde con el artículo *Observaciones al margen de la controversia sobre la conciencia humana de Jesucristo*¹⁰.

Reseñadas éstas obras, pasemos a estudiar *El Yo de Jesucristo un conflicto entre dos cristologías*, obra más representativa de este autor y que aglutinó, entre adhesiones y refutaciones, las intervenciones de los teólogos españoles sobre el tema.

B. ORIGEN DEL PROBLEMA¹¹

El problema, según Xiberta, nace del dato bíblico, en el que se basa toda la doctrina católica. En la Sagrada Escritura se encuentran textos en los que el Señor se atribuye unas veces predicados divinos y otras veces humanos, siempre hablando en primera persona (Ioh 8,58; 10,30 ...).

El problema del *yo* en nosotros no ofrece dificultad; cuando decimos *yo* designamos nuestra persona y sólo nos atribuimos predicados humanos. Pero en Cristo, la dificultad es triple:

1. Por parte del *sujeto* que pronuncia el *yo*: Si Jesucristo es Dios y Hombre, cuando dice *Yo* ¿lo dice el Verbo o el Hombre?

¹⁰ IDEM, *Observaciones al margen de la controversia sobre la conciencia humana de Jesucristo*, en "Revista española de teología" 16 (1956) 215-234.

¹¹ IDEM, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) pp. 9-16.

2. Por parte del *contenido*: ¿qué cosa se designa con ese *yo*, lo divino o lo humano?

3. Por parte del *proceso*: ¿Cómo alcanza lo humano de Cristo, que se incluye en el sujeto, lo divino, que se incluye en el contenido? ¿Cuál es el proceso psicológico por el que una facultad humana alcanza un contenido divino?

El problema psicológico es para Xiberta una cuestión bien planteada puesto que atañe a una faceta de la Cristología que refleja la constitución ontológica del Señor, pero es secundaria. Ahora bien, como no hay concordia en la explicación de la constitución ontológica, el tema no sale de la polémica entre escuelas, sin significar un verdadero desarrollo de la teología.

C. INTENCIONES DE XIBERTA EN LA CONTROVERSIA

Claramente, el sentido de su intervención en la polémica es salir del ámbito del debate teológico de escuela para alcanzar una mayor comprensión de la verdad dogmática definida. Es aquí a donde Xiberta quiere conducir la controversia.

Introduce el tema con un desarrollo histórico, analizando y sintetizando el pensamiento de los numerosos teólogos que han intervenido en la cuestión. Es unánime la opinión de que esta parte del libro es un ejemplo de objetividad y de la gran capacidad de síntesis de su autor. Dado lo intrincado del tema y el interés que había suscitado en los ámbitos teológicos, la tarea no era nada fácil¹².

¹² Cfr. M. CUERVO, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías del P. Xiberta*, en "La ciencia tomista" 82 (1955) 105.

En la segunda parte indica aquellos presupuestos doctrinales que le van a permitir juzgar el valor de las opiniones expuestas. El título mismo del libro, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos Cristologías*, es un indicador claro de las intenciones del Autor y hay que tomarlo formalmente: analizadas las intervenciones habidas en la polémica, las agrupará en torno a dos ejes fundamentales, presentes a lo largo de la historia de la Cristología: la Cristología antropocéntrica de la escuela de Antioquía, y la Cristología teocéntrica de origen alejandrino.

Estas dos cristologías parten de supuestos metafísicos opuestos y tienen teorías sobre la constitución ontológica del Señor totalmente diversas. Quiere Xiberta contrastarlas con el dogma, para alcanzar a saber si constituyen una aportación positiva para la Cristología, o si a la presentación "psicológica" del tema subyace una cristología irreconciliable con el dogma católico.

D. REQUISITOS DEL DOGMA¹³

El misterio de la Encarnación del Verbo Divino es un artículo de fe. Toda penetración en él conlleva por tanto, conjugar sus exigencias dogmáticas con la razón iluminada tanto por la Revelación como por unos sanos principios filosóficos.

¹³ Cfr. B.M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) pp. 105-108.

1. La Unicidad

El primer postulado que requiere es el de la *unicidad* del Verbo encarnado; es decir la identidad del Verbo y del hijo de María. Identidad afirmada explícitamente en los Símbolos más antiguos:

- 1 *Símbolo Apostólico*: "... y en Jesucristo, su Hijo unigénito, nuestro Señor, que nació del Espíritu Santo y de María Virgen, que fue crucificado y sepultado bajo Poncio Pilato,...¹⁴.
- 2 *Símbolo Quicumque*: "... que nuestro Señor Jesucristo, hijo de Dios, es Dios y hombre. Es Dios engendrado de la sustancia del Padre antes de los siglos, y es hombre nacido de la madre en el siglo: perfecto Dios, perfecto hombre, subsistente de alma racional y de carne humana , igual al padre según la divinidad, menor que el Padre según la humanidad. Mas aun cuando sea Dios y hombre, no son dos, sino un solo Cristo, y uno solo no por la conversión de la divinidad en la carne, sino por la asunción de la humanidad en Dios; uno absolutamente, no por confusión de la sustancia, sino por la unidad de la persona. Porque a la manera que el alma racional y la carne es un solo hombre, así Dios y el hombre son uno solo Cristo"¹⁵.
- 3 *Símbolo Niceno* (a. 325) : " ... y en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de

¹⁴ Símbolo Apostólico (D. 5).

¹⁵ Símbolo Quicumque (D. 40).

luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre, (...) descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó ..."16.

En todos ellos se advierte que el mismo sujeto de los atributos divinos sigue siendo sujeto de las propiedades humanas.

Manifestación teológica de este artículo de fe, es la doctrina de la comunicación de idiomas: comunicación de las propiedades afirmada siempre en su sentido fuerte, real, pues a la afirmación de identidad y unicidad lo que subyace es la verdad y la plenitud tanto de la divinidad como de la humanidad.

2. La unidad personal

Que el Verbo-Hombre sea uno realmente, exige que la unión no sea una mezcla ni una suma, sino una unidad ontológica estricta en su interna constitución.

Esto fue lo que enseñó el *concilio de Efeso* (a. 431): Define la unidad de persona en el misterio de Dios hecho hombre: "Pues, no decimos que la naturaleza del Verbo, transformada, se hizo carne; pero tampoco que se trasmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; sino, más bien, que habiendo unido consigo el Verbo, según hipóstasis o persona, la carne animada de alma racional, se hizo hombre (...); no como si la diferencia de las naturalezas se destruyera por la unión, sino porque la divinidad y la humanidad constituyen más bien para nosotros un solo Señor y Cristo e

16 Símbolo Niceno (D. 54).

Hijo por la concurrencia inefable y misteriosa en la unidad ..."¹⁷.

Se ha afirmado que en el Concilio de Efeso no se aprueba una definición y que por eso, este Concilio nada añadió al tesoro doctrinal de la Iglesia; simplemente se condena a Nestorio. Encuentra Xiberta que ésto es verdad pero sólo en parte: "Hubo algo nuevo, la explícita declaración de que aquellas verdades (de la doctrina de la Iglesia) en la explicación dada por Nestorio no quedaban en salvo"¹⁸.

Más recientemente, Sesboüé ha expresado esta misma opinión: Efeso se contentó con aclamar la interpretación ciriliana de la Encarnación viniendo a ser así un comentario auténtico del símbolo de la fe y de las expresiones de la Escritura. Ha definido un sentido de la Encarnación más que unas palabras¹⁹.

Alonso²⁰ hace ver cómo Nestorio exacerba la integridad de la naturaleza humana de Cristo recogiendo las posiciones defendidas por Diodoro de Tarso y Teodoro de Monsuesptia. Para ellos si el Verbo asume una naturaleza perfecta ha tenido que asumirla como hipóstasis. Después de la unión se puede hablar de "unión personal", pero es algo que resulta de la misma unión y que ya no puede destruir la perfecta integridad de las dos "hipóstasis". De fondo, no hay verdadera unión y ésto es lo que se ha revelado en Nestorio al afirmar

¹⁷ CONCILIO DE EFESO, *De la Encarnación* (D. 111 a).

¹⁸ B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 107.

¹⁹ Cfr. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de L'église* (París 1982) p. 128 s.

²⁰ Cfr. J.M. ALONSO, *Conciencia y personalidad. El misterio de Cristo a la luz de Calcedonia*, en "Ilustración del clero" 45 (1952) 73 s.

que la Virgen no es *Theotokos* sino *Christotokos*. Entre el Logos y la humanidad no hay más que una unión moral de complacencia. La redención no ha sido realizada pues Cristo no es Dios.

Concluye Alonso que Nestorio no quiso admitir que "Aquel mismo" del Símbolo Niceno, que antes fuera el eterno Hijo de Dios, fuese ahora el hijo de María, nacido, crucificado y muerto por nosotros. Nestorio, en definitiva, no aceptaba la unidad interna de Cristo: "Hubiera destruido el fundamento mismo de todo el cristianismo: la unidad personal por la que el Logos pudo llevar a efecto nuestra divinización en nuestra naturaleza humana"²¹.

Xiberta recuerda que la unión ha de ser entendida, primordialmente como ontológica: "Jesucristo no sería un ser uno, si fuese el Verbo y un Hombre conjuntos, por más estrecha, perpetua e indisoluble que fuese la conjunción; no sería un ser uno, si la conjunción del Verbo y del Hombre terminase en la mutua prestación de los atributos de cada uno"²².

3. Las dos naturalezas

Junto a la unidad y unicidad, el Misterio de Cristo implica la existencia de *dos naturalezas* divina y humana, ambas en toda su plenitud; que lo humano permanezca íntegro y distinto de lo divino, caracterizado cada uno por sus propios atributos.

²¹ *Ibidem*, 74.

²² B.M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 107.

1. La definición se formula en *Calcedonia* (a.451) contra los monofisitas: "... que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona..."²³.

2. Esta concepción se aplicará al ámbito de las operaciones en el *III Concilio de Constantinopla* (a.680): "...glorificamos también dos voluntades y operaciones naturales"...²⁴. Antes afirma cómo cada naturaleza guarda su propiedad aún después de la unión y cita la carta dogmática del Papa León a Flaviano: "Obra, en efecto, una y otra forma con comunicación de la otra lo que es propio de ella: es decir, que el Verbo obra lo que pertenece al Verbo y la carne ejecuta lo que toca a la carne [v. 144]"²⁵.

Las definiciones de Calcedonia son muy eficaces, porque representan un avance, una mayor explicitación del contenido del misterio; y porque contribuyen a fijar los términos del mismo: el lenguaje pierde ambigüedad y adquiere un carácter más técnico y preciso.

El fruto de estas primeras controversias cristológicas son las definiciones señaladas: en Efeso la unidad de persona, en Calcedonia la dualidad de naturalezas y la integridad de cada una de ellas. Ambas centran el misterio de Cristo para

²³ CONCILIO DE CALCEDONIA, *Definición de las dos naturalezas de Cristo* (D. 148).

²⁴ III CONCILIO DE CONSTANTINOPLA, *Definición sobre las dos voluntades en Cristo* (D.292).

²⁵ *Ibid.*

siempre y marcan los límites magisteriales que no se deben traspasar.

Cronológicamente el debate sobre el Misterio de Cristo se centra, antes que nada, en torno a su constitución ontológica: las nociones de persona y naturaleza se aplican a la verdad revelada. Es una consideración del Misterio desde un punto de vista metafísico.

El iter de la explicitación del Magisterio es, una vez más, prácticamente apologético: las definiciones se van formulando a medida que surgen los errores. Estas definiciones son los pilares sobre los que la escolástica medieval construirá, orgánicamente estructurada, la Teología del Verbo Encarnado. Hicieron los escolásticos esfuerzos grandes en la precisión de las nociones de persona y naturaleza, que aplicaron a la verdad revelada y lograron sistematizar el tratado.

Para Solá, a quince siglos de éstas discusiones cristológicas, el actual planteamiento psicológico del debate viene a ser un complemento de éste otro, metafísico u ontológico: es, además, la proyección de los conocimientos adquiridos por la psicología al campo cristológico, profundizando en unas dificultades subyacentes al misterio de la unión hipostática que no han sido definidas²⁶.

Este es el sustrato dogmático común que todas las posiciones pretenden salvaguardar: una persona, dos naturalezas, dos operaciones.

²⁶ Cfr. F. de P. SOLA, *El tratado "De Verbo Incarnato" a los quince años de discusiones cristológicas*, en "Razón y fe" 147, 1 (1953) 154-159.

Indica Xiberta que hay también unanimidad en cuanto a otros puntos²⁷:

- a) en el reconocimiento de gran parte de las autoridades dogmáticas: Efeso, Calcedonia, tomo de León Magno a Flaviano, definiciones antimonetelitas; pero no la hay respecto de los anatematismos de San Cirilo y otros.
- b) en la aceptación de un lazo real, físico-ontológico, trascendental entre el Verbo y lo humano de Cristo.

Salvadas estas precisiones, vemos cómo no en cuanto a las mismas fórmulas, sino "en cuanto a la interpretación del misterio del Verbo encarnado, son hondas, muy hondas, las diferencias que en el día de hoy separan entre sí a los teólogos"²⁸ hasta el punto que concluye: "En todo lo demás la oposición es casi total"²⁹.

E. FUENTES DE LAS DIVERGENCIAS

Señala dos:

1. La misma complejidad del dogma

Para Xiberta, es ésta una de las causas de las fuertes discrepancias que hay en la Cristología hoy y que le llevarán a hablar de dos Cristologías contrapuestas. No obstante, en todos los teólogos que intervienen en la controversia "existe

²⁷ Cfr. B.M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 85 s.

²⁸ *Ibidem*, p. 84.

²⁹ *Ibidem*, p. 86.

la más absoluta identidad de la fe vivida al amparo de la Iglesia"³⁰.

La fórmula dogmática es concisa: una persona y dos naturalezas. Pero al tratar de penetrar en su significado resulta difícil mantener el equilibrio entre las dos posturas extremas erróneas: nestorianismo y monofisismo.

Subraya la importancia que tienen -cuando falla la expresión abstracta- el recurso a imágenes o analogías.

2. Disputas sobre "el constitutivo del supósito"³¹

Una segunda razón que postula como causa de las divergencias es "la costumbre de interpretar la unión hipostática en función de teorías escolásticas diferentes"³². De hecho históricamente las grandes controversias cristológicas se presentan como derivaciones de las disputas medievales sobre el constitutivo del supósito y pretendían puntualizar pormenores sobre la diferencia entre la naturaleza y la persona. "En tales disputas -afirma Xiberta- la diferencia entre la naturaleza y el supósito no podía ponerse más que

³⁰ *Ibidem*, p. 98.

³¹ Disputa iniciada por Egidio Romano, quien se preguntó si cabía una distinción, no real ni de razón, sino "modal" entre una naturaleza individuada respecto de sí misma: Según que poseyese la personalidad o careciese de ella. Al responder afirmativamente da origen a la teoría modal. Intervienen también, Enrique Gandarense, Godofredo de Fontaines y Escoto... Ponen la diferencia entre la naturaleza y el supósito en entidades minúsculas. Cfr. B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) pp. 99-102.

³² B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 99.

en minúsculas entidades, pares a los problemas de detalle que intentaban resolver"³³.

Tales discusiones produjeron diversas concepciones sobre la constitución del Señor que diferían en cuestiones secundarias, cosa natural y dogmáticamente inocua. Nada tenían que ver con problemas dogmáticos sobre la constitución del Señor porque "fueron entabladas a vista de teorías meramente escolásticas y no en busca de una adecuada expresión del dogma, o de premisas que sirvieran para establecer conclusiones de índole dogmática"³⁴. Ha sido al aplicarlas a la Cristología, afirma Xiberta, cuando "se ha ido formando una especie de esquema mental, que da por supuesto que la fórmula de los Padres (una persona y dos naturalezas), reducida en términos escolásticos, significa que el Verbo se encarnó ejerciendo sobre la Humanidad asunta precisamente aquello que según la teoría preferida distingue formalmente el supósito"³⁵.

Pero estas doctrinas se fueron poniendo como principios de las respectivas escuelas, como norma que juzga todo género de cuestiones; el tomar "estas diversas opiniones como punto de partida para determinar el alcance de las verdades primarias, tuvo la fatal consecuencia de agigantar las discrepancias, y trasladarlas a las explicaciones dogmáticas (...). Se explica asimismo que se defiendan con tanto tesón doctrinas que, cuando menos, son mal sonantes"³⁶.

³³ *Ibidem*, p. 100.

³⁴ *Ibidem*, p. 99.

³⁵ *Ibidem*, p. 101.

³⁶ *Ibidem*, p. 102.

Al llegar ahora a nosotros las doctrinas sobre el *Yo* de Cristo fundadas en esta cuestión de base, parece que tales doctrinas son repetición simple de afirmaciones multiseculares "y que han llegado hasta nosotros aureolados con la autoridad de los grandes maestros que presiden las respectivas escuelas y cuya ortodoxia está fuera de toda sospecha"³⁷.

Xiberta contrapone a esta controversia del supósito aquellas controversias patrísticas que, como pretendían "fijar la exacta formulación del dogma, cuando los Padres recurrían a los conceptos de persona y de naturaleza, tan lejos andaban de pensar en minúsculas entidades, que, antes, bien, tenían la intención concentrada en lo que tales conceptos dicen al sentido común"³⁸. Desde esta perspectiva la controversia sobre el supósito queda concebida como un puro ejercicio de lógica, sin vinculación teológica real.

Finalmente, recuerda Xiberta que las doctrinas más representativas para explicar qué es la Encarnación, son las siguientes³⁹:

- 1) es la comunicación del acto de existencia del Verbo a la naturaleza humana;
- 2) "*termina*" con un modo subsistencial la naturaleza humana que sustentará con su divino acto de existencia;
- 3) añade un modo, a guisa de complemento, a la naturaleza dotada de existencia propia.

³⁷ *Ibidem*, p. 102 s.

³⁸ *Ibidem*, p. 101.

³⁹ *Ibid.*

- 4) Nada cambia en la humanidad y únicamente establece una relación con ella.

Para unos esta explicación de la Encarnación, fundada en la "actuación" de la naturaleza humana por el acto de existencia divina es la mejor; mientras que para otros significa caer en el monofisismo.

Aventura ya aquí Xiberta la que será su solución: "¿Se resistirían tanto a admitir la penetración ontológica del Verbo en la Humanidad asunta, si la concibiesen por la analogía de la compenetración del aire y de la luz, recientemente usada por el P. Garrigou-Lagrange⁴⁰ u otras semejantes...? ¿Recalcitrarían tanto contra la acción hegemónica del Verbo sobre la voluntad humana, si en vez de la imagen de dos agentes de los cuales uno siempre prevalece, alentasen en su mente la idea de la total sobrenaturalización de la Humanidad del Verbo?"⁴¹. Como este tema es un punto central del pensamiento de Xiberta, será abundantemente tratado más adelante.

3. Críticas y respuestas

Para Solá⁴² la profunda discrepancia entre teólogos, que parece renovar las primeras discusiones cristológicas, no pone en peligro, las verdades definitivamente admitidas. Hay una diferencia fundamental para él, con aquellas discusiones del siglo V: el dogma definido queda intacto. Hay por parte de los teólogos una consciente profesión de fidelidad a la

⁴⁰ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'unique personnalité du Christ*, en "Angelicum" 29 (1952) 60-75.

⁴¹ B.M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 104 s.

⁴² Cfr. F. de P. SOLA, *Una nueva explicación del Yo de Jesucristo*, en "Estudios Eclesiásticos" 29 (1955) 445.

doctrina de la Iglesia: su voluntad está lejos de caer en las dos posturas extremas, erróneas, con que mutuamente se califican: nestorianismo y monofisismo.

Se une a esta consideración el hecho de que Solá tenazmente rechaza el planteamiento metafísico del tema⁴³: Para él es superfluo, en la actual situación de la controversia, aún cuando afirma que el planteamiento metafísico subyace en las posiciones adoptadas en ella.

De estos dos datos tal vez pudiera deducirse que ha de ser adcrito a aquel grupo de autores "para quienes no hay lugar para la pretendida discordia, como quiera que la unidad personal de Jesucristo es una verdad fundamental de la fe católica"⁴⁴. A este respecto recordará Xiberta que no es suficiente para defender la verdad dogmática de la constitución del Señor el retener la fórmula "una sola persona en dos naturalezas". La repetición material de la fórmula dogmática no garantiza la conservación de la verdad. Han de ser enunciadas con la misma intención, "con el sentido originariamente pretendido, no según el que en tiempos posteriores se les puede atribuir según los diversos sistemas filosóficos"⁴⁵; para hacer ésto hay que analizar qué metafísica está implicada en las afirmaciones psicológicas.

Cuervo, califica la afirmación de que la controversia del constitutivo del supósito no pretendía profundizar en la verdad dogmática, como una injuria a los sistemas

⁴³ Cfr. IDEM, *Observaciones sobre un interesante libro de Monseñor Parente: L'Io di Cristo*, en "Estudios Eclesiásticos" 27 (1953) 204.

⁴⁴ B.M. XIBERTA, *Observaciones al margen de la controversia sobre la conciencia humana de Jesucristo*, en "Revista española de teología" 16 (1956) 217 s.

⁴⁵ *Ibidem*, 217.

teológicos que la sostuvieron: "porque si ellos, en sus diferentes conceptos de la persona, no se preocupaban de encontrar una adecuada expresión del gran dogma cristológico, ¿qué concepto podían tener de la teología?"⁴⁶.

Solá⁴⁷ completa el pensamiento de Cuervo haciendo ver que, si la controversia sobre el constitutivo formal del supósito no tenía que ver con los problemas dogmáticos y que era más adecuada la posición de los Padres recurriendo a lo que de los conceptos de persona de naturaleza dice el sentido común, se hace perfectamente inútil toda la escolástica, con Santo Tomás a la cabeza; supone la cuestión un retroceso para la Teología.

Para Manyá⁴⁸ las opiniones de los teólogos sobre la constitución íntima de la unión hipostática pueden ser más o menos acertadas, o más o menos oscuras y sutiles, pero son el punto de partida indispensable para definir el sentido y alcance de la conciencia que Cristo tenía de sí mismo.

También considera que la discusión de los teólogos "sobre el constitutivo formal de la personalidad respecto de la esencia no es una entelequia vana de ociosos logicistas; es una exigencia viva de la teología en su pretensión esencial y novilísima de racionalizar en lo posible la doctrina revelada"⁴⁹.

⁴⁶ M. CUERVO, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías del P. Xiberta*, en "La ciencia tomista" 82 (1955) 106.

⁴⁷ Cfr. F. de P. SOLA, *Una nueva explicación del Yo de Jesucristo*, en "Estudios eclesiásticos" 29 (1955) 454 s.

⁴⁸ J. B. MANYA, *Cuestiones cristológicas*, en "Estudios" 11 (1955) 90-119.

⁴⁹ *Ibidem*, 102.

Esta diferencia tan marcada con Xiberta obedece a que la distinción real entre naturaleza y persona es fundamental para Manyá, mientras que para Xiberta esta distinción es puramente de razón.

Cuervo también reprocha a Xiberta no reflejar más que dos explicaciones de la unión hipostática: "La que la hace consistir en una relación, y la que la coloca en la unidad del *esse* con el Verbo divino, ambas totalmente fuera del verdadero pensamiento tomista"⁵⁰. Manyá rechaza esta crítica pues considera que Xiberta solo pretende reflejar "dos corrientes cristológicas modernas en orden a sus derivaciones en la psicología de Cristo. Y desde este punto de vista la reduce a dos: una estricta y ceñida al sentido teológico tradicional, otra más libre y desconectada de la tradición teológica; dentro de las cuales, sin embargo, especialmente dentro de la primera, caben diversas explicaciones"⁵¹.

Se defiende Xiberta⁵² de estas acusaciones: afirmando que no pretendía objetar la controversia en sí, o menospreciar la investigación de los dogmas por la investigación racional. Lo que quería subrayar era que no se podían poner las conclusiones de esta controversia como base y elementos de juicio de toda la cristología y que por atender a esta cuestión se pasen por alto otras más fundamentales.

Encuentra Xiberta que el error que subyace en la valoración de esta controversia es tomarla como directa

⁵⁰ M. CUERVO, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías del P. Xiberta*, en "La ciencia tomista" 82 (1955) 106.

⁵¹ J. M. MANYA, *Cuestiones cristológicas*, en "Estudios" 11 (1955) 100 s.

⁵² Cfr. B.M. XIBERTA, *Observaciones al margen de la controversia sobre la conciencia humana de Jesucristo*, en "Revista española de teología" 16 (1956) 219 s.

ilustración del dogma de Calcedonia: Para él, el dogma de Calcedonia, al distinguir entre la naturaleza y la hipóstasis, plantea el problema de si se da realmente esa diferencia y cuál es la razón ontológica de la misma. Comúnmente se puso la distinción entre la naturaleza y la hipóstasis, en lo "que distingue el individuo y la especie, esto es (en más exacto sentido) la sustancia primera y la sustancia segunda (ésta, empero, individuada), la primera de las cuales tiene como propia característica la plenitud trascendental de que goza una cosa existente *indivisa in se et divisa a quolibet alio*, y la segunda, el ser determinada por sus notas predicamentales.

Esta es en verdad la ilustración racional directa del dogma Calcedonense. Ilustración completada por Santo Tomás de Aquino con la negación de la mencionada plenitud trascendental a la humanidad asunta que dogmáticamente sabemos que carece de la razón de hipóstasis"⁵³.

Para Xiberta es un problema posterior y no vinculado al dogma, la determinación de cuál sea la razón formal de que una cosa completa en el orden de la naturaleza adquiera la plenitud trascendental que confiere la razón de hipóstasis.

Adujo Xiberta anteriormente otra razón por la que los términos naturaleza y persona, a su entender, no tenían un fin dogmático⁵⁴: entiende que la fórmula, una persona en dos naturalezas no es el elemento principal de la definición de Calcedonia, sino que se contiene en aquella fórmula que dice:"... ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro

⁵³ *Ibidem*, 220

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, 218.

Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad..."⁵⁵.

⁵⁵ CONCILIO DE CALCEDONIA, *Definición sobre las dos naturalezas de Cristo* (D.148).

CAPITULO II
DOS CRISTOLOGIAS

¿Cuáles son los conceptos que llevan a Xiberta a afirmar la existencia de una doble Cristología subyacente a la diversa solución en torno al Yo de Cristo? Estudiaremos el tema desde dos vertientes:

Tratado el tema en el interior de cada escuela, se reduce a deducir las consecuencias que dimanar de la peculiar concepción que se tenga de la unión hipostática.

Discutido el problema entre escuelas diferentes la polémica "se endereza a descubrir si tales conclusiones están o no conformes con las grandes verdades dogmáticas; entonces estas verdades se convierten en piedra de toque para juzgar el valor de cada Cristología"¹.

Hay un claro precedente de la sistemática seguida por Xiberta en J. M^a. Alonso, quien en la XIII semana española de

¹ B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 131.

teología², trazó una completa caracterización de estas dos perspectivas, afirmando la legitimidad de ambas. Pasamos a exponerlas pues hace un resumen muy completo de cada una de ellas, resumen que ayudará a penetrar en el sentido profundo y en la metafísica subyacente a la caracterización que de estas dos corrientes cristológicas hace Xiberta.

Hay que tener en cuenta que la descripción que hace Xiberta está directamente aplicada al tema psicológico que nos ocupa, por lo que es menos completa.

A. DOS PERSPECTIVAS TEOLOGICAS

1. Cristología Teocéntrica³

1. Surge de la teología alejandrina. Sus actuales representantes son aquellos que no permiten la escisión del ser de Cristo en dos "Yo", ni siquiera psicológicos.

2. Su *Cristología* no es sólo una soteriología, sino que es una verdadera metafísica centrada en Cristo: concede a la naturaleza humana asumida toda la perfección ontológica, considerándola siempre como *organum Verbi*. La comunicación de idiomas "es una verdadera penetración ontológica por la que el Verbo comunica su ser personal a la naturaleza, sin transformarla en Dios, pero haciéndola

² Cfr. J. M. ALONSO, *Hombre-Dios y Dios-Hombre. Dos perspectivas cristológicas*, en "XIII Semana española de teología (14-19 sept. 1953)" (Madrid 1954) 417-436.

³ Respeto: la denominación de Alonso, de Cristología Teocéntrica y Cristología Antropocéntrica para caracterizar ambas posturas, pero hay que aclarar que no tienen el valor que se les da en la actualidad. La Cristología Teocéntrica es así denominada porque subraya más la trascendencia divina; la Cristología Antropocéntrica hace más hincapié en los aspectos humanos del misterio y es la que propugna la duplicidad del *Yo*.

verdaderamente divina"⁴. Esto hace que la atribución de los predicados a la persona no sea algo puramente fundado en una relación lógico-apropiativa.

3. *La ontología subyacente* la denomina Alonso "dinámico-platónica" porque sus nociones de la metafísica del ser, del obrar y de la causalidad, se acomodan más a esta corriente que a la aristotélica.

El ser es aquí el ser concreto, infinito, que irradia sus perfecciones sobre los demás seres participados, con una participación ejemplar-formal. El obrar causal se corresponde con esta metafísica del ser, dando primacía a la causalidad formal; el ser se va reflejando participadamente en los inferiores. La multiplicidad viene a ser una serie graduada de comunicaciones formales-ejemplares.

En Cristología se manifiesta en que el Logos es la imagen del Padre, que al encarnarse imprime esa imagen en la naturaleza humana produciendo la filiación natural del Hijo. De esta forma la gracia habitual es la huella de la presencia formal de la causa imprimente, que es el Verbo.

Se salvaguarda la perfecta trascendencia divina, dentro de la más íntima inmanencia del ser divino por la distinción de naturalezas (de otra forma se caería en el monofisismo).

Es en esta concepción donde la causalidad *pure terminative*, encuentra su correcta interpretación: el Verbo al asumir no hace más que una comunicación formal-ejemplar, de tipo único⁵.

⁴ *Ibidem*, 427.

⁵ Cfr. *Ibidem*, 431 s.

4. Conecta las tres gracias clásicas de Cristo mucho más intrínsecamente con la gracia increada, con la gracia de unión y con un tipo de causalidad distinta. La gracia increada ejerce verdaderamente el primado tanto en el ser como en el obrar sobrenatural de Cristo. De ella -de la gracia increada- procede la gracia habitual, que en Cristo, por ser gracia personal de Dios-Verbo encarnado, se transforma en gracia capital.

En las funciones cristológicas subraya el primado de la gracia increada: Cristo, según todo su ser divino-humano, es mediador. En esta perspectiva "la estimación infinita del mérito de Cristo, no surge como una valoración que acepta la Santísima Trinidad desde la ficción jurídica de la doble personalidad de Cristo, sino como una realidad infinita que presenta el Verbo Encarnado al Padre celestial en el Espíritu Santo"⁶.

5. En esta tendencia las implicaciones trinitarias del misterio, se resuelven más bien en la dirección "nocional-personal" del misterio que es una línea unitario-esencial.

Siguiendo a Santo Tomás⁷, se advierte que es algo más que una mera conveniencia que el Verbo y solo El se encarnara: "Y esto porque las razones de ello son pensadas en el orden concreto revelado de las personas y nociones divinas, y no en el abstracto y puramente teológico de los conceptos generales de 'persona' y de 'natura' "⁸.

⁶ *Ibidem*, 428.

⁷ Cfr. S. TOMAS, III, q. 3, a. 8.

⁸ J. M. ALONSO, *Hombre-Dios y Dios-Hombre. Dos perspectivas cristológicas*, en "XIII Semana española de teología (14-19 sept. 1953)" (Madrid 1954) 428 s.

La *gracia de unión* sería "la comunicación trinitaria del Verbo y de sólo el Verbo; por lo que lejos de producirse una *actio ad extra* de tipo eficiente, y común a las tres divinas Personas, se produciría una real *asunción ad intra*, de tipo quasi-formal y propia (¡no estaría bien hablar de exclusiva en cuanto que la perijóresis trinitaria excluye *a radice* ese exclusivismo!) del Verbo"⁹.

De la gracia de unión resultaría la *gracia habitual* como respuesta de aceptación a la donación infinita del Verbo a su naturaleza humana asumida. Es esta gracia habitual gracia de filiación natural porque es el mismo Hijo dándose a sí mismo a su naturaleza humana asumida; y en cuanto que es donado por el Padre; y en cuanto que natural e intrínsecamente se da a sí mismo el Espíritu Santo¹⁰.

También se resuelve el que la gracia de unión santifica formalmente a la Humanidad: el Verbo asume la naturaleza humana entregándose a ella, asumiéndola a sí mismo. En esta asunción y entrega, "el Verbo la santifica *tan formalmente*, que la comunica el Espíritu de Santidad que procede del Padre y de Sí, como Santidad sustancial Trinitaria"¹¹.

Las funciones mediadoras son también comprendidas desde una perspectiva trinitaria de fuerte fundamento en la doctrina tradicional:

La Sagrada Escritura habla de que Jesu.cristo oraba al Padre...

⁹ *Ibidem*, 429.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

No se cae en la afirmación de inferioridad del Hijo con respecto al Padre porque se funda la diferencia en una simple "procedencia de origen".

6. En cuanto *al obrar*, la persona es entendida dinámicamente, como principio de operación.

En este sistema la persona es el modo ontológico más perfecto de obrar de la naturaleza que conocemos: "Habría que decir, ... que cuando la *natura* adquiere ese grado de perfección óptica por el que se *autoposesiona*, entonces es *persona*; o, por decirlo escolásticamente *termina en persona*. Pero no como añadiéndole *desde fuera* un grado más de perfección, que constitutivamente no tuviera, sino como desarrollando *desde dentro* la plenitud virtual que llevaba congénita"¹².

En su aplicación cristológica significa que la Persona de Cristo es algo más que un mero principio *quod* de atribución. Dice Alonso: "Tiene que ser el principio *hegemonikon*, primero del *ser de Cristo*, y luego de toda su obrar. Un ser y un obrar en los que las naturalezas perfectamente distintas son llamadas a una unidad superior"¹³.

Entienden que la asunción no es simplemente una comunicación lógica de idiomas sino que, sobre todo, es una función ontológica que se extiende no sólo al orden del ser personal sino que abarca al orden mismo del obrar teándrico.

Esta postura rechaza absolutamente todo nominalismo que llevara a explicar la función redentora como obra del hombre, con una mera valoración moral por parte de Dios. La

¹² *Ibidem*, 432.

¹³ *Ibid.*

Encarnación es la obra redentora por excelencia, pues las funciones mediadoras comienzan desde la unión hipostática.

2. Cristología Antropocéntrica

Siguiendo la sistemática adoptada por Joaquín M^a Alonso, podemos caracterizar esta Cristología por los siguientes puntos:

1. Es una cristología que contempla el misterio de la Encarnación desde el plano del "Hombre asumido" en toda la perfección de su naturaleza humana. *Cristo* aparece como *hombre perfecto*.

Esta sistemática teológica reconoce las tres gracias en Cristo, gracia capital, gracia de unión y gracia habitual, pero las disgrega en categorías hechas. Da especial importancia a la gracia creada habitual: ésta goza de una estimación infinita y es la que, en funciones de gracia capital, obra la redención. Cristología que salva la absoluta distinción de la naturaleza. Salva la trascendencia del Verbo en relación a la naturaleza asumida y por otra parte afirma la naturaleza humana con libertad y méritos propios.

2. *La ontología* que la sustenta es una concepción del ser al modo aristotélico, en cuanto *ousia*. Ontología cerrada y estática: el ser es concebido como esencia constitutiva y radical de las cosas, las constituye y las define pero no obra inmediatamente; por eso necesita una complicada mediatización de potencias y hábitos¹⁴. En Cristología la conclusión es clara: el ser sobrenatural de Cristo queda actuado sustancialmente, siempre en el orden de la Persona,

¹⁴ Cfr. S. TOMAS, I, q. 2, a. 110.

por la gracia de unión; en el orden de la naturaleza por la gracia habitual.

3. Hay una separación radical entre el orden de la naturaleza y el orden de la persona. La persona se percibe como un mero *principium quod*, principio de atribuciones lógicas, sin eficiencia directa e inmediata en las operaciones teándricas que no realicen igualmente las otras dos Personas Trinitarias; la naturaleza es entendida como *principium quo* radical, y fuente de operaciones a través de las potencias.

La persona de Cristo no es principio de operación. Es solo principio de valoración extrínseca: en la redención no actúa como principio de ella. La comunicación de idiomas es una predicación lógica, más que una realidad antológica.

4. Han necesitado encontrar una nueva *causalidad* pues la causalidad meramente extrínseco-eficiente de tipo moralista incurriría en Nestorianismo; y rechazan una causalidad de tipo formal. De aquí que afirmen una causalidad "assumptiva", "terminativa", y aún "*pure terminative*", en el orden de la gracia de unión y en cambio exigen el orden estrictamente formal en la línea de la gracia habitual.

Así, en Cristo las naturalezas son el principio formal de operaciones. La naturaleza divina (y no el Verbo) es el principio formal de santificación, tanto sustancial (por la gracia de unión), como accidental (por la gracia habitual-capital). La naturaleza humana, concreta, singular y libre, es el principio formal de los actos redentores.

5. *La Soteriología* de esta corriente destaca lo formal realizado por la naturaleza humana de Cristo. Cristo es redentor en cuanto hombre.

La gracia de unión, gracia increada, viene a ser una valoración extrínseca y como una denominación externa por lo que la Persona del Verbo da valor a lo formalmente realizado por la naturaleza humana; ejerce una causalidad remota "radical": "Porque, si es verdad que formalmente el mérito es físicamente de la naturaleza humana, pero 'moralmente' es de una estimación infinita en la aceptación divina"¹⁵.

En el orden de la gracia habitual, la Naturaleza divina, común a las tres Personas divinas, es el principio de santificación accidental. En cambio la Persona misma del Verbo, en cuanto Persona, no sería principio de santificación ni accidental ni sustancial, si no es por una especie de exigencia de la misma unión, pero no como una exigencia formal.

La gracia habitual y la gracia capital, por su atribución a la persona, cumplen también funciones redentoras "de condigno", aún cuando sean del orden de lo creado.

6. *Las implicaciones Trinitarias* que conlleva el misterio cristológico se resuelven en la línea clásica del unitarismo esencialista latino. Así, por ejemplo, Cristo ora, merece, satisface a la Santísima Trinidad, y por tanto a sí mismo. Surge la dificultad de que cuando se trata de dar satisfacción y el mérito *ad alterum* se acude a la teoría de la doble persona jurídica o al "yo psicológico" humano autónomo de Cristo, como hemos visto.

¹⁵ J. M. ALONSO, *Hombre-Dios y Dios-Hombre. Dos perspectivas cristológicas*, en "XIII Semana española de teología (14-19 sept. 1953)" (Madrid 1954) 422.

Todas las funciones mediadoras van dirigidas a Dios como naturaleza divina; solo por apropiación se puede dirigir a una de las Personas divinas.

B. ESTUDIO EN EL SENO DE CADA ESCUELA ¹⁶

Xiberta señala algunos puntos que caracterizan a las dos tendencias que se dan en la controversia.

Mantenemos la denominación fijada por Xiberta de "Primera Cristología" para aquella, más próxima al pensamiento tomista, mientras que llama "Segunda Cristología" a la fundada en la doctrina escotista.

1. La Primera Cristología

El concepto de *unión hipostática*, en esta tendencia es entendida como penetración ontológica de lo divino en lo humano. Esta postura implica la *unicidad del Verbo* eterno: el Verbo preexistente es el que nace de María; presupone asimismo la *unidad ontológica* en la constitución de Cristo: la unión hipostática es una realidad absoluta, de modo que entienden que el mismo Verbo es el hombre; conlleva la *posesión plena* de todo lo humano por parte del Verbo y por tanto la pertenencia de todo lo humano al Verbo, posesión y pertenencia ontológica y total: " de manera que nada hay en Cristo puramente humano, (...) nada hay en cuya constitución no entre el Verbo, y, por cierto, no a guisa de apéndice o cosa

¹⁶ Cfr. B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) pp.85-97.

semejante, sino con el carácter totalizador y unificante propio de la persona"¹⁷.

Este concepto de la unión hipostática tiene una repercusión inmediata en dos temas importantes en cristología: El valor dado a la fórmula "única persona" y la comunicación de idiomas.

La *única persona* significa unico sujeto *simpliciter*, del cual son ontológicamente todos los predicados humanos y divinos: "los divinos en virtud de su propia naturaleza, los humanos en virtud de la naturaleza humana que El se ha hecho ontológicamente suya; no adjetivos, sino predicados humanos (...). Los predicados humanos se atribuyen al Verbo porque ontológicamente son de El, y asimismo, los divinos se atribuyen al Hombre porque este hombre es el Verbo"¹⁸.

La cuestión de fondo a resolver es, si la unión hipostática repercute o no, en el obrar de Cristo. Aquí la respuesta no es unitaria: al concepto que se tenga de la unión hipostática se une la diversa manera de interpretar la doctrina trinitaria de las operaciones divinas *ad extra*.

Todos los que defienden la penetración ontológica de lo humano por parte del Verbo, afirman a su vez que las operaciones humanas del Señor pertenecen ontológicamente al Verbo con el mismo título que el ser humano, puesto que el ser está en la raíz del obrar. En lo que varían es en el alcance dado a la compenetración:

1.- Unos enseñan que la unión hipostática conlleva una *sublimación* del ser y del obrar humanos superior a toda otra

¹⁷ *Ibidem*, p. 88.

¹⁸ *Ibid.*

elevación sobrenatural: "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 teñidos de algo sobrenatural. Han dejado de ser humanos, aún específicamente, para convertirse en divinos"¹⁹.

Xiberta no menciona ningún autor pero de esta tendencia el mejor exponente es P. Parente. En España es importante J. B. Manyá; el mismo Xiberta es un defensor acérrimo de esta postura, como veremos.

2.- Algunos autores *restringen la penetración* a lo formalmente significado por el término unión hipostática: en el orden de la acción la naturaleza humana permanece con sus solas perfecciones naturales. Pone Xiberta como ejemplo a Billot, quien defiende que el Verbo sustenta con su mismo acto de existencia a la Humanidad y escribe: "Por la unión hipostática no se confiere a la Humanidad más que el existir con el ser personal del Verbo. El ser de la esencia no se muda, sino que permanece con las solas perfecciones propias de la naturaleza humana"²⁰.

Esta misma postura es la que tiene C.V. Hérís; concede a la naturaleza humana una autonomía plena en sus determinaciones: "la única función que ejerce el Verbo en la naturaleza asumpta 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

¹⁹ J. MAIRENA VALDAYO, *El "Yo" de Cristo*, en "Salmanticensis" 4 (1957) 608.

²⁰ L. BILLOT, *De Verbo Incarnato* n. XVI, 1, citado por B.M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 90.

acción especial"²¹. Obra realmente el Verbo por medio de la naturaleza, pero esta naturaleza es el único determinante de sus propias operaciones. No ve necesario apelar a una especial intervención del Verbo para hacer obrar a la naturaleza humana a su modo²².

Dejando al margen esta distinción sobre el alcance atribuido a la penetración ontológica, resume Xiberta los puntos más característicos de esta primera Cristología:

1.- Como la naturaleza humana es del Verbo, éste es el *único operante*: todas las acciones de Cristo, proceden en último término del Verbo aun cuando no dejan de proceder de la naturaleza humana.

2.- Lo humano en las obras de Cristo se especifica por la naturaleza humana, pero es una *naturaleza sublimada*²³ al más alto grado del orden sobrenatural, según le es obediencialmente posible. Así realizadas, estas obras humanas "alcanzan el vértice de la perfección, el cual es propio y exclusivo del Verbo de Dios encarnado y, por tanto, vienen a ser la epifanía de la divinidad"²⁴.

3.- Esta *sobrenaturalización máxima* es fruto intrínsecamente de la presencia hipostática del Verbo, "que

²¹ J. MAIRENA VALDAYO, *El "Yo" de Cristo*, en "Salmanticensis" 4 (1957) 609.

²² Cfr. B.M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 28.

²³ La naturaleza humana de Cristo era, en su constitución ontológica, igual a la nuestra pero, por ser una naturaleza hipostatizada por una Persona divina tenía toda la perfección de que fue capaz en el orden natural y en el sobrenatural. Esto es lo que indican estos autores con el término "sublimación".

²⁴ B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 91.

atañe a la humanidad desde la misma raíz del ser; por esto lo sobrenatural en Cristo no sobreviene a la Humanidad concretamente constituida, sino que de ella procede para santificar a los demás"²⁵.

4.- El *estado connatural de la humanidad* de Cristo es de santificación y glorificación absoluta. Las imperfecciones que tuvo en su vida terrena se dieron por mera condescendencia, pero no tuvo imperfección "reprensible" alguna.

5.- *La armonía de las voluntades*, la conciben como una acción hegemónica del Verbo sobre la voluntad humana que regula las decisiones humanas.

Para Xiberta²⁶ hay algunos autores de esta tendencia que, contagiados 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 y la consideran nada más que en un modo puramente natural.

Los que afirman la *sublimación* la defienden porque no pueden olvidar que "la naturaleza humana de Cristo era una naturaleza hipostatizada por una Persona Divina y por esto tiene toda la perfección que fue 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

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 90.

su cuádruple elevación (...) excedía en una distancia casi infinita a toda otra naturaleza creada"²⁷.

Es M. Cuervo²⁸ quien desarrolla qué significa esta cuádruple elevación o sublimación sobrenatural.:

1. *La sustancial* de la unión personal con el Verbo divino, que es la sublimación mayor que Dios puede hacer a la criatura

La gracia de unión santifica, según Santo Tomás, de una manera *terminativa*²⁹. Es sentencia común que la santifica formalmente, aún cuando los escotistas afirman que la gracia de unión solo santifica radicalmente, por cuanto postula en la naturaleza humana la gracia habitual.

Por ella -por la gracia de unión otorgada en la unión hipostática- el sujeto único, real y verdadero de todos los actos de la naturaleza humana es la misma Persona del Verbo divino. Por eso al hablar de sujeto de atribución, entiende Cuervo, que se habla de una atribución real y verdadera, y no meramente conceptual, en cuanto a la consideración de nuestra mente.

2. Poseía también Jesucristo una *sublimación sobrenatural accidental* que deificaba su naturaleza humana en sí misma, en todas sus actividades y manifestaciones, por efusión en su alma de la gracia habitual. Esta gracia santifica la naturaleza humana de un modo "informativo" y radica en las potencias o facultades.

²⁷ J. MAIRENA VALDAYO, *El "Yo" de Cristo*, en "Salmanticensis" 4 (1957) 621.

²⁸ Cfr. M. CUERVO, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías del P.Xiberta*, en "La ciencia tomista" 82 (1955), 110-114.

²⁹ S. TOMAS, III, q. 7, a. 1, ad. 1.

3. Paralela a la sublimación por la gracia hay una *sublimación de conocimiento*, Santo Tomás dice que "no puede haber gracia mayor que la de Cristo, por razón de su unión al Verbo. Hemos de decir lo mismo de la perfección de la divina visión, aunque absolutamente hablando, pudiera existir un grado superior, dada la infinitud del poder divino"³⁰.

4. La naturaleza humana de Jesucristo gozaba de una *sublimación operativa*, como instrumento de la divinidad, en orden al fin de la Encarnación.

Por otra parte es importante también precisar qué tipo de influjo operativo ejerce el Verbo sobre las operaciones de la naturaleza humana: ¿qué quieren decir con el término *Hegemónico* que tanto utilizan?

Para P. Parente la naturaleza y la persona, como dos principios inadecuadamente distintos, actúan en un mismo efecto sobre dos líneas diferentes de causalidad: la naturaleza según la causalidad *formal*; la persona según la causalidad *eficiente*. Así la persona es también principio de la actividad de la naturaleza que en ella se hipostatiza. Aplicado a la Cristología significa que la persona divina tiene la hegemonía de la actividad de las dos naturalezas y de las dos voluntades. Tanto la naturaleza como la persona son principios operativos, uno como causa y el otro como sujeto; por ello a la persona corresponde la hegemonía dinámica de la actividad que brota de la naturaleza³¹.

³⁰ S. TOMAS, *III*, q. 10, a. 4, ad 3.

³¹ Cfr. F. de P. SOLA, *El "Yo" de Cristo (Controversia Galtier-Parente)*, en "XIII Semana española de teología (14-19-sept. 1953)" (Madrid 1954) 461.

Solá recoge un texto de Parente en el que leemos: "Tomísticamente es legítima, la hegemonía dinámica de la persona que actúa en la naturaleza en sentido eficiente. Y entonces se puede decir que el Verbo domina su actividad humana y la dirige: este influjo operativo es común a las tres Personas según la línea de la causalidad eficiente, pero queda exclusiva del Verbo según la línea de la causalidad formal, es decir, terminativamente....Por eso no es absurdo que las dos conciencias de Cristo encuentren la propia unidad psicológica en la unidad del sujeto o persona, que es el Verbo, término y principio agente de la una y de la otra, como es principio subsistente en las dos naturalezas³²"

Para Solá esta afirmación no sólo no ofrecería ninguna dificultad sino que habría de admitirse si se hablase de un principio coordinador, o como un modelo o principio asistente que impidiese que la humanidad de Cristo quisiera nada contrario a la voluntad del Verbo. Esto es necesario pues ha de afirmarse de algún modo la conformidad de ambas voluntades, sin que se fundan en una sola voluntad o en una sola operación. Pero entiende que Parente da a esta afirmación un sentido más eficiente, más activo y directo: "Esta hegemonía no es una nueva dirección, a manera de asistencia pasiva, o de auxilios de gracia eficaz; es un verdadero *principio motor*, director de las actividades de ambas naturalezas (divina y humana, etc.);... a lo que parece, ... Monseñor Parente equipara la acción del Verbo sobre la actividad de su naturaleza humana a la que ejerce respecto a su naturaleza divina"³³.

³² IDEM, *Una nueva explicación del Yo de Jesucristo*, en "Estudios Eclesiásticos" 29 (1955) 453.

³³ F. de P. SOLA, *Observaciones sobre un interesante libro de Monseñor Parente: L'Yo di Cristo*, en "Estudios Eclesiásticos" 27 (1953) 219.

2. La segunda cristología

El conjunto de las intervenciones de esta tendencia tienen en común un mismo fundamento metafísico de origen escotista: la unión hipostática consiste en una mera relación.

Esta relación, hace concebir la unión hipostática como una *conjunción* de lo divino con lo humano, pudiéndose afirmar el *Homo Assumptus* como extrínseco al Verbo. Recuerda Xiberta que si nadie habla de dos personas ha llegado a decirse explícitamente que son dos "alguien" (*quelqu'un*)³⁴, es decir, *duo supposita*.

Xiberta no lo menciona pero quien hace esta afirmación es Deodato de Basly³⁵; esta concepción fue recogida por L. Seiller quien, como dice Mairena Valdayo, "lleva a término esta autonomía del *Homo Assumptus* poniendo en Cristo dos personas psicológicas³⁶.

Mairena Valdayo subraya cómo para esta concepción, en virtud de la relación de indivisibilidad que produce la unión hipostática "Cristo es el Verbo que tiene unida a sí la naturaleza humana"³⁷.

³⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 87.

³⁵ Cfr. D. de BASLY, *Le Moi de Jésus-Christ*, en "La France Franciscaine" 12 (1929) 125-160; 325-351.

³⁶ J. MAIRENA VALDAYO, *El Yo de Cristo*, en "Salmanticensis" 4 (1957) 607.

³⁷ *Ibid.*

Los autores de esta tendencia entienden que Jesucristo es un *todo heterogéneo*, parcialmente hombre y parcialmente Verbo: "en el mismo Jesucristo hay el Verbo y un hombre"³⁸.

Como consecuencia de esta concepción de la unión hipostática los términos *posesión* y *pertenencia*, al oponerse a la penetración ontológica, tienen el significado de pura relación. El único fundamento ontológico de la posesión o pertenencia es la relación por la cual el Verbo y el Hombre se juntan en un Todo físico y trascendental, heterogéneo y que llaman persona³⁹.

La comunicación de idiomas, en este caso, solo puede predicarse *in obliquo* o en un sentido atenuado o restringido: El hombre y las cosas del Hombre son suyas en exclusiva pero por formar un Todo, por formar una sola persona, se atribuye *in obliquo* al Verbo.

Como consecuencia de su concepto de la unión hipostática, en ésta concepción lo más frecuente es rechazar todo influjo operativo del Verbo sobre la humanidad asunta.

Se desdoblán las opiniones según el alcance que dan a la unión hipostática y a cómo interpreten la doctrina trinitaria de las operaciones divinas *ad extra*.

La mayoría de los autores de esta postura admiten una unión sin efectos reales en la humanidad por lo que afirman que las operaciones de Cristo son puramente humanas: la unión hipostática es entendida como una realidad puramente estática y sobrenatural, sin mezcla de influjo dinámico que deja a la naturaleza humana plenamente autónoma en el

³⁸ B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 87.

³⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 21.

obrar. Vienen sustancialmente a coincidir en los siguientes puntos que Xiberta remarca:

1. *Las operaciones de Cristo son puramente humanas.* Galtier entiende que las operaciones humanas adquieren lo divino por la unión del sujeto operante con el Verbo, el cual en virtud de esa unión se las atribuye a sí mismo, aunque realmente no influye en ellas: "En virtud de esta unión-relación, todo lo humano pertenece al Verbo, que es la única persona en Cristo (...). La pertenencia al Verbo es tan estrecha que permite decir de El, no sólo que posee, sino también que es aquello que nace de la naturaleza humana"⁴⁰.

Nos podemos preguntar qué función tiene la Persona en Cristo, a lo que P. Galtier responde que la persona es sólo el sujeto común de sus operaciones pero no las controla ni las determina⁴¹.

La interpretación de la doctrina trinitaria de las operaciones divinas *ad extra* es otro argumento expuesto a favor de la "pasividad" del Verbo en las acciones humanas: el Verbo, en Cristo, no puede tener ninguna acción personal pues todas las obras *ad extra* son comunes a las tres personas divinas.

Deodato de Basly es quizás, el representante más cualificado de esta tendencia y después de afirmar ese principio de las operaciones *ad extra* de la trinidad, prosigue: "Tampoco el compuesto Hombre-Verbo tiene acción

⁴⁰ B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 34.

⁴¹ Cfr. P. INCHAURRAGA, *La unidad psicológica de Cristo*, en "Lumen" 3 (1954) 222.

alguna propia; en Cristo obra solamente el Hombre, frente al cual obra la Santísima Trinidad"⁴².

Esta última afirmación es matizada por Galtier. Galtier admite cierta cooperación de las Personas divinas con el Hombre-Cristo, pero ésta es la misma que se da en el resto de los hombres: "para obrar en el orden sobrenatural el Hombre-Jesús necesita, como nosotros, divinos auxilios que le sobrevienen por la acción conjunta de toda la Santísima Trinidad. Esto no obstante, el Verbo no permanece del todo ajeno al obrar autónomo del Hombre, pues los dos principios conciertan y entrelazan sus acciones del mismo modo que los Padres expresaron diciendo que el Verbo *permitía* a la naturaleza humana hacer y padecer lo propio de su condición"⁴³.

Es clara la afirmación de la autonomía psicológica del hombre o de la naturaleza humana asunta.

También rechazan los autores de ésta corriente - excepto alguno- el influjo hegemónico del Verbo sobre el obrar humano pues suprimiría la libertad humana, cayendo en el monotelismo.

2. *Estado de la naturaleza al obrar.* La mayoría de los autores que afirman la existencia de dos *yo*, uno ontológico y otro psicológico, restringen la unión, y el grado de penetración de lo divino en lo humano, a lo formalmente significado por el término unión hipostática: dotar a la naturaleza humana de Cristo de la misma subsistencia de la Persona del Verbo o establecer una relación con ella. Pero

⁴² B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 20.

⁴³ *Ibidem*, p. 34 s.

ésta dependencia o constitución ontológica no tiene repercusiones en lo operativo. De esta concepción, se llega fácilmente, en lo operativo a la afirmación de que "las obras del Salvador se especifican por la naturaleza humana pura y, por tanto, son reveladoras de la semejanza que el Señor tiene con nosotros, más no de su personalidad divina"⁴⁴.

Galtier entiende esta "naturaleza pura" afirmada en Cristo, como la naturaleza reducida a sus medios naturales de acción; sujeta a las leyes generales comunes a todos los hombres. El Verbo solo posee el obrar humano como sujeto del mismo, pero no lo determina, de forma que sin la asunción por el Verbo, la naturaleza humana de Cristo quedaría reducida a sus medios de acción naturales.

La naturaleza humana no recibe ninguna modificación en virtud de la unión hipostática; queda constituida por lo que estrictamente procede de sí misma, sin que por razón de la unión se vea modificada en sus operaciones.

3. Para *obrar Sobrenaturalmente* el Señor necesita del auxilio divino, dado que la unión hipostática deja su humanidad en situación de "naturaleza pura".

Sobre éste punto dice Galtier: "El Verbo cuando gobierna y dirige la humanidad para hacerla servir a sus fines, aún entonces no lo hace a título o por el hecho de la unión, antes bien dándole gracias especiales..."⁴⁵. Y en otro momento, afirma que es la persona "lazo sustancial de las dos naturalezas, pero que no ejerce, a este título, ninguna

⁴⁴ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁵ P. GALTIER, *La conscience humaine du Christ, à propos de quelques publications récentes*, en "Gregorianum" 32 (1951) 566; 550, citado por B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 58.

especie de acción o de influencia sobre ella ... La Humanidad de Cristo queda, pues, reducida a sus medios naturales de acción. La unión hipostática... requiere para la naturaleza humana de Cristo lo que llamamos santidad accidental... Pero esta santidad, esta vida sobrenatural no depende, hablando con propiedad, del hecho de su ascensión por el Verbo. En ella, lo mismo que en nosotros, el principio propio y formal es la gracia santificante y la habitación sustancial de las tres Personas"⁴⁶.

4. Esta concepción de la unión hipostática, entiende Xiberta, deja a la *naturaleza humana de Cristo despojada de todas sus perfecciones*. Se entiende que el estado connatural del Hombre-Jesús es de absoluta semejanza con nosotros y todo lo sobrenatural es El en gracia adventicia. La santidad y la vida sobrenatural no tiene, propiamente hablando su origen en la ascensión ejercida por el Verbo. La unión hipostática solo exige en la naturaleza humana la llamada santidad accidental, concediéndole, como a nosotros una participación en la naturaleza divina, cuyo principio formal y propio es la gracia santificante y la inhabitación sustancial de las tres Personas.

Hay autores que mantienen posturas más extremas: L. Seiller sostiene una unión de carácter estático, lo que le lleva a negar la elevación de la naturaleza humana de manera que la unión en sí misma... "no le confiere *sua vi* el ser impecable... Si el *Homo Assumptus* hubiera cometido el pecado, es evidente que Dios Verbo no sería su autor; únicamente la comunicación de idiomas permitiría atribuirselo... De Dios Verbo, que es la Vida por esencia, se

⁴⁶ P. GALTIER, *L'Unité du Christ. Etre...Personne...conscience* (París 1939) p. 261 s., citado por B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 93.

afirman la crucifixión y la muerte ¿Acaso la repugnancia es menor? No lo parece"⁴⁷.

5. En cuanto a la *concordia de las voluntades* esta tendencia la concibe como "el libre consentimiento de la voluntad humana con el concurso, si acaso, de la gracia eficaz"⁴⁸.

Resumiendo lo expuesto se puede observar como en esta concepción se acogen a una mera conjunción de lo divino y lo humano por medio de vínculos psicológicos (conocimiento, amor, conciencia, visión) que vienen a ser a manera de exponentes de un vínculo ontológico presupuesto. Construyen una psicología humana de Jesucristo independiente y autónoma de la Persona del Verbo; es la Persona del Verbo la que hace de impedimento para que esta psicología se afirme como persona autónoma.

Es en lo psicológico donde se bifurcan: unos, con Basly y Seiller como exponentes, aseguran que la conciencia humana es ajena y autónoma de todo lo divino. Otros, aunque dualistas en lo psicológico, quieren afirmar la unidad. De éstos últimos el más claro representante es Galtier quien sostiene que Cristo es el Verbo, que tiene unido a su persona la naturaleza humana. El Verbo es la única Persona que subsiste en esa unidad: es sujeto último de atribución de todo lo que hace la naturaleza humana⁴⁹. Para Galtier la dependencia ontológica de la humanidad es absoluta: todo lo

⁴⁷ L. SEILLER, *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot* (París 1944) p. 49 s., citado por B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 44.

⁴⁸ B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 95.

⁴⁹ Cfr. J. MAIRENA VALDAYO, *El Yo de Cristo*, en "Salmanticensis" 4 (1957) 606 s.

que en ella hay, pertenece al Verbo, estando la naturaleza humana desposeída hasta de su ser sustancial. De aquí se sigue respecto de la naturaleza humana y de todos sus movimientos una dignidad que los eleva infinitamente sobre todos los seres creados. Todo lo humano queda deificado

C. JUICIO DE LA SEGUNDA CRISTOLOGIA

1. Confrontación con el Dogma.

¿Qué juicio merece esta Cristología puesta en confrontación con el dogma?. Para Xiberta hay numerosos puntos del dogma que no son respetados por esta corriente cristológica y que le llevan a calificarla de inaceptable al no salvar los diversos aspectos de la unidad que el dogma exige en el Dios-Hombre. Desarrollará los conceptos que considera más afectados.

Entiende Xiberta que los autores de esta segunda Cristología no parecen considerar como partes del dogma las afirmaciones de *unicidad e identidad* del Verbo y del hombre nacido de María, puesto que algunos de ellos afirman que el Hombre es extrínseco al Verbo. Subraya este autor como el que estos conceptos no hayan sido objeto de un tratamiento aparte en Cristología no significa que no sean básicos y que formen parte del misterio de la Encarnación. De hecho han sido defendidos por el Magisterio al hilo de otros errores. Recuerda cómo el Concilio de Calcedonia menciona hasta siete veces el adjetivo *eumden* o *eumdemque* para salvar la identidad y unicidad del sujeto. Sin embargo autores de esta

tendencia afirman que es imposible que el hombre sea por identidad el Verbo⁵⁰.

La *unidad interna* de la constitución del Señor pretenden salvaguardarla diciendo que constituye un Todo heterogéneo, físico y trascendental. Admite Xiberta que esta expresión sería correcta "si el adjetivo 'físico' significase penetración ontológica y la palabra 'trascendental' indicase que la penetración del Verbo alcanzaba en la Humanidad toda su razón de ente"⁵¹ ; pero fue el mismo Deodato de Basly -indica Xiberta- el que precisó el sentido de esta expresión diciendo que el Todo es el resultado "de una relación, real en el Hombre y de razón en el Verbo; que Jesucristo es el Verbo y un Hombre unidos, un Todo que parcialmente es Dios y parcialmente un Hombre"⁵².

Para Xiberta esta afirmación presenta una fuerte coincidencia con las expresiones de Deodoro de Mopsuesta y de Nestorio quienes "jamás negaron que la unión (...) fuese física en el orden de unión, como es físico el contacto de dos cuerpos que están juntos; pero negaban que fuese físico lo divino que en virtud de la unión conviene al hombre, y lo humano que por la misma unión conviene al Verbo"⁵³.

⁵⁰ Cfr. L. SEILLER, *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne* (Rennes y París 1949) pp. 19-21, citado por B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 45.

⁵¹ B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 110.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

La unicidad de la persona se explica por la unicidad del sujeto último de atribución, cuyo soporte es una conjunción o relación de indivisibilidad, sin unicidad de ser.

Para Xiberta esta forma de entender la unicidad de la persona no responde a las intenciones del Concilio de Calcedonia pues para este autor el Concilio lo que quiso afirmar fue la persona y recuerda como se dudó en el Concilio en cuanto a los términos y como por ello reforzaron el término "persona" añadiéndole el de hipóstasis. En virtud de la fórmula de Calcedonia, subraya Xiberta que este Concilio no sólo pretende afirmar en Cristo una única atribución de predicados, (que nuestro sistema escolástico atribuye a la persona, y por tanto correspondería a la persona divina) sino que la fórmula íntegra exige afirmar que conviene igualmente la atribución al Verbo de los predicados humanos como al hombre los divinos.

Los conceptos de *posesión y pertenencia* se presentan como resultados de la unión por una mera relación. De aquí su carácter jurídico o por lo menos poco real.

La comunicación de idiomas queda reducida a una pura predicación *in obliquo* al referirse a un único sujeto de atribución fundado en una relación, sin más fundamento ontológico. En este punto vuelve a encontrar Xiberta una coincidencia con el pensamiento de Nestorio, quien desvirtuaba las tradicionales frases de la comunicación de idiomas, entendiéndolas en sentido lato.

Enjuicia Xiberta el presupuesto subyacente a las afirmaciones de la pasividad del Verbo: todas *las operaciones ad extra* son comunes a las Tres personas, por lo que es imposible que el Verbo tenga operaciones personales en el Todo que es Jesucristo.

Xiberta califica esta afirmación de "verdad definitivamente adquirida", pues afirmar operaciones distintas a las personas es caer en el subordinacionismo. Pero recuerda también que es esencial al misterio, que se encarnó la Persona del Verbo. Indica como Santo Tomás explica el carácter personal de la encarnación apelando a la diferencia que hay entre ser el término de la asunción y el ser principio activo de la misma⁵⁴

Los representantes de esta Segunda Cristología omiten y rechazan esta distinción, por cuanto en su sistema, de origen escotista, la personalidad no incluye ninguna realidad distinta de la naturaleza (entre una y otra hay una distinción formal, pero no son dos cosas). Por eso, lo que se afirme de la naturaleza se dirá de la persona. Es lógico que rechacen esta cuestión pues les llevaría a afirmar que la encarnación fue realizada por las tres personas.

Apelan a la distinción entre el orden estático y el orden dinámico: afirman que el Verbo puede tener un orden personal a la Humanidad asumida pero puramente estático y no dinámico.

Subraya Xiberta como aquí subyace una forma de entender la jerarquía de los seres en el que el ser metafísico es el ser sin determinación alguna, y por tanto, el orden estático sería previo al dinámico, que sobrevendría como una determinación posterior a algunos seres particulares. Este es el punto de apoyo de toda la argumentación y "no por otra razón se dice que la personalidad metafísica es de orden

⁵⁴ Cfr. S. TOMAS, *III*, q. 3, a. 4.

estático y que todo lo dinámico en Cristo pertenece a la psicología"⁵⁵.

De esta concepción escotista se concluye una constitución de Cristo en la que se da "un Todo compuesto del Verbo y de un hombre, en el cual Todo el Verbo permanecería inactivo en las profundidades metafísicas, mientras el hombre iría ejerciendo las operaciones, las cuales después habrían de atribuirse al Verbo"⁵⁶. Jesucristo es un Todo compuesto del Verbo, que pone el ser metafísico -algo divino reducido a la no actividad-, y del hombre, quien realizaría las acciones y pondría, por así decir, el ser psicológico; operaciones que habrían de atribuirse después, con posterioridad, al Verbo.

Prosigue Xiberta preguntandose si esta unión afecta a la humanidad realmente puesto que, si en virtud de la unión no hay una ingerencia real de la divinidad en la humanidad asumida, la acción que se propugna es, a su entender, puramente nominal: una unión sin efectos reales en la humanidad. Por otra parte, y dado que esta unión es puramente estática, sus efectos solo pueden ser reconocidos por un proceso deductivo, para el cual Xiberta no encuentra apoyo ni en la Sagrada Escritura ni en la Tradición⁵⁷.

Insiste que quienes aceptan una unión puramente nominal se limitan a responder a la cuestión de si el Verbo ejerce sobre la humanidad asumida alguna acción personal, con exclusión de las otras dos personas, siendo la respuesta negativa: el Verbo no ejerce, por razón de la unión, ningún

⁵⁵ B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 116.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 116 s.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 117.

influjo personal sobre su humanidad. Por ello todo influjo sobrenaturalizador de la humanidad de Cristo debe proceder de la acción ejercida por las tres Personas divinas, al margen de la unión y con posterioridad, por lo menos de naturaleza, con ella⁵⁸.

Frente a esta concepción, recuerda Xiberta cómo la tradición medieval, representada por Santo Tomás, inciden claramente en que es necesario poner en Cristo la gracia habitual, pues cuanto más próximo se está de una causa más se participa de su influencia⁵⁹. También subraya cómo la idea de negar el influjo del Verbo invocando el mencionado principio trinitario ha brotado de sectores con una mala inteligencia de la comunicación de idiomas.

En cuanto a las opiniones sobre el influjo del Verbo en el obrar humano, pone de manifiesto Xiberta que las conclusiones a las que han llegado en esta "Segunda Cristología" son irreconciliables con el dogma:

1 Si las acciones del Señor son *puramente humanas* y sólo por su atribución al Verbo reciben su dignidad infinita, la conclusión es que "la misma obra redentora sería una obra puramente humana, de valor esencialmente finito, que Dios aceptaría según un valor superior al que tiene, solo en atención a que el principio ejecutor pertenece al Verbo"⁶⁰.

2 Rechaza también aquellas tesis que afirman que las acciones de Cristo se especificaban por la "naturaleza pura", de modo que lo sobrenatural a Cristo le sobrevino en el

⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 119, en nota 24.

⁵⁹ S. TOMAS, *III*, q. 7. a. 1.

⁶⁰ B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 120.

mismo modo que a los demás hombres. Indica Xiberta como la Sagrada Escritura y la Tradición apoyan la doctrina de la impecabilidad de Jesucristo en virtud de la misma Encarnación, y cómo en el Magisterio "simplemente la posibilidad de progreso en virtud, o bien la necesidad de defenderla, fue tenida no sólo como falso, sino también como indicio de falsear la constitución del Señor"⁶¹.

3 También el Magisterio ha defendido que Jesucristo padeció sólo *las imperfecciones irreprehensibles*, si bien conservando siempre el dominio sobre ellas; y que las padeció no por necesidad sino por economía, porque el Verbo las asumió por pura condescendencia, voluntariamente. De aquí que se hable de que el Verbo permitía que su humanidad padeciese los males propios de su naturaleza. Esto no podía estar más lejos de significar lo que ahora afirman: que la unión hipostática deja a la humanidad en estado de "naturaleza pura"⁶².

4. En cuanto a la *voluntad*, en toda la tradición de la Iglesia se ha afirmado -recuerda Xiberta- que Cristo tenía una voluntad humana distinta de la divina pero sobreentendiendo que no podían ser contrarias, y ésto por exigencia de la misma unión hipostática.

Dado que la unión hipostática se verifica en el orden de las sustancias sin ninguna repercusión en lo operativo, entiende Xiberta que los de esta tendencia "afirman una sola voluntad puesta en ejercicio, la humana, ya que sustraen al Verbo la volición personal"⁶³.

⁶¹ *Ibidem*, p. 121.

⁶² Cfr. *Ibidem*, p. 122 s.

⁶³ *Ibidem*, p. 124.

2. Otro criterio de juicio: El concepto de persona de esta "Segunda Cristología"

El concepto de persona que subyace a esta segunda Cristología -entiende Xiberta- que no es el adecuado para ilustrar racionalmente la constitución de Cristo.

El dogma definido en Calcedonia afirma la unicidad de la persona y niega la unicidad de las naturalezas. Al afirmar la unicidad de la persona afirma la unicidad del sujeto *simpliciter*: " afirma que el mismo Verbo es el Hijo de María,.. de manera que el Verbo y el Hombre no son *alter et alter*, antes bien *unus et idem*"⁶⁴. De esta definición de Calcedonia deduce Xiberta que la posición del Verbo respecto de su Humanidad es análoga a la que en nosotros tiene la persona respecto de la naturaleza.

Es claro que no se puede afirmar ni la identidad de la realidad divina y humana, ni juntarlas como mutuas determinaciones predicamentales, pues supondría caer en el monofisismo, ni poner en ellas menor intimidad de la que se afirma de las personas creadas respecto de sus naturalezas, pues conduciría al nestorianismo.

Por otra parte, para Xiberta la mera afirmación de la persona como único sujeto último de atribución, como hacen en esta Cristología, no excluye el caer en el nestorianismo pues fue justamente esta afirmación la que le hizo a Nestorio incurrir en la herejía. Nestorio -dice Xiberta- nunca prohibió que se atribuyesen al Verbo las cosas de la humanidad, "lo que negaba era que dicha atribución fuese sustentada por una interferencia de lo divino y lo humano en el orden de la

⁶⁴ *Ibidem*, p. 136.

constitución interna"⁶⁵, pues entendía que toda interferencia sería monofisita. Por ello opuso a la constitución de una unidad real la simple unión-conjunción, y por ello fue declarado hereje.

El concepto de persona que está en la base de esta segunda Cristología es el que afirma que la "personalidad" es "aquella razón metafísico-estática que conviene a los seres sustanciales en cuanto constituídos independientemente, en virtud de lo cual la persona es el último sujeto de atribución de todo lo que pase en la naturaleza, permaneciendo ésta el único principio de operación"⁶⁶.

Esta afirmación la hacen apelando a la doctrina de que la persona es *principium quod* y la naturaleza es el *principium quo* de operaciones. Para Xiberta esta doctrina de Santo Tomás es falseada por diversas interpretaciones: Si "se concibiera la persona y la naturaleza como dos principios parciales distintos como son, p.e., la materia y la forma [Seiller], o bien se concentrara toda la causalidad en la naturaleza dejando la persona reducida a ser un simple término de atribución [Galtier, Solá], o bien reservándole la única función de poner la naturaleza en condición de obrar [Héris]"⁶⁷.

Otro aforismo de Santo Tomás, *operari est personae a natura*, al que apelan es -según Xiberta- falseado también "cuando trasladan a la persona respecto de la naturaleza lo que conviene a la esencia respecto de sus potencias"⁶⁸. Esto

⁶⁵ *Ibidem*, p. 139.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 134.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 126.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 126 s.

es lo que hace Galtier, por ejemplo, cuando afirma que la persona no es capaz de obrar porque obra por la naturaleza: la persona debe a la naturaleza el obrar y no la naturaleza a la persona. Sustraen a la persona la condición de agente, reduciéndola a la no actividad.

Con respecto a esta caracterización de la persona como sujeto último de atribución, recuerda Xiberta que hay dos maneras de atribución diferentes: la atribución de adjetivos y la de puros predicados:

1. Distingue que hay unas notas que se adjudican a un sujeto en calidad de determinaciones predicamentales y que afectan de manera inmediata a la naturaleza, o a una parte de ella.

2. Hay otras notas que se adjudican al sujeto en su condición de totalidad y unidad. Estas afectan inmediatamente a la persona o al supósito.

Encuentra Xiberta que el no atender a esta distinción es causa de frecuentes errores en Cristología; "para evitar el monofisismo todos los predicados que incluyan algo de humano se consideran puramente humanos y, en consecuencia, se aplican inmediatamente a la realidad humana y sólo en sentido lato al Verbo, por *comunicación de idiomas* o *in obliquo*..."⁶⁹.

Esta forma de entender la atribución hace que se oscurezca un aspecto importante de la constitución del Señor porque "hay predicados que incluyen lo humano pero afectan directamente a la persona, y éstos en Cristo deben reconocerse únicos y adjudicarse inmediatamente al Verbo, siendo esta adjudicación inmediata una de las señales más

⁶⁹ *Ibidem*, p. 140.

inequívocas del carácter real que tiene la unión hipostática"⁷⁰.

Por otra parte indica como nada es más formal y directamente de la persona como poner y recibir pronombres personales y recuerda, como dice Santo Tomás, que así como las relaciones de filiación y fraternidad pertenecen a la persona aunque la función de engendrar pertenezca a la naturaleza, de igual modo se dirá a los que refieran la función de poner y recibir pronombres personales, a la naturaleza porque se emiten con órganos corporales y con intervención de la inteligencia.

C.3 Otros juicios sobre la "Segunda Cristología"

1. J. M^a Alonso⁷¹ se adhiere plenamente al juicio de Xiberta sobre esta Cristología de corte antioqueno. Le parece dogmáticamente inaceptable, entre otras razones, porque "el sujeto único que se admite verbalmente viene a ser un mevo soporte de atribuciones extrínsecas que no le afectan realmente"⁷².

Este autor ha tratado varias veces este tema y su pensamiento ha ido evolucionando:

En un primer momento consideraba que eran éstas dos perspectivas -antropocéntrica y teocéntrica- del misterio, entre las que no era necesario elegir, dado que "la elección se

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Cfr. J. M. ALONSO, XIBERTA, B. M: *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías*, en "Revista española de teología" 16 (1956) 110-112.

⁷² *Ibidem*, 110 s.

realiza entre dos extremos contrarios no entre dos extremos sencillamente polares"⁷³.

En otro artículo, centrado en el estudio del *Neocalcedonismo* afirma: "Hoy, un estudio más detenido de la problemática subyacente, (...), nos obliga a decidir por una sistemática 'ciriliana-tomista'⁷⁴.

Para Alonso la rehabilitación moderna de la doctrina antioquena que subyace a esta segunda Cristología representa una vuelta a posiciones absolutamente superadas en la historia del dogma.

2. P. Inchaurreaga también se adscribe a esta postura más clásica "primero, por su mayor fidelidad a los principios del Doctor Angélico y, segundo, por una mayor conformidad con el misterio revelado en la Encarnación y Redención del Hijo de Dios"⁷⁵.

3. J. B. Manyá también comparte el juicio que hace Xiberta de *la segunda Cristología*. Subraya que las opiniones "del *assumptus homo*, del doble *Yo* psicológico, de la autonomía operativa, etc..., resultan, no de la simple aplicación del dogma, sino de opiniones particulares formuladas en sí laudablemente, para la explicación racional del dogma, pero en las cuales no han sido tenidos bastante en cuenta los datos dogmáticos: especialmente, lo que es básico en esta materia: el carácter íntimo, profundo, especial de la

⁷³ IDEM, *Hombre-Dios y Dios-Hombre. Dos perspectivas cristológicas*, en "XIII Semana española de teología (14-19 sept. 1953)" (Madrid 1954) 436.

⁷⁴ IDEM, *En torno al "Neocalcedonismo"*, "XV Semana española de teología (19-24 sept. 1955)" (Madrid 1956) 361.

⁷⁵ P. INCHAURRAGA, *La Unidad psicológica de Cristo en la controversia Galtier-Parente*, en "Lumen" 3 (1954) 233.

unión hipostática que, sin llegar a la fusión de esencias, se funda en la unidad personal"⁷⁶.

Rechaza explícitamente la explicación del constitutivo formal de la unión hipostática de la teoría de Escoto-Tifanio porque se funda en la no distinción entre la naturaleza y la "personalidad", que produce una teología de la encarnación insostenible: "si la diferencia entre la naturaleza asumida por el Verbo y la misma en su condición natural de persona, consiste formalmente en que ésta fue asumida, pero ambas coinciden en sus interioridades ónticas y operativas, es evidente que aquello añadido, ya sea real, ya conceptual, por la personalidad a la naturaleza, la nota diferencial entre ambas es algo al margen de lo intrínseco a la naturaleza: algo así como las diversas posiciones o estados que puede obtener una cosa, sin afectar para nada a su estructura interna"⁷⁷.

De aquí que "si la unión hipostática no importa más que un cambio de estado en la naturaleza asumida, cabe hablar y discutir de un *assumptus homo*, de una operación humana autónoma respecto de la influencia física del Verbo y de una conciencia limitada a lo estricto y formalmente humano, ignorante del elemento divino al cual va unida hipostáticamente"⁷⁸.

4. F. de P. Solá defensor y representante de las tesis de Galtier en España hace una amplia crítica a la

⁷⁶ J. B. MANYA, *Cuestiones cristológicas*, en "Estudios" 11 (1955) 100.

⁷⁷ *Ibidem*, 103.

⁷⁸ *Ibidem*, 101.

caracterización y juicio de ambas cristologías efectuada por Xiberta⁷⁹.

Una primera réplica de Solá se dirige al método utilizado, al concentrar posturas tan distintas en solo dos tendencias genéricas: "...frecuentemente (...), para hacer resaltar las discrepancias de ambas 'Cristologías', atribuye a 'los unos' y a los 'otros' aquellas expresiones extremas que son exclusivas de *alguno*"⁸⁰.

Hay que reconocer que así sucede frecuentemente. En muchos casos Xiberta caracteriza por posiciones extremas las ideas que quiere ilustrar; hemos intentado ponerlo de relieve al precisar quiénes eran los autores que mantenían esas posturas.

La caracterización ontológica y la noción de unión hipostática afirmada por Xiberta para la "segunda cristología" y los posibles errores en los que se puede incurrir con ella, más que ser refutada por Solá, son contestadas con la atribución de los errores contrarios a la "primera cristología".

Lo que más le interesa subrayar -precisamente por pretender prescindir de las cuestiones metafísicas- son las divergencias en cuanto a la forma de explicar las operaciones de Cristo:

En concreto, tratando del influjo del Verbo en las operaciones humanas afirma que en cuanto al valor de la obra redentora de Cristo no hay tal oposición entre una y otra Cristología. Encuentra que parten de principios distintos, pero que la realidad objetiva es la misma, aunque la

⁷⁹ Cfr. F. de P. SOLA, *Una nueva explicación del Yo de Jesucristo*, en "Estudios Eclesiásticos" 29 (1955) 445-458.

⁸⁰ *Ibidem*, 446.

formalidad sea diferente. En ambas concepciones, "la unicidad de persona en Cristo hace que las obras de *Cristo* sean de valor *simpliciter* infinito. Que esta infinitud, por lo que respecta a las operaciones de la humanidad, sea intrínseca o extrínseca, se podrá discutir, y dependerá del punto de enfoque del problema, sin que nos apartemos del dogma"⁸¹.

Rechaza también que se afirme, de esta segunda tendencia, que el Verbo no ejerce influjo alguno: "Una cosa es que no ejerza influjo *exclusivamente personal, directo e inmediato en las operaciones de la humanidad* por una comunicación de virtud eficiente, aunque sea a manera de causa quasi-formal; y otra muy distinta es que no ejerza influjo alguno, ni siquiera directivo, por la conformidad tan absoluta de voluntades que provienen de la unión hipostática, no en cuanto tal, sino por la visión intuitiva de Dios, que trae consigo"⁸².

En cuanto al punto nuclear de las divergencias del tema está de acuerdo Solá en la formulación de Xiberta: ¿ejerce el Verbo algún influjo eficiente y especial o personal en la humanidad asumida?, y puntualiza:

1. que no es un influjo moral "cual sería el que proviene de que el alma de Cristo contempla en la visión beatífica a Dios y ve en ella la voluntad divina; sino de un influjo físico, eficiente, hegemónico, de manera que el Verbo, en virtud de la unión hipostática, de tal manera rija e impere las acciones

⁸¹ *Ibidem*, 452.

⁸² *Ibidem*, 453.

de la humanidad que sea el verdadero principio físico elicitive de tales operaciones"⁸³.

2. Este influjo no es común a las tres divinas Personas sino exclusivo y personal del Verbo.

Xiberta suscribía ambas tesis; Solá no admite más influjo físico que el que es común a las tres divinas Personas y el que procede de la visión beatífica. Se apoya en que no hay operaciones divinas personales *ad extra*, sino que siempre obra Dios en cuanto uno; y en que la persona es sujeto último de atribución mientras que la naturaleza es el principio próximo de operación.

⁸³ *Ibidem*, 459.

CAPITULO III
SOLUCIONES AL PROBLEMA DEL YO DE CRISTO

A. SOLUCIONES DADAS DESDE LA LLAMADA SEGUNDA CRISTOLOGIA¹

Sistematiza Xiberta las soluciones aportadas desde esta perspectiva en torno a dos cuestiones: la cuestión del sujeto y contenido, y la del proceso por el cual Jesús alcanza el Yo divino.

1. Sujeto y contenido del Yo de Jesucristo

Para esta "Segunda Cristología", el sujeto que pronuncia el Yo es el hombre (o la naturaleza humana) en cuanto distinto del Verbo. La naturaleza humana es el único principio eficiente de sus obras, sobre las cuales el Verbo no ejerce ningún influjo. Es sólo sujeto último de atribución.

¹ Cfr. B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) pp. 131-134; 141-152.

Este desdoblamiento lo ciñen al orden psicológico, al orden de las operaciones, afirmando que no afecta a la unicidad de la persona, la cual pertenece al orden ontológico.

Xiberta afirma que en esta postura hay una limitación de la unicidad del Yo divino. Hay en el sujeto un verdadero desdoblamiento numérico: "Del todo que es Jesucristo, solamente el hombre (o la naturaleza humana) actúa en los Yos que salen de sus labios y llegan a oídos de los otros hombres; mientras tanto, el Verbo está pronunciando inefablemente otro Yo en unidad con el Padre y el Espíritu Santo"².

En cuanto al contenido del Yo, dan dos soluciones contrarias:

1. Para algunos, Jesucristo pronunciaba a veces el Yo humano y a veces el divino; el humano porque se sentía y era hombre, el divino porque se sabía el órgano natural del Verbo.

L. Seiller completa el desdoblamiento del sujeto afirmando un desdoblamiento en cuanto al contenido: "Las realidades que Cristo designaba con el Yo eran distintas; distintas no sólo en el sentido de predicados diferentes, sino también en cuanto realidades concretas, las cuales, no obstante, quedan siempre unidas en el Todo físico y trascendental que es el Dios-hombre"³.

2. Para otros, "Jesucristo pronunciaba un solo Yo, el divino, este Yo designa al Verbo conocido con la unión

² *Ibidem*, p. 133.

³ *Ibid.*

intuitiva y comprende también la Humanidad unida al mismo Verbo, conocida esta humanidad por la conciencia"⁴.

Esta es la postura de Galtier, quien evita el desdoblamiento en cuanto al contenido pues le parece contrario a la Sagrada Escritura; para Xiberta también esta postura "quita en el Señor la igualdad que normalmente existe entre el sujeto que dice *yo* y lo significado con este *yo*"⁵.

2. Proceso psicológico por el que el alma de Jesús alcanza al Yo divino

Esta cuestión está en dependencia de las otras anteriores.

L. Seiller, quien sostiene que el Señor no pronunciaba el Yo divino sino en cuanto hablaba como órgano natural del Verbo, afirma que a Jesucristo le bastaba la ciencia infusa de su dignidad⁶.

Para P. Galtier la solución a este punto es más difícil pues ha desequilibrado el sujeto y el contenido, al afirmar que el Yo pronunciado es divino pero que el sujeto es el hombre, que advierte su unión con el Verbo por la visión intuitiva⁷.

⁴ *Ibidem*, p. 132 s.

⁵ *Ibidem*, p. 133.

⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 45.

⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 33 ss.

Desarrolla Xiberta por extenso, la respuesta de Galtier⁸:

1. La función introspectiva propia de la conciencia en Cristo Jesús es ejercida por la humanidad con sus propios medios, sin intervención del Verbo.

Es un postulado fundamental de la posición de este autor el que la introspección, base de la conciencia "es función de la naturaleza y, por tanto, así como hay en Cristo dos naturalezas, así también hay dos conciencias, esto es, además de la omnisciencia divina, el conocimiento introspectivo humano"⁹.

Xiberta difiere de esta opinión y afirma que este proceso introspectivo no puede realizarse sin la intervención del Verbo. No admite el aislamiento del Verbo respecto a las operaciones humanas.

2. Con esta función introspectiva, el alma del Señor no percibe más que la realidad humana, sin alcanzar al principio de personalidad que es el Verbo. Para Xiberta esta tesis es inadmisibles puesto que se refiere a una naturaleza poseída y elevada por el Verbo, posesión y elevación que alcanza a la misma raíz del ser.

Para Xiberta el origen de esta afirmación está en las disputas sobre el constitutivo formal del supósito: el alma del Señor no percibe el principio de su personalidad, que es la unión estática con el Verbo porque puede que sea cierto "que es inaccesible a la conciencia un principio de personalidad reducido a una simple relación, de orden puramente metafísico. Dudo que tal principio se haga mucho más

⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 142-152.

⁹ *Ibidem*, p.143.

accesible convirtiéndolo en la comunicación del acto metafísico de la existencia"¹⁰. Por eso le parece superfluo cuestionar "si nuestro entendimiento tiene, o no tiene, virtud para alcanzar, por vía de introspección, hasta lo profundo del ser, donde se determinaría el carácter de persona o de simple naturaleza"¹¹.

3. Esta realidad humana es percibida, pese a lo anterior, con el carácter de totalidad y unidad que en las puras criaturas es signo de la persona.

Para Xiberta "la realidad humana del Señor es percibida por su conciencia con tanta totalidad y unidad como de hecho tiene, y tiene tanta como en los puros hombres, porque término de la asunción del Verbo es la Humanidad sin mengua ninguna de sus propiedades. El ser un todo-uno (...) no es cualidad adventicia, sino propiedad de los seres espirituales"¹².

Galtier concluye que por introspección, la conciencia humana de Cristo se percibe a sí mismo con todo aquello que en los demás hombres permite hablar de una persona.

Para Xiberta la diferencia es que la conciencia no crea los caracteres de totalidad y unidad, trasladándolos después al orden ontológico. Si esta totalidad y unidad no se dan en el plano ontológico difícilmente podrán ser reflejados por la conciencia. La función de la conciencia es percibir esos caracteres "y percibirlos exactamente; por tanto, no sólo en sus elementos absolutos, sino también en los relativos, no sólo en lo que encierra al sujeto dentro de sí mismo, sino

¹⁰ *Ibidem*, p. 144.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibidem*, p. 145.

también en lo que acaso le ponga en dependencia respecto de otros sujetos"¹³.

Para Xiberta, si la naturaleza humana tuviese una dependencia del Verbo sería captada por la conciencia. No así para Galtier, quien admite, por lo menos implícitamente, que la conciencia humana podía estar sujeta a error.

4. Si el alma de Jesús estuviera reducida a los elementos diferenciales de la unión hipostática, inevitablemente creería que su naturaleza humana es una persona y a ella, por tanto, referiría su Yo.

Sobre esto afirma Xiberta: "Si fuera verdad, la unión hipostática de suyo dejaría a la naturaleza asunta en régimen de las dos verdades (...) ¡Airosa quedaba la Humanidad agraciada por el Verbo! Quedara una cosa desarticulada, en la cual la constitución interna y la facultad de introspección no estarían en proporción la una con la otra, no sólo en el sentido de que el sujeto no podría obtener conocimiento adecuado y comprensivo (impotencia no extraña en una creatura finita), sino también en el sentido de que dicho sujeto sería inducido a error positivamente"¹⁴.

Objeta Xiberta que "tanto el conocimiento reflejo como el ser un todo-uno derivan de la espiritualidad ¿será mucho el suponer que un sujeto bien constituido requiera la debida proporción entre ambas propiedades?"¹⁵. Además recuerda como admitir cualquier ignorancia falsea la doctrina católica sobre la unión hipostática.

¹³ *Ibidem*, p. 146.

¹⁴ *Ibidem*, p. 147 s.

¹⁵ *Ibidem*, p. 148.

5. La Humanidad asunta, por la visión intuitiva sabe que está unida hipostáticamente al Verbo. Para Galtier éste es el centro psicológico de unidad, que posibilita a la naturaleza humana el conocimiento de la Sobrenaturalidad de su Persona.

Para Xiberta la polémica se distorsiona, si se centra en la necesidad o no de la visión intuitiva para que el alma de Jesús conozca su unión con el Verbo y advierte que Parente se está quedando como único representante de esta posición que afirma que Jesucristo se formaba conciencia de su dignidad por la directa introspección, anterior e independiente de la visión beatífica.

6. Sabiendo Jesús que en El la única persona era el Verbo, se abstiene de pronunciar el Yo humano, y pronuncia exclusivamente el Yo divino.

Encuentra Xiberta ingenioso "el proceso ideado por Galtier para salvar la divinidad del Yo de Jesucristo después de negar la divinidad del acto psicológico con que aquel Yo es pronunciado"¹⁶, pero lo encuentra insostenible.

B. SOLUCION DE B.M. XIBERTA

1. Cuestiones filosóficas

Como presupuestos básicos de su teoría hay que recordar que este autor admite un doble *esse* en Cristo, el personal del Verbo y el propio de la naturaleza humana.

¹⁶ *Ibidem*, p. 150.

Entiende que hay que reconocer en Cristo una estrechísima unidad por lo que propugna "volver al concepto de unión hipostática como posesión plena"¹⁷.

Desarrolla *la noción de persona* y la de naturaleza individua desde el dictado "del sentido común anterior a las sutilezas filosóficas"¹⁸. Entiende que la persona en nosotros "no consiste en una sutil entidad metafísica juntada a la naturaleza individua con una función específica (la de completar la naturaleza, o de ser sujeto de atribución, o de conferir dignidad, etc.), antes bien dice toda la entidad de la naturaleza, pero enfocada, por decirlo así, desde un ángulo diverso: la naturaleza enfoca la realidad a través de sus determinaciones predicamentales, la persona o supósito enfoca la misma realidad a través de su plenitud y unidad trascendental. Todo lo que se dice de aquella realidad en razón de naturaleza recae sobre ella como una nueva determinación predicamental; en cambio, todo lo que se dice de la misma realidad en función de persona recae sobre ella como puro predicado, afectandola en su totalidad y unidad"¹⁹.

La persona es *principium quod* de las operaciones y la naturaleza es *principium quo*: "La persona aparece como quien ejerce la acción y da el ser a lo actuado; la naturaleza, a su vez, aparece como aquello de quien proviene y a quien se conforman las determinaciones predicamentales de la acción y de lo actuado"²⁰.

¹⁷ B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 154.

¹⁸ *Ibidem*, p. 137.

¹⁹ *Ibidem*, p. 136 s.

²⁰ *Ibidem*, p. 126.

En nosotros la persona y la naturaleza convergen en la acción porque ambas dicen la misma realidad. Pero en Cristo falta esa identidad entre la persona y la naturaleza humana, y ésta sabemos que es el principio exclusivo de todo lo humano que en ella se verifica por lo que tiene Xiberta que explicar qué influjo puede ejercer la persona en las acciones procedentes de una naturaleza realmente distinta de ella.

Recorre otra vez al sentido común y apela a la constitución de los seres creados. La identidad de la persona con la naturaleza la pone Xiberta con la naturaleza total; pero queda atenuada con respecto a las partes de la naturaleza: "Faltando la identidad, emerge espontáneamente en la persona junto con la parte hegemónica de su naturaleza (...) la razón de causa principal, y en las partes inferiores la razón de órganos o instrumentos, los cuales, empero, se diferencian de los instrumentos externos por estar unidos sustancialmente al sujeto y como insertos en su unidad; de aquí la denominación de órganos conjuntos (...) que usa Santo Tomás (...) lo mismo sucede entre el Verbo y la naturaleza humana, sólo que la unión sustancial debe sustituirse por otra que no introduzca mudanza alguna en la constitución de las naturalezas y, sin embargo, establezca una unidad no menos perfecta"²¹.

2. Aplicación Cristológica

Para Xiberta el dogma de la Encarnación enseña que el Verbo asumió una realidad humana individua en unidad de personas, conservándola distinta e íntegra, e implica que debe entenderse que, "entre el Verbo y aquella realidad se estableció tanta unidad e intimidad como la que existe entre

²¹ *Ibidem*, p. 128.

mi persona y mi naturaleza, entre yo y lo que yo soy"²². Por eso afirma que el dogma de la Encarnación comporta que "el Verbo ejerce sobre la realidad humana una función que, supliendo eminentemente (*eminentius*) la identidad que en las criaturas hay entre la persona y su naturaleza, establece en el compuesto Dios-Hombre una unidad interna no menor que la que tiene un hombre con su humanidad individual, de suerte que Jesucristo resulte no un Todo-suma como en el nestorianismo, sino un Todo-Uno. Función verdaderamente divina, que ningún correspondiente unívoco puede tener entre las criaturas"²³.

Subraya Xiberta todo el tiempo el paralelismo que tiene que darse entre lo que acontece en los puros hombres y lo que se da en Jesucristo. De aquí que tanto esa propiedad de ser un todo-uno "en la realidad humana del Señor no pudo ser menor, así como no pudieron ser menores en ella las propiedades paralelas del conocimiento reflejo y de la voluntad libre. El Verbo no pudo mutilar la Humanidad asunta en ninguna de estas tres propiedades; (...) precisamente por esto debió ser hipostática la unión, porque en aquella Humanidad habían de ejercerse las funciones propias de un hombre consciente y libre; si hubiera sido asumida una realidad de mayor pasividad ontológica y psicológica, hubiese sido indiferente que la unión fuese accidental o bien transformativa de la sustancia"²⁴.

Por eso para Xiberta la unión hipostática "se verificaba en el Verbo por la posesión ontológica de la humanidad; posesión, por cierto, total, esto es, desde la misma raíz de su

²² *Ibidem*, p. 137.

²³ *Ibidem*, p. 138, en nota 29.

²⁴ *Ibidem*, p. 145.

entidad, de manera que no quedase en ella cosa puramente humana, de cuya total posesión se seguía, en orden a las propiedades de la humanidad, la plenísima deificación de la misma (...), sobrenatural elevación que iguale a su obediencial capacidad"²⁵.

Para Xiberta, el que la humanidad sea atraída a la unidad eterna del Verbo o el recibir la plena actuación de su potencia obediencial no implica una mengua o limitación en ella.

Para indicar que la unión hipostática no debió menguar nada la integridad de lo humano prefiere usar el término plenitud que el de autonomía.

Alonso ha expresado muy acertadamente esta misma idea, en la que coincide plenamente con Xiberta: El Verbo, al asumir la naturaleza humana, lejos de suprimir nada, o de suplir alguna cosa, lo que hace es elevarla, en su propia línea de ser, en aquella dirección por la que estaba abierta a la comunicabilidad con el primer ser. Sin perder nada de su perfección óptica (tanto en el orden del ser como en el de la esencia) ha sido sublimado a la comunicación de una personalidad superior. Y esta comunicación, por ser precisamente superior no permitió que aquella naturaleza singular asumida se quedase en su propia *penuria* ontológica, que hubiera sido la *persona* humana"²⁶.

²⁵ IDEM, *Observaciones al margen de la controversia sobre la conciencia humana de Jesucristo*, en "Revista española de teología" 16 (1956) 220 s.

²⁶ J. M. ALONSO, *Conciencia y personalidad. El misterio de Cristo a la luz de Calcedonia*, en "Ilustración del clero" 45 (1952) 109.

En otro momento insiste Alonso²⁷ en que al ser la naturaleza humana asumida por el Verbo perfecta en este orden, no puede ser perfeccionada en esta línea, pero en el orden de la perfección óntico-natural se da una elevación a una personalidad más alta; y en el orden de la perfección teológica-sobrenatural se vincula esa naturaleza al orden trinitario.

3. Doctrina Trinitaria

La concepción de Xiberta de que la unión hipostática consiste en una posesión ontológica integral de la humanidad de Cristo por el Verbo, con influjo activo de éste sobre la naturaleza, entronca con la teología trinitaria.

Uno de los principios de ésta es que toda operación divina *ad extra* es común a las Tres Personas; ¿cómo se explica un influjo activo Personal del Verbo?

Reconoce Xiberta que esta doctrina pertenece a la teología más tradicional, avalada por la autoridad de Santo Tomás²⁸, y la califica de "verdad definitivamente adquirida"²⁹, pues si se atribuyesen a las personas operaciones distintas se caería en el subordinacionismo.

Lo que propone Xiberta es una nueva interpretación de esa verdad: "me parece muy discutible que tal verdad haya

²⁷ Cfr. IDEM, *Hombre-Dios y Dios-Hombre. Dos perspectivas cristológicas*, en "XIII Semana española de teología (14-19 sept. 1953)" (Madrid 1954) 432.

²⁸ Cfr. S. TOMAS. *I*, q. 32, a. 1.

²⁹ B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 114.

de interpretarse en este sentido: Dios obra *ad extra* como si no fuese Trino"³⁰. Entiende ésta como una interpretación del principio que se respeta igualmente "afirmando que las obras divinas *ad extra* son comunes a las Tres Personas en virtud de su circumincisión y, por tanto, sin dejar de reflejar el misterio de la vida *ad intra*. Si concebimos a las divinas Personas obrando inseparablemente del mismo modo como son en Sí inseparables, entonces ya no se ve la necesidad de reducir a meras apropiaciones los incontables textos de la Escritura y de la tradición. De hecho, es un dato esencial al misterio de la Encarnación en que se haya realizado con la persona distinta del Verbo"³¹.

Entiende Xiberta que de fondo lo que sucede es que muchos teólogos no reconocen más influencia causativa que la estrictamente eficiente. Estos teólogos han olvidado "aquella otra influencia no menos causativa que designamos con las palabras *comunicación y participación*, (...) Ahora bien, (...), por el contrario, resulta sumamente fácil concebir una persona distinta *comunicando* la virtud divina que dimana *inseparablemente* de las tres" ³².

Esta postura fue muy criticada³³ y de hecho aclara posteriormente que "tal influjo era más inteligible si se concebía a modo de comunicación que de acción estrictamente dicha. Esto aparte, suponía (en conformidad con la común doctrina) que aquella virtud, que en el Verbo era en cuanto Dios un atributo divino, se terminaba en la

30 *Ibid.*

31 *Ibidem*, p. 114 s.

32 *Ibidem*, p. 114, en nota 21.

33 Vid. *infra*, pp. 93-111 .

humanidad según lo permitía la potencia de la misma humanidad"³⁴.

Esta doctrina trinitaria afecta también a las *apropiaciones*. Sobre este punto establece Xiberta un principio general: "Afectan directamente a la persona los predicados que empeñan la totalidad del ser. Tales son, p.e., los actos libres en cuanto a su valor humano y moral (en su realidad física evidentemente dicen orden a la naturaleza) y asimismo, los que empeñan la existencia integral: el nacimiento, la permanencia en el ser, la muerte..."³⁵.

Por ello entiende "que hay predicados de contenido humano que directa e inmediatamente atañen a la persona, por tanto al Verbo en Cristo, que parecen ser aquellos que abarcan al hombre en su totalidad, por ejemplo, nacer, morir, vivir, (...). Nótese que son estos lo que, según la tradición eclesiástica, se aplican al Verbo, dando lugar a la comunicación de idiomas en su forma verdaderamente espontánea, pues difícilmente aplicaríamos al Verbo palabras como estas: tener peso o estatura y otras de ese tenor, que no son humanas *simpliciter*, sino que convienen al hombre por alguna parte de su naturaleza humana"³⁶.

³⁴ IDEM, *Observaciones al margen de la controversia sobre la conciencia humana de Jesucristo*, en "Revista española de teología" 16 (1956) 223.

³⁵ IDEM, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 140 s.

³⁶ IDEM, *Observaciones al margen de la controversia sobre la conciencia humana de Jesucristo*, en "Revista española de teología" 16 (1956) 226.

4. Solución al problema psicológico

Dado el concepto de naturaleza y de persona que Xiberta sostiene, ha de afirmar que la función por la que se adquiere conciencia de ser un ser en sí uno y distinto de los demás seres, es propio de la naturaleza: "Entre mi persona y mi naturaleza -entre el yo y lo que yo soy- hay adecuada identidad real; por esta identidad, hay perfecta unidad (cuando lo que yo soy se presenta como objeto, sea de conocimiento, sea de sentimientos), hay suma intimidad, y por razón de esta intimidad su percepción adquiere aquel carácter especial que designamos con el nombre de conciencia"³⁷.

Indica Xiberta que se está creando la mentalidad de que todo el problema se centra en si se requiere o no la visión intuitiva para que el alma de Jesús conozca su unión con el Verbo o si es posible y suficiente la introspección (como afirma Parente).

Para él la cuestión es muy diferente, "a saber: si la unión hipostática induce o no, en la Humanidad, efectos que la den a conocer; si la visión intuitiva entra como un elemento del organismo total de la unión hipostática, o simplemente como un subsidio exterior (necesario o conveniente) que corrija o complete lo deficiente de la unión"³⁸.

Para Xiberta lo que realmente se requiere es valorizar el carácter de posesión integral de la humanidad por parte

³⁷ IDEM, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 137.

³⁸ *Ibidem*, p. 149 s.

del Verbo, en lugar de intentar precisar el contenido de la conciencia humana de Cristo: "En Cristo Jesús estaba el Verbo poseyendo hipostáticamente la Humanidad con la función formalmente divina (...), y esta presencia iba acompañada de innumerables efectos en la naturaleza humana aptos para venir a ser su más perfecta epifanía"³⁹.

Para Xiberta, al afirmar la posesión ontológica integral del Verbo sobre la Humanidad de Cristo, el problema de cómo alcance el alma de Jesús su Persona divina le resulta bastante superfluo: "la presencia hipostática del verbo se hace sentir tan universalmente en el orden dinámico como en el estático. El Verbo señorea del obrar humano por dos títulos: porque posee íntegramente el ser humano y porque por El el principio de obrar humano es elevado al vértice de la perfección que su potencia obediencial permite. Así poseída y elevada el alma de Jesús ejerce la función introspectiva propia de la conciencia"⁴⁰.

Entiende Xiberta que no es posible que, sin lo divino que aporta el Verbo, la realidad humana de Cristo se perciba con el carácter de totalidad y unidad que se da en las criaturas como signo de la persona, pues lo divino la penetra desde la raíz del ser hasta sus últimas derivaciones: "a la función psicológica de la conciencia humana del Señor hay que atribuir la percepción de su realidad humana según el grado de totalidad y unidad que en efecto tiene"⁴¹, y "tiene tanta como en los puros hombres, porque término de la

³⁹ *Ibidem*, p. 154.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 143.

⁴¹ *Ibidem*, p. 146.

asunción del Verbo es la Humanidad sin mengua de ninguna de sus propiedades"⁴².

Concluye afirmando que en Cristo no puede haber la conciencia de un Yo humano, ni metafísico ni psicológico porque no existe: "la conciencia humana percibe lo humano de su ser como un todo-uno frente a los otros hombres (no menos que los otros hombres nos sentimos unidades distintas los unos frente a los otros), pero jamás frente al Verbo. De hecho, Jesucristo decía Tú al padre celestial y a los hombres; así lo requería lo que El era ontológicamente y lo que percibía"⁴³.

Postula que deberían tenerse por axiomáticas las siguientes verdades: 1) Que en Cristo, las luces sobrenaturales derivaban de la presencia hipostática del Verbo y que no eran adventicias; 2) que el proceso del conocimiento experimental era sublimado por las dos ciencias superiores, la beatífica y la infusa, y no cabía el carácter de árdua conquista de sus objetivos, "especialmente cuando tales objetivos estaban ligados a la vida superior, en la que no tuvo lugar el *se anonadó a Sí mismo*"⁴⁴.

Finalmente insiste en algunos puntos sobre el conocimiento y la ciencia de Cristo⁴⁵:

Le parece importante distinguir el simple saber objetivo, por el cual el alma de Cristo no ignoraba que estaba unida hipostáticamente al Verbo, y el ver y contemplar

⁴² *Ibidem*, p. 145.

⁴³ *Ibidem*, p. 147.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 152.

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 154-156.

subjetivo por el cual dicha alma poseía, como objeto percibido, la realidad misma del Verbo sustentando la Humanidad y de esta Humanidad sublimada por la sustentación del Verbo.

La visión beatífica no viene a subsanar un error o impedir que se cometa: "la realidad incompleja, que es el Verbo presente con su función hipostática, era vista por el alma de Jesús como puede ser vista toda realidad divina, esto es, por la visión intuitiva; pero esta visión en Jesús no tenía carácter de don adventicio, sino que era, (...) connatural derivación de la unión hipostática; por otra parte, no intervenía como un complemento de la potencia visiva necesario por tratarse de descubrir una realidad muy tenue (la personalidad), (...) sino más bien, porque se debía contemplar la misma divinidad"⁴⁶.

Por otra parte indica como "los efectos de la función hipostática del Verbo eran eminentemente patentes al alma de Jesús en acto de ejercitar su ciencia infusa y experimental"⁴⁷: tenía conocimiento perfecto del misterio que en ella se realizaba, conocimiento que entraba "en un todo orgánico, armónico, sin hiatos ni lagunas, con la visión intuitiva; así como ésta era digna de estar subordinada a la ciencia divina"⁴⁸.

Es el conjunto de estos conocimiento lo que constituye lo singular de la conciencia de Jesucristo: "Que perteneciese a la conciencia el conocimiento experimental e infuso de los efectos de la unión hipostática, es indiscutible. Que deba

⁴⁶ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

también incluirse en ella la unión intuitiva del Verbo presente con su función sustentaba, me parece evidente. En efecto, el Verbo no aparecía al alma de Jesús como un objeto puesto enfrente, sino como íntima a ella misma, mejor dicho, como aquél a quien ella estaba tan íntimamente unida como mi alma está unida a mí: no, ciertamente, por vía de identidad, sino por al más aventajado, por vía de asunción divina, cuyo término es la máxima unión posible (...), inferior solamente a la que caracteriza el misterio de la Santísima Trinidad"⁴⁹.

La solución de Xiberta sufrió numerosas críticas, la mayoría achacando a su explicación el aproximarse excesivamente al monofisismo. La respuesta de Xiberta a estas objeciones es ratificando su postura, respuesta que hemos ido introduciendo en las cuestiones cuando resultaba oportuno.

C. CRITICAS A LA POSTURA DE B. M. XIBERTA

Fueron numerosas las críticas que se dedicaron al estudio de la postura de Xiberta, dado el interés que suscitó la controversia y por el carácter novedoso e innovador de alguna de las soluciones aportadas por este autor.

Estas críticas fueron publicadas en los años inmediatamente siguientes a la publicación del libro de Xiberta. por ello procederemos a exponerlas en orden alfabético, dado que la cronología carece de interés. Subrayaremos en cada caso aquellos puntos que son objeto de una crítica más detallada.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 156.

1. Las operaciones personales divinas ad extra

Cuervo⁵⁰ hace un extenso comentario a la obra de Xiberta, impugnando numerosos puntos de su doctrina.

En primer lugar reprocha que no se consideren más que dos de las explicaciones de la unión hipostática y encuentra que ninguna de las dos mencionadas es el verdadero pensamiento tomista. Le recuerda a Xiberta como Santo Tomás afirma que el *esse* no es un elemento personal en Dios, sino esencial. Afirma que "la unidad de existencia de la naturaleza humana con el Verbo divino es una *consecuencia* de la unión hipostática y no su esencia. Por eso reprocha que algunos tomistas hayan hecho consistir la unión hipostática en Santo Tomás, es la unidad de *esse* en Cristo. Manyá⁵¹ recuerda que Xiberta no ha pretendido hacer un elenco de las diversas concepciones de la unión hipostática, sino presentar aquellas que tienen una mayor relevancia, por sus derivaciones en la psicología de Cristo.

Se pregunta Cuervo si esa nueva *concepción de la unión hipostática* como "posesión ontológica integral de la humanidad" es lo mismo que la pura terminación de la naturaleza humana por la persona del Verbo. Si es así la solución de Xiberta coincide con la de Santo Tomás. "Pero no parece que sea ésta la idea del autor, porque la pura terminación del Verbo excluye toda actividad del mismo como persona distinta, en la naturaleza humana, y el P. Xiberta no concibe la unión hipostática sin algún influjo activo del Verbo divino, como persona distinta, en la

⁵⁰ Cfr. M. CUERVO, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías del P. Xiberta*, en "La ciencia tomista" 82 (1955) 105-123.

⁵¹ Cfr. J. B. MANYA, *Cuestiones cristológicas*, en "Estudios" 11 (1955) 100.

naturaleza humana que permite la explicación de la unidad psicológica de Cristo"⁵².

No le parecen a Cuervo suficientes los motivos para salirse del marco teológico tradicional, pues para Cuervo el problema psicológico queda superado por cuanto Jesucristo, por la sublimación que sufre su naturaleza humana por la unión hipostática "podía tener, por la ciencia infusa y beata, conciencia humana de su Persona divina. Y para hacer ver la unidad psicológica de la Persona divina en Jesucristo, basta con proyectar las dos conciencias en la unidad de persona, sin necesidad de remover los fundamentos teológicos de la unión hipostática"⁵³.

Cuervo⁵⁴, en cuanto a las afirmaciones trinitarias, rechaza el pensamiento de Xiberta y pone de relieve cómo es totalmente opuesto a la doctrina de Santo Tomás y a la doctrina teológica tradicional.

Indica cómo para Santo Tomás el principio *quod* y no *quo* de todas las operaciones de Dios *ad extra*, es la esencia divina y no las personas; cómo en las operaciones *ad extra* de Dios las divinas Personas obran en cuanto que son una misma cosa con la esencia: concluye que a las Personas divinas convienen las operaciones de Dios *ad extra*, no como distintas sino en *quanto idénticas* con la divina esencia. Subraya Cuervo cómo aquí radica la distinción fundamental entre las operaciones de Dios *ad extra*, o actos esenciales, y los nocionales que son de las Personas distintas *ut quod*, y no de la esencia.

⁵² M. CUERVO, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías del P. Xiberta*, en "La ciencia tomista" 82 (1955) 107.

⁵³ *Ibidem*, 116.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, 107-110; 118-122.

Para Cuervo tampoco es admisible afirmar que la virtud operativa "dimana" de las personas pues la potencia radica, a su entender, en la esencia y por ello la virtud creativa de Dios es común a toda la Trinidad, perteneciendo a la unidad de la esencia y no a las personas como distintas: "A las Personas les conviene la misma virtud operativa en cuanto idénticas con la divina esencia, y por tanto no como distintas, ni en virtud de su circumincisión, la cual denota la íntima compenetración y mutua existencia de unas Personas y otras, en medio de su real distinción, sin que entre ellas exista separación, ni tampoco confusión"⁵⁵.

Dado que Xiberta ha modificado el principio de la unidad de operaciones *ad extra* de las Personas, como consecuencia quedan alteradas también las apropiaciones divinas. Vuelve Cuervo a resaltar la oposición en que se sitúa Xiberta respecto de la doctrina de Santo Tomás quien afirma que nunca lo "apropiado" se puede tomar como "propio" de las personas y "que de la apropiación a las personas *se han de excluir la esencia divina y la operación ad extra*, por convenir de manera *totalmente* idéntica a las tres"⁵⁶.

Recuerda Cuervo que si las obras de Dios *ad extra* son comunes a las divinas Personas esto puede convenirles de dos maneras: "en cuanto idénticas con la esencia divina, o como distintas entre sí. Ahora bien, es tradicional en teología que, *ut quo*, solo puede convenirle esto en cuanto *idéntica* con la divina esencia, y no como distintas entre sí (...). El principio *quo* de la operación es la virtud operativa, la cual proviene de la forma o de la esencia. Luego las personas en

⁵⁵ *Ibidem*, 109.

⁵⁶ *Ibidem*, 110.

tanto tienen virtud de obrar, *ut quo*, en cuanto se identifican con la esencia, no como distintas entre sí..."⁵⁷.

Así muestra Cuervo cómo a las Personas divinas, les convienen las operaciones de Dios *ad extra* no solo *ut quo* sino también *ut quod* porque a su vez son idénticas a la esencia divina, que es el principio *quod* de todas las operaciones *ad extra* y porque la virtud divina que se identifica con la esencia divina es perfectamente subsistente, es el mismo ser subsistente⁵⁸.

Indica también cómo la circumincesión "es la igualdad de las Personas divinas en cuanto al modo de existir, no fundamento de la virtud operativa, así como tampoco lo es de su esencia"⁵⁹. De aquí que la virtud operativa de una Persona no dimana de las tres, sino que todas la reciben de la esencia; del mismo modo que la unidad de esencia da lugar a la circumincesión de las Personas y da la unidad numérica de operación.

Dado que la Encarnación es una obra de Dios *ad extra*, entiende Cuervo que en el orden de la causalidad pertenece a la Trinidad y no a ninguna persona en particular. Indica que si bien en quien se ha realizado es en la persona distinta del Verbo, se ha realizado en ella como término de la asunción de la naturaleza humana, pero rechaza que esa terminación implique ningún tipo de causalidad; toda causalidad, toda acción, toda actividad "es ajena a la Persona del Verbo en su unión con la naturaleza humana, perteneciendo exclusivamente a la virtud divina, que dimana de la

57 *Ibidem*, 118.

58 *Cfr. Ibidem*, 119.

59 *Ibid.*

esencia"⁶⁰; antes había dicho que toda "causalidad eficiente viene del lado de la asunción de la naturaleza humana"⁶¹.

Le resulta extraña la afirmación de una causalidad por "comunicación y participación" en las Personas, en concreto para la Persona del Verbo y se pregunta qué es lo que comunica la Persona distinta del Verbo a la naturaleza humana: "Porque suponemos que si el Verbo divino es el que comunica, la naturaleza humana será la que participe lo comunicado, ya que comunicación sin cosa comunicada y sujeto que participe lo que se comunica, no se concibe. En cuyo caso la pregunta anterior se desdobra en las siguientes: ¿Es la misma Persona divina la que se comunica a sí misma de una manera causativa, o los dones sobrenaturales de la gracia, del conocimiento, y de la virtud divina operativa? Y ya se trate de la Persona divina en sí misma, o de los dones sobrenaturales que integran la sublimación de la naturaleza humana de Jesucristo, ¿esa comunicación se realiza mediante alguna acción, o inmediatamente por la causa comunicante, sin acción de ninguna clase?"⁶².

Cuervo rechaza que se refiera Xiberta a una comunicación causativa dado que las Personas divinas son inseparables de la esencia y toda distinción en la unidad numérica de operación, redundaría en la distinción de potencia y de esencia que en Dios se identifican. Habría destruído la igualdad de las Personas divinas en la operación⁶³.

⁶⁰ *Ibidem*, 120.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibidem*, 121.

⁶³ Cfr. *Ibid.*

También le parece inútil afirmar esta concepción de la unión hipostática pues a su juicio esta comunicación y participación no sirve para que la conciencia humana de Cristo perciba su Persona divina "ya que la virtud divina es de la divina esencia *ut quod* y *ut quo*, y a las Personas pertenece solamente en cuanto *idénticas* con la esencia, y no como distintas"⁶⁴.

Por eso reprocha a Xiberta que para dar una explicación de la unidad psicológica de Jesucristo, proponga "sobre un montón de ruinas teológicas, una nueva concepción de la unión hipostática, que a fin de cuentas la deja sin explicar y que tampoco era necesaria para dar la razón de la unidad psicológica de Jesucristo"⁶⁵.

2. La causalidad de la Persona

Está de acuerdo Delgado Varela⁶⁶ con la caracterización ideológica que hace Xiberta de la persona y de la naturaleza:

El rechazo que hace de la *terminatio subsistens* en el constitutivo ontológico de la personalidad, equiparando el supuesto con la naturaleza.

La determinación de *la causalidad* que conviene a la persona: por la identidad de la persona y de la naturaleza la causalidad eficiente principal que conviene a la naturaleza, conviene también a la persona, matizando que, al igual que

⁶⁴ *Ibidem*, 113 s.

⁶⁵ *Ibidem*, 123.

⁶⁶ J. M. DELGADO VARELA, *El constitutivo y causalidad de la Persona del Salvador a la luz de la teología psicológica*, en "Estudios" 30 (1954) 547-553.

en la naturaleza, hay unas partes que ejercen una causalidad instrumental, subordinada a otras superiores, que ejercen el principio activo hegemónico; lo mismo sucede entre la persona y la naturaleza humana en su parte más noble ,y el cuerpo.

En su aplicación cristológica he aquí la aplicación de la analogía: "La persona del Verbo, en su naturaleza propia, la divina, tiene la causalidad principal; a la naturaleza humana, como inferior, corresponde la causalidad intrumental propia de un instrumento consciente y libre"⁶⁷.

Ahora bien, Xiberta rompe la caracterización ideológica porque, al haber en Cristo dos naturalezas, tendrían que afirmarse dos personas. Para salvar la dificultad afirma la posesión ontológica plena que la Persona del Verbo tiene sobre el elemento creado, que alcanza al ser y al obrar: está divinizado por el elemento personal divino⁶⁸.

Delgado Varela concentra su crítica en el tipo de causalidad que Xiberta atribuye a la persona y a la naturaleza y da su propia interpretación: "la principalidad del orden causal, propio -indiscutiblemente- de la persona en todas sus categorías, ¿no se logra mejor con la causalidad final o intencional intrínseca?"⁶⁹. Procede a dar las razones por las que le parece más clara esta explicación⁷⁰:

1. La causalidad final es esencial al ser, como lo exige el concepto de personalidad.

⁶⁷ *Ibidem*, 549.

⁶⁸ *Cfr. Ibidem*, 550.

⁶⁹ *Ibidem*, 550.

⁷⁰ *Cfr. Ibid.*

2. Se actúa en forma sintética: abarca todos los constitutivos del ente, tanto sustanciales como accidentales.

3. Da sentido unitario tanto al ser, como al proceso dinámico: los constitutivos de la entidad, las partes o aspectos que pueden darse en el ejercicio dinámico y las facultades que le sirven de base, se unifican por la finalidad intrínseca.

4. La causa final precede a la eficiente, la informa y es subsiguiente a la obra realizada.

Queda, por este procedimiento, establecida la supremacía de la persona sobre la naturaleza en el orden causal.

Este mismo argumento le permite afirmar la dignidad de las acciones de Cristo. Delgado Varela entiende que "el valor y dignidad de lo realizado depende en definitiva, no del ejercicio activo, que se supone y que se exige, sino de la intencionalidad o finalidad intrínseca de la misma acción, que le da la última determinación individual -y esencial- que en ella cabe establecer"⁷¹.

Entiende "la posesión ontológica" afirmada por Xiberta en el sentido de atracción final intrínseca: Desde esta concepción "aparece entonces el elemento humano, siendo del Hijo de dios, algo *suyo* en sentido personal, por expresar el Verbo su intencionalidad característica e hipostática sobre el elemento creado"⁷². Desde la encarnación la humanidad tiene esa finalidad intrínseca o intencionalidad como algo propio "propiedad que pertenece a la humanidad del Verbo encarnado exclusivamente , pero finalidad que dará un

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibidem*, 551.

carácter estrictamente divino a todo el dinamismo humano"⁷³. Subraya Delgado Varela cómo bajo esta concepción, la estructura dinámica del acto no ha sido modificada por cuanto la causalidad principal eficiente sigue ejerciéndola la humanidad, al igual que en nosotros; la que ha sido modificada es la intencionalidad intrínseca que lo anima⁷⁴.

Ve en ésta teoría también un medio de salvar la causalidad eficiente principal de la naturaleza, no siendo así necesario modificar la doctrina trinitaria.

Lamenta que lo afirmado por Xiberta, sobre la persona y la naturaleza en el plano natural, no lo refiera también al orden cristológico. Dice Delgado Varela que con sólo advertir "que el 'yo', al mismo tiempo que expresa la totalidad de nuestro ser (alma y cuerpo en compenetración ontológica y dinámica), se caracteriza, no por el funcionamiento orgánico, sino por los actos espirituales del entendimiento, de la voluntad y del sentimiento (...), tendríamos resuelto el problema en el analogado que nos servirá de base para hablar del Salvador"⁷⁵.

Busca y subraya este autor, cómo en la base de la encarnación hay un acto volitivo personal del Verbo que pone la naturaleza humana como propia y poseída por el Verbo. Entiende que "si no se introduce la aceptación de la Encarnación mediante un acto potestativo, después no habría medio posible para hacerla entrar en contacto con el elemento humano, pues que la misma terminación

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Cfr. Ibid.*

⁷⁵ *Ibidem*, 551.

subsistente no puede concebirse como una imposición al Verbo divino, ni por parte de la *natura* divina, ya que ella no es el último extremo responsable en la actuación divina, ni por parte de las personas del Padre o del Espíritu Santo"⁷⁶.

Ve por ello en la razón de existencia de la humanidad de Cristo una decisión personal del Hijo de Dios.

Dado que la humanidad debe conocerse como realmente es, no es extraño "que al tener conciencia de sí la humanidad se encuentre por un lado como hombre perfecto igual que nosotros; pero por otro lado, con dependencia de la personalidad divina del Verbo encarnado"⁷⁷.

Por lo que respecta a las implicaciones trinitarias acepta que puedan darse acciones divinas personales. Afirma que es posible "que la acción brote de la naturaleza única y personalidad trina, que sea esencial y personal, que sea común y propia, al mismo tiempo, pero en distintos sentidos"⁷⁸.

El tipo de causalidad que atribuye a la personalidad es de causa final "en el sentido de intencionalidad entitativa y operativa"⁷⁹.

⁷⁶ *Ibidem*, 552.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ IDEM, *El tema del "Yo de Cristo" en la teología contemporánea española*, en "Revista española de teología" 14 (1954) 578.

⁷⁹ *Ibid.*

3. La unión hipostática y la noción de persona

Para Manyá, al igual que para Xiberta, el punto de partida de toda explicación sobre la psicología y la conciencia de Cristo es el concepto de unión hipostática. Entiende que la "psicología no es más que la captación autóctona de la ontología del ser consciente. Nuestro concepto del yo de Cristo lo formamos en función de nuestras ideas sobre los dos elementos ónticos que se conjugan en la unión hipostática: la hipóstasis o la personalidad y la naturaleza o esencia"⁸⁰.

Precisamente por la prioridad que reconoce al orden ontológico sobre el psicológico desarrolla las premisas metafísicas en las que se apoya su concepción y en la que diferirá profundamente de Xiberta.

Como premisa fundamental rechaza *la noción de persona*, propia del sentido común que Xiberta postula: "la *identidad real adecuada* entre persona y naturaleza, diga lo que quiera el sentido común, parece inaceptable ante el sentido de la cristología ortodoxa"⁸¹.

Para Manyá: "La unión hipostática importa esencial y formalmente la separación real de ambos elementos. La separabilidad de dos elementos *concretos* (y aquí se trata concretamente de la naturaleza humana individual de Cristo) en prueba evidente, a pesar de ciertas pretensiones sutiles, de su distinción real, prueba por lo menos una distinción formal adecuada, a saber: que en el concepto de uno hay

⁸⁰ J. B. MANYA, *Cuestiones cristológicas*, en "Estudios" 11 (1955) 100.

⁸¹ *Ibidem*, 99.

alguna nota extraña al concepto del otro; de lo contrario, la separabilidad sería un contrasentido *in terminis*"⁸².

La discusión sobre qué constituya a la persona, le parece una cuestión esencial para la cristología: "Si la naturaleza asumida es completa en su línea, pero carece de la condición de persona, y es el Verbo quien le presta la nota de personalidad, ésta es algo distinta de aquella"⁸³.

Recordemos también que Xiberta sostiene que la unión *hipostática* consiste en la posesión plena que ejerce el Verbo sobre la naturaleza humana, que suple eminentemente la identidad que en nosotros se da entre la naturaleza y la persona⁸⁴. A este respecto, se pregunta Manyá "cómo una función del Verbo sobre la humanidad hecha ya realidad, y realidad completa, antes (*prius natura*) de la función asuntiva (...) pueda suplir, y suplirla eminentemente, la identidad entre persona y naturaleza. Una función ejercida sobre un ser ya constituido en sí, no puede tener otro efecto formal que modificarlo accidentalmente (nestorianismo); a no ser que se transforme, en virtud de la función ejercida sobre él, asimilándolo a sí el agente (monofisismo)"⁸⁵.

Encuentra que los términos en los que se expresa Xiberta, "posesión", "comunicación", "participación", son vagos y no han sido explicados suficientemente por lo que sólo con estos términos, se hace muy difícil precisar el alcance y el

⁸² *Ibidem*, 101.

⁸³ *Ibidem*, 102.

⁸⁴ Cfr. B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) pp. 137-154.

⁸⁵ J. B. MANYA, *Cuestiones cristológicas*, en "Estudios" 11 (1955) 99.

sentido de la conciencia de Cristo; pasa Manyá a enjuiciar las conclusiones psicológicas que Xiberta ha formulado:

Xiberta afirma que en virtud de la unión hipostática se produce una penetración de la naturaleza humana que produce su total sobrenaturalización y que la Persona del Verbo es conocida, formalmente como tal, por la conciencia humana, por la introspección.

Para Manyá el Verbo no ejerce en la encarnación todas las virtualidades hipostáticas que posee, sino que "en función formalmente hipostática, presta a la naturaleza asumida *todo y sólo* aquello que le falta de personalidad humana"⁸⁶. De aquí que para Manyá *la conciencia humana de Cristo* solo alcanzaba a percibir de su persona, su existencia y aquellas cualidades que se reflejaban en su actividad humana. El Verbo limitaba su influencia a dar a la naturaleza asumida la consistencia personal humana de que carecía y a aplicarle en las actividades humanas. Por ello afirma que la conciencia humana de Cristo "conocía *per se* del Verbo que lo sustentaba, todo y sólo aquello que expresan sus condiciones humanas y sus actividades humanas. Lo demás quedaba *per se* en una zona de oscuridad como hecho interno, como fenómeno de conciencia formal"⁸⁷. Ahora bien, por la fusión de todos nuestros conocimientos en la unidad de sujeto pensante "Cristo, habiendo conocido por la visión beatífica que el Verbo era la hipóstasis de su naturaleza humana, cuantas veces tomaba conciencia de sí mismo reconocía la divinidad de su propia persona, en su *yo* se sentía Dios"⁸⁸.

⁸⁶ *Ibidem*, 110.

⁸⁷ *Ibidem*, 96.

⁸⁸ *Ibidem*, 97.

Es natural -dice Manyá- que los partidarios de la *introspección directa*⁸⁹, como es Xiberta, insistan en que el problema fundamental es dilucidar "si la unión hipostática induce o no, en la Humanidad, efectos que la dan a conocer; si la visión intuitiva entra como un elemento del organismo total de la unión hipostática, o simplemente como un subsidio exterior (necesario o conveniente) que complete o corrija lo deficiente de la unión"⁹⁰.

Para Manyá la conciencia humana de Cristo, sin la influencia de la visión beatífica no alcanzaría a conocer la divinidad de su persona; solo tendría un conocimiento oscuro de la misma: "lo percibiría *materialiter* en su existencia y aún en su esencia de alguna manera, pero sólo en cuanto ejercía funciones humanas en la naturaleza asumida..."⁹¹.

En cuanto a la doctrina Trinitaria, Manyá entiende que Xiberta niega o rebaja el sentido de las apropiaciones Trinitarias. Para Manyá, el Verbo "suple formalmente con su propia persona la impersonalidad de la naturaleza humana; pero la persona del Verbo es un elemento formalmente relativo y como tal distinto, por oposición de las personas restantes"⁹². No ve la necesidad de rechazar o atenuar la doctrina trinitaria tradicional. Para Manyá el "influjo físico de la persona del Verbo en las acciones teándricas es la

⁸⁹ La conciencia humana de Cristo alcanza a conocer su Persona divina por simple introspección, por autoconciencia, y alcanza a conocerla como divina.

⁹⁰ B. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954) p. 149 s.

⁹¹ J. B. MANYA, *Cuestiones cristológicas*, en "Estudios" 11 (1955) 110.

⁹² *Ibidem*, 107.

consecuencia inmediata, la primera derivación de la unión hipostática"⁹³.

4. La unión hipostática como posesión y sobrenaturalización

Hace Solá⁹⁴ una extensa crítica de la solución dada por Xiberta.

1. Crítica la forma de explicar la unión hipostática como una *posesión ontológica total* por parte del Verbo sobre la humanidad asumida. Lo que rechaza es la causalidad que Xiberta atribuye a esta "posesión" pues bajo los términos de comunicación y participación está afirmando una causalidad distinta de la eficiente y la formal. No admite Solá este término medio y afirma que una causalidad que abarque todo el obrar siempre habrá de reducirse a una de las dos causas anteriores; y entiende que en ambos casos se verifica una comunicación de naturalezas, cosa inadmisibile dentro del dogma de Calcedonia.

2. Reprocha también la *noción de persona* con que Xiberta aborda el tema cristológico.

Indica que hay dos misterios que nos obligan a "dar a la *persona* un significado, un valor, y una actuación, que ni en nosotros mismos acabamos de precisar"⁹⁵.

⁹³ *Ibidem*, 119.

⁹⁴ Cfr. F. de P. SOLA, *Una nueva explicación del Yo de Jesucristo*, en "Estudios Eclesiásticos" 29 (1955) 467-473.

⁹⁵ *Ibidem*, 468.

Entiende que la noción vulgar de persona es insuficiente para penetrar en el misterio de la Encarnación, porque de forma espontánea, si no conociéramos el misterio de la Encarnación, diríamos que no hay distinción entre la naturaleza y la persona.

La fe nos muestra la íntima relación y el abismo que media entre las nociones de naturaleza y de persona. Rechaza Solá lo que nuestra personal experiencia puede aportar al tema, puesto que experimentalmente la relación que se establece entre ambas se funda en la unidad de naturaleza: "Sin la luz de la revelación diríamos que naturaleza, sustancia y persona eran tres formalidades de una misma realidad, inseparables absolutamente"⁹⁶.

El misterio de la Encarnación nos revela que hay una persona que posee dos naturalezas, sin confusión, ni mezcla, ni conversión en otra nueva; nos muestra que puede darse una naturaleza humana que no sea persona humana. Para Solá este caso no puede ser aclarado, como Xiberta, pretende al hilo de nuestra experiencia: "quiere explicar los efectos de la unión hipostática a base del concepto de persona y sus relaciones con la naturaleza, que nos da la introspección. De aquí se sigue que el resultado llevará necesariamente a una unidad de naturaleza, puesto que en nosotros la unicidad o unidad real proviene no sólo de la unicidad de persona, sino también de la unicidad y unidad de sustancia y naturaleza"⁹⁷.

Rechaza todos los argumentos de Xiberta fundados en la aplicación de las nociones comunes de persona y de naturaleza. Solá acepta como concepto vulgar y aplicado a nosotros que naturaleza y persona sean la misma realidad

⁹⁶ *Ibidem*, 469.

⁹⁷ *Ibidem*, 470.

enfocada desde un ángulo diverso: "Pero en Cristo, y por lo que se refiere a su humanidad, la persona no es *toda la entidad de la naturaleza*, aunque se enfoque desde un ángulo diverso; sino la mismísima Persona del Verbo divino, esencial y realmente distinta de *toda la entidad de la naturaleza humana*"⁹⁸.

3. *Sobre la doctrina Trinitaria* rechaza toda la argumentación de Xiberta en favor de las operaciones *ad extra* personales y que éstas sean comunes a las tres Personas en virtud de la circumincesión reflejando el misterio de la vida *ad intra*. Entiende que o no se está afirmando nada o se incurre en contradicción: "Porque si significa: *las acciones son de cada persona en cuanto que cada persona es la misma esencia divina*, equivale enteramente a decir que son de Dios en cuanto Uno; porque la Persona, en Dios, en cuanto dice naturaleza divina, no es más que la única esencia de Dios; la razón de distinción está en lo personal, no en lo esencial. Si quiere significar: *las acciones son de la persona individualmente, pero por tener una misma esencia divina, son acciones de las tres*, se incurre en contradicción; porque o se afirma una independencia en el obrar, que repugna al dogma Trinitario, o se afirma y se niega una misma cosa, a saber, que son acciones individuales y comunes"⁹⁹.

Entiende que el dogma trinitario queda muy comprometido, puesto que la conclusión lógica del pensamiento de Xiberta es afirmar las apropiaciones como propiedades.

⁹⁸ *Ibidem*, 471.

⁹⁹ *Ibidem*, 460.

Hace hincapié en que a esta forma de entender el dogma Trinitario subyace un Triteísmo o Subordinacionismo: se considera la Santísima Trinidad bajo el aspecto de tres Personas, prescindiendo casi de la unidad de esencia¹⁰⁰.

En favor de su teoría argumentaba Xiberta que por ser la Encarnación exclusiva del Verbo se pueden distinguir verdaderas propiedades y no meras apropiaciones¹⁰¹. Solá recuerda la distribución entre Encarnación activa o unión hipostática y la pasiva en cuanto la unión termina en el Verbo. Por ello afirma Solá: "Todo lo que es activo es de las tres personas divinas, y solamente lo pasivo, la terminación al Verbo es exclusivo de la Segunda Persona"¹⁰².

Es en éste sentido y sólo en éste, en el que Solá propugna la pertenencia del Verbo o un orden estático y no dinámico.

4. Para Solá la total *sobrenaturalización de la humanidad* no explica la unidad del yo en Jesucristo pues en realidad es el resultado de la unión hipostática; se pregunta "¿Descubre la conciencia su elevación sobrenatural y su posesión de parte del Verbo? También nuestra alma, dotada de la gracia, tiene por ella elevado su principio de obrar, y sin embargo no experimentamos ni tenemos conciencia de tal elevación"¹⁰³.

Para Solá, siempre que Xiberta "arguya con la analogía de nuestra introspección, tropezará con la realidad de una

¹⁰⁰ Cfr. *Ibidem*, 461.

¹⁰¹ Cfr. *Ibidem*, 462.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibidem*, 475.

diferencia esencial que vuelve irreductible la comparación: nuestra unidad de conciencia y de Yo tiene por base la unidad de naturaleza, y es su resultante; mientras que en Cristo hay dualidad perfecta de naturalezas"¹⁰⁴.

Para Solá, Xiberta no da respuesta al problema psicológico de Cristo.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 476.

CONCLUSIONES

El punto de partida indiscutible e indiscutido de toda la controversia es aquella unidad psicológica perfecta que se advierte en el lenguaje de Cristo a través de todo el Evangelio, a pesar de sus dos naturalezas y de sus dos conciencias, la divina y la humana que pone en El el dogma de la unión hipostática.

En nosotros, así como no hay más que una naturaleza tampoco hay más que una conciencia, que es el centro unificador de toda nuestra vida psicológica, porque en ella se reciben y registran todas las impresiones de nuestro ser, tanto corporal como espiritual. En nosotros hay una perfecta unidad tanto ontológica como psicológica.

Pero en Jesucristo hay dos naturalezas, dos voluntades, dos conocimientos, dos conciencias, una humana y otra divina. Por eso puede parecer dividido desde el punto de vista psicológico. Con dos centros receptores de las impresiones de las dos naturalezas, puede pensarse que Cristo recibe en su conciencia de hombre únicamente las

impresiones de su naturaleza humana y en su conciencia de Dios las impresiones de su naturaleza divina, ignorando la conciencia humana lo que ocurre en la naturaleza divina y viceversa.

Según se resuelva el tema tendremos en Cristo una unidad ontológica y psicológica, o una unidad ontológica y una dualidad psicológica: existirá un solo "Yo" ontológico-psicológico, o un "Yo" ontológico y dos psicológicos.

Por otra parte, también se puede afirmar que Jesucristo es perfectamente uno, desde el punto de vista psicológico, porque la única Persona que es Jesús, con la misma seguridad se atribuye los atributos divinos que los humanos. Luego, hay en Cristo un principio unificador que le permite percibirse a sí mismo como el centro y el sujeto de todo lo que pasa en sus dos naturalezas. Se discute cuál sea, dónde radica ese principio unificador, de dónde procede la perfecta unidad psicológica de Cristo.

Aglutina Xiberta las diversas soluciones en dos grupos extremos a los que denomina "primera" y "segunda Cristología".

Para los representantes de la "Segunda Cristología", con P. Galtier como mejor exponente, la unidad psicológica de Cristo es un verdadero problema porque para ellos, la Persona del Verbo, que es en Cristo el principio de unidad ontológica, no es el principio de la unidad psicológica. Afirman que la humanidad de Cristo es independiente desde el punto de vista psicológico, por tener en sí misma el principio de su actividad.

Esta "Segunda Cristología" parte de unos principios metafísicos, de origen escotista. Se apoyan en la no distinción real esencia-existencia. Para ellos la persona no incluye nada

distinto de la naturaleza, que es el principio de operaciones: es la naturaleza la que obra y no la persona.

En Cristo, al haber dos naturalezas, la divina y la humana, cada una de ellas es el principio de las operaciones que le son propias. Si a la naturaleza humana le faltase esa capacidad, no sería completa ni perfecta.

Por ello, afirman la existencia en Cristo de dos series de operaciones. Aquí difieren unos teólogos de otros: unos entienden estas dos series de operaciones como paralelas, postulando la existencia de dos agentes (solución defendida por Deodato de Basly y recogida por L. Seiller, postura censurada por el Magisterio); otros, como P. Galtier, afirman que esas dos series de operaciones pueden ser unificadas por proceder de un agente común. Para Galtier, la instancia unificadora de las impresiones procedentes de las dos naturalezas es la unión beatífica.

La "primera Cristología" se caracterizan por la absoluta unidad del "Yo" en Cristo, por la unión hipostática explicada por la comunicación del acto de ser y por el principio hegemónico que el Verbo ejerce sobre la naturaleza humana.

El problema de la unidad psicológica, para ellos, es meramente aparente, en dependencia de la noción que se tenga de la unión hipostática. La Persona del Verbo, así como es el principio de la unidad ontológica de las dos naturalezas, también es el principio de la unidad psicológica de las dos conciencias. En esta teoría la humanidad de Cristo no tiene ninguna independencia psicológica; depende en todos sus movimientos del Verbo, el cual ejerce el control de sus dos naturalezas y se percibe a sí mismo como Dios y como Hombre a través de su conciencia divina y de su conciencia humana.

Desde esta concepción el problema se limita a responder cómo se unifican en Cristo esas dos conciencias: Cristo, así como es una su Persona, sin perjuicio de sus dos naturalezas, debe ser también uno en su psicología, a pesar de sus dos conciencias.

Para Xiberta, Cristo conoce su Persona divina en su conciencia humana, por introspección: lo percibe en el fondo de su conciencia, así como está en el fondo de su ser.

No obstante, se puede afirmar que Xiberta no es un representante típico de esta "primera Cristología", pues presenta notables diferencias en sus supuestos:

La noción de persona que sustenta, fundada en el concepto vulgar, fruto de nuestra experiencia y anterior a "sutilezas filosóficas" no es el que caracteriza a esta "primera Cristología" que ha dedicado varias controversias a tratar de precisar cuál es el constitutivo de la persona y cuál es el constitutivo de la personalidad: polémica que Xiberta da la impresión de rechazar y de equiparar.

Para Xiberta, la personalidad no es nada real o positivo, añadido a la naturaleza, ya en el orden existencial, ya en el orden esencial. Lo que el Verbo hace es elevarla, por lo que, sin perder nada de su perfección óptica, es sublimada a la comunicación de una personalidad superior.

La intención de Xiberta al agrupar en dos cristologías las diversas posturas es mostrar que la metafísica que subyace a la segunda, llevada a sus últimas consecuencias, es irreconciliable con el dogma. Este método presenta el peligro, dada la complejidad del tema, de atribuir a toda la tendencia, lo que ha dicho solo alguno, como sucede en algunas ocasiones.

Por otra parte, hay que mencionar la falta de una clara delimitación de términos: los que intervienen utilizan indistintamente los términos de persona, personalidad, conciencia, autoconciencia, introspección... Esto hace difícil precisar el alcance de sus afirmaciones.

ANEXO

**BIBLIOGRAFIA SOBRE LA
CONTROVERSIA GALTIER-PARENTE**

- ALONSO, J.M., *Conciencia y personalidad. El misterio de Cristo a la luz de Calcedonia*, en "Ilustración del clero" 45 (1952) 70-77; 106-115.
- ALONSO, J.M., *Hombre-Dios y Dios-Hombre. Dos perspectivas cristológicas*, en "XIII Semana española de teología (14-19 sept. 1953)" (Madrid 1954) 417-436.
- ALONSO, J.M., *Calcedonia, hoy*, en "Revista española de teología" 16 (1956) 497-506.
- ALONSO, J.M., *En torno al "Neocalcedonismo"*, en "XV Semana española de teología (19-24 sept. 1955)" (Madrid 1956) 327-366; en "Verdad y Vida" 14 (1956) 393-411.
- ALONSO, J.M., XIBERTA, B.M.: *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías*, en "Revista española de teología" 16 (1956) 110-112.
- ALONSO, J.M., PARENTE, P.: *L' Io di Cristo* en "Revista española de teología" 19 (1959) 85-86.
- ADAM, C., *Jesucristo* (Barcelona 1945).
- BASLY, D. de, *Le moi de Jésus-Christ*, en "La France Franciscaine" 12 (1929) 125-160; 325-351.
- BASLY, D. de, -SEILLER, L., *Une déviation en Scholastique: "Actiones sunt suppositorum"*, en "Franziskanische studien" 32 (1950) 382-387.
- BILLOT, L., *De Verbo Incarnato* (Roma 1942⁸).
- BOUËSSÉ, H., *Dix années de théologie dogmatique*, en "L'Année théologique" 11 (1950) 254-255.

- BOUËSSÉ, H., *Le mystère de L'Incarnation* (Paris 1953).
- BOUËSSÉ, H.,-LATOUR, J.J., *Problèmes actuels de christologie* (Bruges 1965).
- BOYER, Ch., *P. Galtier. L'Unité du Christ. Être... Personne... Conscience...*, en "Gregorianum" 21 (1940) 288-291.
- BRIVA, A., *Una cuestión sobre la psicología de Cristo*, en "Apostolado Sacerdotal" 10 (1953) 20-24.
- BROWNE, M., *Deviazioni sul terreno della psicologia umano di Cristo*, en "L'Osservatore Romano" (19.7.1951).
- CAYRÉ, F., *Galtier S.J., L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience*, en "L'Année théologique" 1 (1940) 128-130.
- CÉ, M., *La discussione sulla coscienza umana di Cristo nella teologia moderna*, en "La scuola cattolica" 80 (1952) 265-303; en "Scrinium theologicum" 1 (1953) 59-93.
- CÉ, M., *L'unità psicologica di Cristo* (Alba 1952).
- CHAVASSE, A.,-DENIS, E.,-FRISQUE, J., *Le Christ, principe unique de l'histoire du salut*, en "Eglise vivante" 4 (1952) 417-446.
- CIAPPI, L., *Il problema dell'io di Cristo nella teologia moderna*, en "Sapienza" 4 (1951) 421-438.
- CIAPPI, L., *De unitate ontologica ac psychologica Personae Christi*, en "Angelicum" 29 (1952) 182-189.

- CIAPPI, L., *Autonomia e indipendenza della natura umana di Cristo secondo il Rev. P. Galtier, S.J.*, en "Sapienza" 5 (1952) 90-96.
- CIRARDA J.M., *La humanidad de Cristo desde el punto de vista psicológico*, en "Lumen" 1 (1952) 97-107.
- COLOMBO, C., *Teología ed evangelizzazione*, en "La scuola cattolica" 78 (1950) 322.
- CUERVO, M., *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías del P. Xiberta*, en "La ciencia tomista" 82 (1955) 105-123.
- DELGADO VARELA, J.M., *El constitutivo y causalidad de la Persona del Salvador a la luz de la teología psicológica*, en "Estudios" 30 (1954) 547-553.
- DELGADO VARELA, J.M., *El tema del "Yo de Cristo" en la teología contemporánea española*, en "Revista española de teología" 14 (1954) 567-582.
- DIEPEN, H., *Un scotisme apocryphe. La Christologie du P. Déodat de Basly, O.F.M.*, en "Revue thomiste" 49 (1949) 428-492.
- DIEPEN, H., *La critique du baslime selon Saint Thomas d'Aquin*, en "Revue thomiste" 50 (1950) 82-118; 290-329.
- DIEPEN, H., *La Psychologie humaine du Christ selon Saint Thomas d'Aquin*, en "Revue thomiste" 50 (1950) 515-562.
- DIEPEN, H., *L'assumptus Homo à chalcédonie*, en "Revue thomiste" 51 (1951) 573-608.
- DIEPEN, H., *La dépendance psychologique de l'humanité du Christ*, en "Revue thomiste" 51 (1951) 469-478.

- DIEPEN, H., *Note sur le baslisme et le dogme d'Ephèse*, en "Revue thomiste" 51 (1951) 162-169.
- DIEPEN, H., *L'unique Seigneur Jésus-Christ. Bilan d'une étude christologique*, en "Revue thomiste" 53 (1953) 28-80.
- DIEPEN, H., *Un tableau singulier des doctrines Christologiques*, en "Revue thomiste" 56 (1956) 511-517.
- DIEPEN, H., *L' "Assumptus Homò" patristique*, en "Revue thomiste" 64 (1964) 32-52; 364-386.
- DON DAINE, J., GALTIER, P., S.J.: *L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience*, en "Bulletin thomiste" 6 (1940/42) 457-459.
- EZQUERRO, J., *Sobre la "autonomía psicológica" de la humanidad de Cristo*, en "Revista española de teología" 19 (1959) 243-252.
- EZQUERRO, J., *Consideraciones en torno a la conciencia humana de Jesús sobre su Persona divina*, en "Estudios Eclesiásticos" 36 (1961) 461-471.
- EZQUERRO, J., *Significados del Yo*, en "Revista española de teología" 21 (1961) 325-328.
- FLICK, M., *Pietro Parente, L'Io di Cristo*, en "Gregorianum" 32 (1951) 595-596.
- GALOT, J., *La psychologie du Christ*, en "Nouvelle Revue théologique" 80 (1958) 337-358.
- GALTIER, P., *De Incarnatione ac Redemptione* (París 1926).

- GALTIER, P., *L'union hipostatique et l'entre -deux de Saint Thomas*, en "Ephemerides theologicae Lovanienses" 7 (1930) 425-470.
- GALTIER, P., *La religion du Fils*, en "Revue D'Ascétique et mystique" 19 (1938) 337-375.
- GALTIER, P., *L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience...* (Paris 1939³).
- GALTIER, P., *Note explicative sur une phrase de Nestorius*, en "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 42 (1941) 228-232.
- GALTIER, P., *Unité ontologique et unité psychologique dans le Christ*, en "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 42 (1941) 161-175; 216-228.
- GALTIER, P., *Léon Seiller, O.F.M.. La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne*, en "Gregorianum" 31 (1950) 457-458.
- GALTIER, P., *La conscience humaine du Christ à propos de quelques publications récentes*, en "Gregorianum" 32 (1951) 525-568.
- GALTIER, P., *L'unio secundum hypostasim chez Saint Cyrille*, en "Gregorianum" 33 (1952) 351-398.
- GALTIER, P., *Nestorius mal compris, mal traduit*, en "Gregorianum" 34 (1953) 427-433.
- GALTIER, P., *La conscience humaine du Christ Epilogue*, en "Gregorianum" 35 (1954) 225-246.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *L'unique personnalité du Christ*, en "Angelicum" 29 (1952) 60-75.

- GAUDEL, A., *La Théologie de L'Assumptus Homo*, en "Revue des sciences religieuses" 17 (1937) 64-90; 214-234.
- GAUDEL, A., *La Théologie de L' "Asumptus Homo". Histoire et valeur doctrinale*, en "Revue des sciences religieuses" 18 (1938) 45-71; 201-217.
- GAUDEL, A., *Le mystère de L'Homme-Dieu* (Paris 1939).
- GLORIEUX, P., *Le Christ adorateur du Père*, en "Revue des sciences religieuses" 23 (1949) 245-269.
- GLORIEUX, P., *Saint Thomas, les faux apollinaristes et l'Assumptus Homo*, en "Mèlanges de science religieuse" 9 (1952) 27-54.
- GOOSSEENS, W., *Paul Galtier, S.J. L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience*, en "Collationes Gandavenses" 27 (1940-44) 173-174.
- GOOSSENS, W., *L'unité de conscience dans le Christ d'après le P. Galtier*, en "Collationes Gandavenses" 28 (1945) 194-204; 29 (1946) 16-28.
- GORDILLO, M., *El Concilio de Calcedonia en la Hª del dogma católico a la luz de la Encíclica "Sempiternux Rex Christus"*, en "Estudios Eclesiásticos" 26 (1952) 291-312.
- HAUBST, R., *Probleme der Jüngsten Christologie*, en "Theologische Revue" 52 (1956) 145-162.
- HÉRIS, CH.-V., *Le mystère du Christ* (Paris 1928).

- HÉRIS, CH.-V., *A propos de la psychologie humaine du Christ*, en "Revue thomiste" 51 (1951) 465-468.
- HÉRIS, CH.-V., *PARENTE. L'Io di Christo*, en "Revue des sciences philosophiques et theologiques" 37 (1953) 737-740.
- HOCEDEZ, E., *L'unité de conscience du Christ*, en "Nouvelle Revue théologique" 68 (1946) 391-401
- INCHAURRAGA, P., *La unidad psicológica de Cristo en la controversia Galtier-Parente*, en "Lumen" 3 (1954) 215-239.
- LACKNER, F., *Pietro Parente. L'Io di Cristo*, en "Zeitschrift fuer Katolische theologie" 74 (1952) 339-348.
- LACKNER, F., *Eine neuantiochenische Christologie?*, en "Zeitschrift fuer Katolische theologie" 77 (1955) 212-228.
- LEEMING, B., *The Alleged Ugliness of Christ*, en "Clergy review" 37 (1952) 257-270.
- LEEMING, B., *The Human Knowle of Christ. A survey of the Problem*, en "Irich theological quarterly" 19 (1952) 136-147.
- LONERGAN, B., *De constitutione Christi ontologica et psychologica* (Roma 1964).
- LONERGAN, B., *Christ as subject: A Reply*, en "Gregorianum" 40 (1959) 242-290.
- MAIRENA VALDAYO, J., *El Yo de Cristo*, en "Salmanticensis" 4 (1957) 602-626.
- MANYA, J.B., *Els misteris de la inteligencia de Jesucrist*, en "La paraula cristiana" 18 (1933) 28-35.

- MANYA, J.B., *La psicología de la inteligencia de Cristo y sus derivaciones en la vida afectiva del Redentor*, en "Revista española de teología" 3 (1943) 3-30.
- MANYA, J.B., *Teología psicológica*, en "Estudios" 8 (1952) 265-296.
- MANYA, J.B., *Cuestiones cristológicas*, en "Estudios" 11 (1955) 90-119.
- MASURE, E., *Le sacrifice du Chef* (París 1932).
- MASURE, E., *La psychologie de Jésus et la méta physique de L'Incarnation*, en "L'Année théologique" 9 (1948) 5-20; 129-144; 311-322.
- MOUROUX, J., *La conscience du Christ et le temps*, en "Recherches de sciences religieuses" 47 (1959) 321-344.
- NICOLAS, J. H., *Chronique de théologie dogmatique*, en "Revue thomiste" 53 (1953) 421-428.
- PAMPLONA, C. de, *El "Assumptus Homo" y el "Yo" humano de Cristo a la luz de la doctrina de Escoto y de Basly*, en "Estudios Franciscanos" 63 (1962) 161-194; 321-334.
- PAMPLONA, C. DE, *El Yo de Cristo y de las divinas personas según Duns Escoto y Basly*, en "Laurentianum" 8 (1967) 32-64.
- PARENTE, P., *Nelle ombre del mistero di Cristo*, en "L'Osservatore Romano" (25.4.1940).
- PARENTE, P., *L'egemonia dinamica della persona*, en "Acta pontificae Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis et religionis catholicae" (1943) 192-198.

- PARENTE, P., *Autonomia dell'io umano di Cristo*, en "Euntes docete" 3 (1950) 24-39.
- PARENTE, P., *In tema di Cristologia psicológica*, en "Euntes docete" 3 (1950) 392-395.
- PARENTE, P., *Valore storico-dottrinale del Concilio, di Calcedonia nella luce dell' Encíclica "Sempiternus Rex" di Pio XII*, en "Euntes docete" 4 (1951) 339-363.
- PARENTE, P., *Unitá ontologica e psicologica dell' Uomo-Dio*, en "Euntes docete" 5 (1952) 337-401.
- PARENTE, P., *Echi della controversia sull'unitá ontologica e psicologia di Cristo*, en "Euntes docete" 6 (1963) 312-322.
- PARENTE, P., *Il mistero di Cristo* (Roma 1958).
- PARENTE, P., *La psicologia de Cristo* (Barcelona 1964²).
- PARENTE, P., *Teologia di Cristo. Alfa-omega del mondo e dell'uomo* (Roma 1970).
- PARENTE, P., *L'io di Cristo* (Rovigo 1981³).
- PATTFOORT, A., *Amorces en S. Thomas de l'idée d'un "moi humain" dans le Christ?*, en "Revue des sciences philosophiques et theologiques" 48 (1964) 198-204.
- PEREGO, A., *Il "Lumen Gloríae" e l'unitá psicologica di Cristo*, en "Divus thomas" (Piacenza) 58 (1955) 90-110; 296-310.
- PEREGO, A., *L'"Io", l'atto coscienziale umano e l'autonomia psicologica di Cristo in un articolo del P. Galot*, en "Divus thomas" (Piacenza) 61 (1958) 472-480.

- PEREGO, A., *Una nuova opinione sull'unità psicologica di Cristo*, en "Divinitas" 2 (1958) 409-424.
- RIVIÈRE, J., *F. Déodat de Basly: La Christiade Française*, en "Revue des sciences religieuses" 9 (1929) 471-472.
- RIVIÈRE, J., *Chronique de théologie dogmatique*, en "Revue des sciences religieuses" 11 (1931) 71-87.
- ROSA, G. DE, *Una dissertazione cristologica inserita nell'Indice dei libri proibiti*, en "Divus thomas" (Piacenza) 57 (1954) 262-279.
- RUBÍ, B. de, *Cuestiones de actualidad*, en "Estudios Franciscanos" 56 (1955) 460; 57 (1956) 147-148; 57 (1956) 301-303; 58 (1957) 435-437; 59 (1958) 412-413.
- SEILLER, L., *La notion de personne selon Scot et ses principales applications en Christologie*, en "La France Franciscaine" 20 (1937) 209-248.
- SEILLER, L., *Un Théologien Scotiste, le R.P. Déodat de Basly* (París 1938).
- SEILLER, L., *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot* (París 1944).
- SEILLER, L., *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne*, en "Franziskanische studien" 31 (1949) 49-76; 246-274.
- SEILLER, L., *Quelques réflexions sur L'Assumptus Homo et la Christologia traditionnelle* (Rennes 1951).
- SIWEK, P., *Psychologia Metaphisica* (Roma 1956).

- SMITH, G.D., *Notes on Recent Work Dogmatic Theology*, en "Clergy review" 36 (1951) 103-119.
- SOLÁ, F. de P., *El Tratado "de Verbo incarnato" a los quince siglos de discusiones cristológicas*, en "Razón y fe" 147, 1 (1953) 154-164.
- SOLÁ, F. de P., *Observaciones sobre un interesante libro de Monseñor Parente: L'Io di Cristo*, en "Estudios Eclesiásticos" 27 (1953) 203-229.
- SOLÁ, F. de P., *El "Yo" de Cristo (controversia Galtier-Parente)*, en "XIII Semana española de teología (14-19 sept. 1953)" (Madrid 1954) 441-474.
- SOLÁ, F. de P., *Una nueva explicación del Yo de Jesucristo*, en "Estudios Eclesiásticos" 29 (1955) 443-478.
- SOLANO AGUIRRE, F. DE A., *La actividad humana de Cristo, según Seiller*, en "Estudios Franciscanos" 50 (1949) 108-116.
- TURRADO, A., *Un libro reciente de E. Gutwenger acerca de la psicología de Cristo*, en "Augustinianum" 1 (1961) 136-145.
- WEISWEILER, H., *Galtier, P.S.J., L'Unité du Christ. Être... Personne... Conscience*, en "Scholastik" 15 (1940) 579-582.
- XIBERTA, B.M., *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954).
- XIBERTA, B.M., *El problema del Yo de Jesucristo*, en "Revista de teología" (B. Aires) 4 (1954) 36-51.
- XIBERTA, B.M., *El "Yo" de Cristo (controversia Galtier-Parente)*, en "XIII Semana española de

teología (14-19 sept. 1953)" (Madrid 1954) 437-440.

XIBERTA, B.M.,

Observaciones al margen de la controversia sobre la conciencia humana de Jesucristo, en "Revista española de teología" 16 (1956) 215-234.

REFERENCIAS

- DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* (Barcelona 1955).
- S. THOMAS, *Summa theologie I; III*, BAC nºs 29,41,191, (Madrid 1940-1960).

ESTUDIOS

- ALONSO, J.M., *Conciencia y personalidad. El misterio de Cristo a la luz de Calcedonia*, en "Ilustración del clero" 45 (1952) 70-77; 106-115.
- ALONSO, J.M., *Hombre-Dios y Dios-Hombre. Dos perspectivas cristológicas*, en "XIII Semana española de teología (14-19 sept. 1953)" (Madrid 1954) 417-436.
- ALONSO, J.M., *En torno al "Neocalcedonismo"*, en "XV Semana española de teología (19-24 sept. 1955)" (Madrid 1956) 327-366; en "Verdad y Vida" 14 (1956) 393-411.
- ALONSO, J.M., *XIBERTA, B.M.: El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías*, en "Revista española de teología" 16 (1956) 110-112.
- BASLY, D. de, *Le moi de Jésus-Christ*, en "La France Franciscaine" 12 (1929) 125-160; 325-351.
- BILLOT, L., *De Verbo Incarnato* (Roma 1942⁸).
- CUERVO, M., *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías del P. Xiberta*, en "La ciencia tomista" 82 (1955) 105-123.

- DELGADO VARELA, J.M., *El constitutivo y causalidad de la Persona del Salvador a la luz de la teología psicológica*, en "Estudios" 30 (1954) 547-553.
- DELGADO VARELA, J.M., *El tema del "Yo de Cristo" en la teología contemporánea española*, en "Revista española de teología" 14 (1954) 567-582.
- GALTIER, P., *L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience...* (París 1939³).
- GALTIER, P., *La conscience humaine du Christ à propos de quelques publications récentes*, en "Gregorianum" 32 (1951) 525-568.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *L'unique personnalité du Christ*, en "Angelicum" 29 (1952) 60-75.
- MAIRENA VALDAYO, J., *El Yo de Cristo*, en "Salmanticensis" 4 (1957) 602-626.
- MANYA, J.B., *Cuestiones cristológicas*, en "Estudios" 11 (1955) 90-119.
- SEILLER, L., *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot* (París 1944).
- SEILLER, L., *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne*, en "Franziskanische studien" 31 (1949) 49-76; 246-274.
- SESBOUÉ, B., *Jésus-Christ dans la tradition de L'Eglise* (París 1982).
- SOLA, F. de P., *El Tratado "de Verbo incarnato" a los quince siglos de discusiones cristológicas*, en "Razón y fe" 147, 1 (1953) 154-164.

- SOLA, F. de P., *Observaciones sobre un interesante libro de Monseñor Parente: L'Yo di Cristo*, en "Estudios Eclesiásticos" 27 (1953) 203-229.
- SOLA, F. de P., *Una nueva explicación del Yo de Jesucristo*, en "Estudios Eclesiásticos" 29 (1955) 443-478.
- XIBERTA, B.M., *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954).
- XIBERTA, B.M., *El problema del Yo de Jesucristo*, en "Revista de teología" (B. Aires) 4 (1954) 36-51.
- XIBERTA, B.M., *El "Yo" de Cristo (controversia Galtier-Parente)*, en "XIII Semana española de teología (14-19 sept. 1953)" (Madrid 1954) 437-440.
- XIBERTA, B.M., *Observaciones al margen de la controversia sobre la conciencia humana de Jesucristo*, en "Revista española de teología" 16 (1956) 215-234.