

El tema del “yo de Cristo” en la Teología contemporánea española

Si hemos puesto un título general a esta nota, a pesar de que vamos a referirnos a un solo autor, es porque llena el tema y lo centra en la amplitud filosófico-teológica con que debe discutirse. En realidad la disputa Galtier-Parente, ni se puede entender ni menos abordar su solución más que a la luz de una serie de nociones complejas, sobre cuyo alcance no reina acuerdo entre los teólogos. Los problemas de la ciencia divina, de los divinos decretos y libertad humana, se entrecruzan en este terreno y, como antaño, aparece en perspectiva el riesgo de inspirarse en los infecundos partidismos de escuela.

Mérito destacado ha sido del muy ilustre Dr. J. B. Manyá, Canónigo Magistral de Tortosa, ocuparse en nuestra Patria de este tema antes que interesarse fuera de ella. En el calor de la controversia sobre el “yo de Cristo”, el Dr. Manyá, con su trabajo: *Teología psicológica* (1), hace un comentario personal a la misma, lleno de múltiples observaciones dignas de la mayor atención. Dicho trabajo, no menos que los otros artículos y las obras de carácter teológico-psicológico que nos legó, necesariamente han de ser consultados por cuantos estudien el tema, con el interés real del problema, y no para obtener votos en pro de éste y en contra de aquel autor.

Proponiendo un índice de los lugares en donde tocó la cuestión, el Dr. Manyá escribe: “El autor del presente artículo ya hace años que va proclamando *signate et exercite* la necesidad de estudios teológicos especiales sobre la psicología de Jesucristo. En 1943 se publicó en REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA, vol. 3, cua. 1, un estudio mío, leído en la Semana Teológica del año anterior, bajo el título *La psicología de la inteligencia de Cristo y sus derivaciones en la vida afectiva del Redentor*. Las ideas y conclusiones de dicho artículo no eran más que una reproducción ampliada en parte, y en parte más ceñida, de las de otro artículo publicado casi veinte años antes, bajo el título *De ratione admirationis in Christo*, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. 2, año 1926. Más tarde hemos

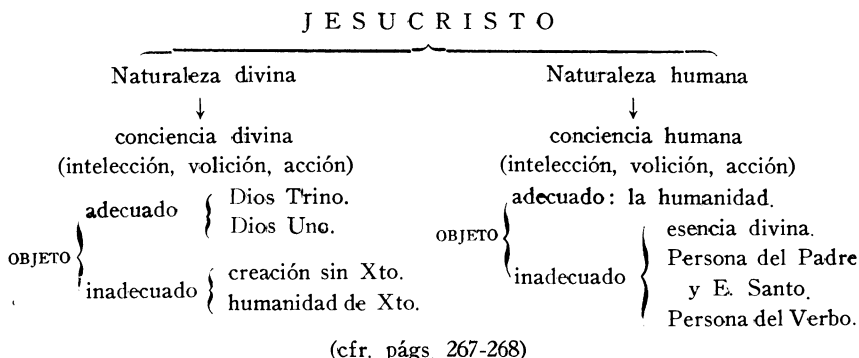
(1) En *Estudios* (Madrid, Duque de Sexto, 32) 8, 1952; págs. 265-296.

R. E. T. (1954): 567 - 582.

editado un libro sobre *L'agonia de Jesús*, an. 1949; y últimamente, el año 1951, el vol. 3 de nuestros *Theologumena*, todo él de cristología psicológica, con el título *De Christo beato simulque paciente*. Puntualizamos fechas para reducir a sus justos límites la impresión de novedad causada por las publicaciones, ciertamente interesantes y meritorias, del P. Galtier y de sus comentadores y adversarios" (2).

No nos proponemos ningún estudio particular sobre el pensamiento del Dr. Manyá, sino ofrecer —prescindiendo de la cuestión "de auxiliis", que, por su complejidad, exigiría tratado especial, y más teniendo el autor opinión propia— la sucesión lógica de sus ideas, que representan al mismo tiempo el diagrama sobre el cual el tema será estudiado fructuosamente, concluyendo con una observación que estimamos oportuna.

Esquemáticamente, el discurso del Dr. Manyá, en cuanto a lo principal, pudiera presentarse así (3):



CONCIENCIA HUMANA DE CRISTO

OBJETO ADECUADO	OBJETO INADECUADO (por exceso)
Modificaciones causadas por: <ol style="list-style-type: none"> 1) la justicia original. 2) la ciencia { beatífica. infusa. discursiva. 3) la impecabilidad. 4) la visión beatífica. 	Se ordena a: <ol style="list-style-type: none"> 1) la esencia divina. 2) las Personas { del Padre. del E. Santo. 3) la Persona del Verbo.

(cfr. págs. 268-269)

(2) Ibidem, págs. 265-266.

(3) Los números entre paréntesis se refieren a las páginas del trabajo citado de *Estudios*.

LA CONCIENCIA HUMANA EN ORDEN A LA PERSONA DEL VERBO

I. POSICIÓN FILOSÓFICA SOBRE LA CONCIENCIA DEL PROPIO "YO" EN SU "ESSE".

- 1.^a *teoría*: La conciencia no percibe *inmediatamente* ni el yo en su ser ni sus cualidades o modalidades de ser (pág. 269, II).
- 2.^a *teoría*: La conciencia percibe *inmediatamente* el ser del propio yo y todas sus modalidades.
- 3.^a *teoría* (la del Dr. Manyá): La conciencia percibe *inmediatamente* el yo en su *existencia* y su *continuidad* o permanencia bajo el fluir de los fenómenos; pero las otras cualidades, todos los conocimientos ulteriores relativos a nuestro yo, son objeto de conocimiento *mediato* en su génesis, que se incorpora luego a la conciencia y adquiere entonces carácter de conciencia, por ejemplo, la limitación entitativa y operativa del yo (págs. 270, III, y 273, VI).

II. APLICACIÓN CRISTOLÓGICA.

- a) *De la 1.^a teoría. Conclusión negativa.*—La conciencia humana de Cristo no percibe inmediatamente el "yo divino". Si en nosotros no hay conciencia del propio yo, menos la habrá en Cristo, dada la trascendencia de su Persona (pág. 270).
- b) *De la 2.^a teoría. Conclusión afirmativa.*—Esta conclusión sólo sería viable una vez que se le da a la visión beatífica del alma del Salvador, en orden a la personalidad del Verbo, valor de un acto de conciencia pleno y total.
- c) *De la 3.^a teoría. Conclusión parcialmente afirmativa y parcialmente negativa.*—Corresponde al Dr. Manyá. En Cristo hay percepción *inmediata* de la personalidad divina, en un sentido vago, pero suficiente para expresar la continuidad o permanencia del sujeto último consciente, con la "consistencia hipostática" que otorgaría al incesante fluir de los actos humanos, quedando para la percepción *mediata* los ulteriores conocimientos que el alma santísima del Salvador pueda adquirir sobre su "yo divino", en particular sobre su condición de infinito en el ser y en el obrar, conocimiento que se va incorporando a la conciencia humana para darle su plenitud (pág. 271).

La percepción *inmediata* de la personalidad divina, en un sentido inicialmente indeterminado, de suerte que no aparezca su carácter infinito, se verifica en una vivisección de la conciencia que no se encuentra penetrada por la visión beatífica, o que, por lo menos, permite psicológicamente prescindir de ella. Por esto es susceptible de ser analizada aisladamente, habiendo lugar para un progreso de conocimientos y capacidad receptiva de revelaciones. Más todavía, el funcionamiento de la conciencia, en ese estrato o plano, no se diferenciaría del nuestro, pudiendo el Salvador ejercer la facultad de *deducción* sobre lo revelado. Y lo mismo la deducción, que la revelación, como el progreso en la formación de la conciencia del propio yo, que aquí es la persona del Verbo, se verificarían simultáneamente a la visión beatífica, aunque, naturalmente, ésta se desarrolle en otro plano psicológico. Cuando la visión beatífica se incorpora con su plenitud al plano o estrato psicológico de la conciencia del propio "yo", y visión beatífica que se refiere a la personalidad del Verbo, entonces desaparece la imprecisión y vaguedad de que hemos hablado. Lo característico de la doctrina del Dr. Manyá está en poner en la conciencia humana de Cristo la facultad que nosotros tenemos "de establecer separaciones como vivisecciones en el contenido total de nuestro conocimiento introspectivo" (pág. 257), que se verificaría en el Salvador respecto de la conciencia de su personalidad, comenzando estas vivisecciones con una percepción inmediata vaga (conciencia abstractiva) que no acusa el valor infinito de la Persona y acabando con la visión beatífica consciente plena de la divina personalidad, al incorporarse dicha visión a aquel estrato psicológico en que se iba formando progresivamente la conciencia de la propia personalidad. Parece estar fuera de duda que la visión beatífica respecto de la Persona del Verbo obtiene en el Salvador categoría de *conciencia propia* (4).

(4) "No puede haber duda que la visión beatífica en el alma de Cristo se resolvía en un conocimiento de conciencia, pues llegaba a la percepción intuitiva de la divinidad, y sin salir de ella la captaba en funciones de hipóstasis respecto de su naturaleza humana, como algo no extraño a su ser, sino como la base o clave personal del mismo, como a su propio yo. Este conocimiento no era abstracto ni discursivo, sino intuitivo en sentido estricto: era, además, un conocimiento perenne que no se retiraba jamás al estado habitual, sino que estaba siempre en acto. ¿Puede darse una mejor conciencia, natural o sobrenatural, superconciencia, si queréis, que un conocimiento de tales condiciones?" (Ibidem, pág. 272).

III. POSICIÓN FILOSÓFICA SOBRE LA CONCIENCIA DEL PROPIO "YO" EN SU "OPERARI".

(Trátase de asignar a la persona su ámbito causal.)

- 1.^a *teoría*: La conciencia del yo no le asigna *ninguna función activa*, por más que el yo constituya un principio último de atribución de todo el obrar, fundada en que la persona es *condición, extrínseca*, para unos, e *intrínseca*, para otros, del "agere". Puesto que la condición queda fuera de lo condicionado, en realidad la persona o yo no obra, aunque nosotros le atribuímos la acción. Esta atribución no traspone el carácter puramente moral y jurídico (pág. 278).
- 2.^a *teoría*: La conciencia del yo le asigna la función activa de ser *principio real y físico* del "agere". Y en esto se funda la atribución del obrar al yo, como a principio último. Esta teoría recalca el *influjo físico* y real del yo en la acción, dejando para ulteriores declaraciones o desarrollos el que se explique el valor de dicho influjo físico (pág. 279).
- 3.^a *teoría*: En la línea de la 2.^a, interpreta el influjo físico en el sentido de *causa eficiente principal*, que correspondería a la conciencia del yo, como sujeto de los actos, quedando para la naturaleza la *eficiencia instrumental* (pág. 282 y ss.).

El Dr. Manyá acepta la 2.^a teoría y explica en el sentido de eficiencia principal el influjo físico del yo o de la persona en el obrar. Caben aún otras explicaciones, por ejemplo, la que interprete el influjo físico en el sentido de causa final, entendiéndola como intencionalidad entitativa y operativa que comprenda todo el ser y todo el obrar; o también la que explique dicho influjo físico como una eficiencia parcial de orden principal, quedando la otra eficiencia parcial principal para la naturaleza.

IV. APLICACIÓN CRISTOLÓGICA.

- a) *De la 1.^a teoría*: En el ser teándrico la personalidad divina, el "yo divino" ejerce una *función meramente entitativa*, con la positiva exclusión de toda intervención operativa. Aquella función constituye una *condición extrínseca* o *intrínseca* para que el dinamismo de la naturaleza se verifique. Pero la naturaleza humana posee *autonomía operativa*, siendo el sujeto último

de la acción un *yo psicológico humano*, que en el orden de la entidad se atribuye al “yo divino”, por condicionar el desenvolvimiento dinámico a causa de la función entitativa subsistencial que le corresponde. Esta atribución supone que el acto ha llegado a la plenitud de su valor; es, pues, posterior, artificial y extrínseca al acto producido. Esta posición teológica se empeña en salvar el pseudo principio: “las subsistencias no son operativas”, no sólo en su aplicación trinitaria (todo el obrar divino brotaría de la naturaleza única, sin intervención personal alguna), sino también en su aplicación cristológica, convirtiendo a la humana naturaleza en sujeto último operante de todas las acciones del Salvador.

- b) *De la 2.ª teoría*: La conciencia humana de Cristo acusaba incessantemente la *intervención operativa* del Verbo, de su yo divino, como principio físico y real de todos los actos humanos. La responsabilidad personal, testificada por la conciencia humana, ligaba el valor último de todos los actos al influjo físico del yo divino en los mismos. La persona divina toca e influye físicamente, con la precedencia que la causa importa respecto del efecto, en los actos. Se afirma la existencia de este influjo físico personal, pero se renuncia a toda explicación ulterior, para no mezclar lo cierto con lo incierto, o bien sosteniendo que su naturaleza verifica una categoría peculiar del orden hipostático, y que, por lo tanto, queda oculta tras el velo del misterio (5). La dignificación infinita de todo el dinamismo del Salvador proviene, no de que la Persona constituya el término subsistente de la sustancia humana, solución que atañe sólo al ser y no al obrar, sino del referido influjo físico personal. En esta posición teológica, el enunciado “las subsistencias no son operativas”, carece de valor, lo mismo en su aplicación cristológica, que respecto de la aplicación trinitaria,

(5) “... en virtud del hecho sobrenatural, del milagro estupendo que es la unión hipostática, el yo de la naturaleza humana, es el mismo yo divino, tan íntimo y tan realmente unido a ella como su propio yo connatural, cuyas funciones así entitativas como operativas suple el yo divino. Es difícil precisar la amplitud y profundidad de este consorcio divino y humano; pero el consorcio operativo, formalmente operativo, parece ser la primera y más firme consecuencia del consorcio hipostático. Y por esto, tan inexplicable como él” (Ibidem, página 279).

por lo menos en cuanto llevaba consigo la negación del influjo físico de la persona del Verbo. Tampoco permite esta posición sostener la autonomía operativa de la naturaleza humana, ni el uso de la terminología "yo psicológico humano" o que "en Cristo hay dos yos", uno entitativo, el divino, y otro dinámico, el humano. La expresión legítima sería *yo teándrico*. *Yo*, para indicar el sujeto último del ser y del obrar; *teándrico*, para expresar, por su orden jerárquico, la doble naturaleza que hace subsistir, la divina, de que es subsistencia propia, citada en primer lugar; la humana, de que es subsistencia ajena, aducida en segundo lugar. La mayor ventaja de esta terminología se encuentra en que otorga "valor sustantivo" al yo y "valor adjetivo", como determinantes intrínsecos, a la doble naturaleza.

- c) *De la 3.ª teoría*: Suscribe todo lo de la 2.ª y añade la interpretación del influjo físico como causa eficiente principal, quedando para la naturaleza humana la causa eficiente instrumental, como órgano del Verbo. Ni que decir que la causalidad, lo mismo principal que instrumental, se entiende en un sentido físico, excluyendo, por insuficiente, la moral (páginas 282-287).

La aplicación de la 2.ª y 3.ª teoría son indistintamente suscritas por el Dr. Manyá. Y podemos afirmar que aquí se encuentra la quinta esencia de su doctrina.

* * *

De las viejas cuestiones que quedan ilustradas con la exposición del Dr. Manyá, nos vamos a ocupar de dos:

1.ª *El mandato del Padre y la obediencia de Cristo.*

No se acude al recurso de desvirtuar, bien en cuanto a la sustancia, bien en cuanto a las circunstancias, ni el mandato ni la obediencia. La doctrina del Dr. Manyá queda fijada en estas palabras: "tal mandato, aunque procedente de las tres divinas personas, se imponía a la conciencia humana de Cristo, a través de las intimaciones del Verbo; no era, pues, una imposición extraña, sino una determinación de su propio yo, una imposición de su propia persona" (6).

(6) *Ibidem*, pág. 296.

Estimamos de interés algunas aclaraciones. La traza de nuestra redención se verifica en el seno de la Sma. Trinidad. El Padre quiere que Jesús se someta en su humanidad a los trances dolorosos de la Pasión hasta culminar en la muerte de cruz. Este mandato del Padre aparece con todo su divino peso intimado a la conciencia humana de Cristo. La expresión del Salvador en el huerto de los olivos: “sed sicut tu vis”, no queda de este modo desvirtuada en nada.

Evidentemente que el Verbo “in divinis”, conoce esta voluntad del Padre. Y él personalmente quiere lo que su Padre quiere. Por consiguiente, el mandato divino, aun como del Padre, será intimado a la conciencia humana como personal determinación del Verbo, es decir, del “único yo” de esa conciencia. Puesto así el problema, la *obediencia* en sentido estricto se radica en el elemento humano que se somete, a través de la intimación del Verbo, al mandato del Padre. Acontecería análogamente a cuando decimos que la mano ha ejecutado lo que la voluntad impera. Hay una *obediencia* del órgano al *mandato* o imperio de la voluntad. Y si la voluntad en esta determinación se subordinó al *mandato* de una persona ejena, entonces aquella obediencia se refiere también a esta persona.

¿Puede la obediencia hacerse radicar en la misma persona del Verbo? Desde el momento que el orden jurídico del que manda y del que obedece no importa, por parte del sujeto de la obediencia, ni inferioridad entitativa, ni en toda clase de dignidad (por ejemplo, el hijo de familia Presidente de un Estado, al dar una ley general, ha de ser obedecido por su mismo padre, superior a él en la relación padre-hijo, y de igual categoría entitativa) no vemos dificultad en contestar afirmativamente. En este caso al acto de voluntad del Padre, correspondería “in divinis” la aceptación libre por parte del Verbo de su misión temporal, dentro de la misma categoría entitativa y conservándose, además, la jerarquía de orden: padre-hijo, mandato-obediencia. Se ha invocado muchas veces que esta obediencia “in divinis” lleva consigo inferior categoría entitativa. Constituyó uno de los argumentos clave del arrianismo. Nada, en efecto, más fácil que, al dar sentido obvio al lenguaje bíblico que muestra al Hijo obedeciendo al Padre, concluir, en ese supuesto, la inferior categoría entitativa del Hijo respecto del Padre. No pocas veces la ortodoxia se salvó anulando el supuesto de que la obediencia lleve consigo inferior categoría entitativa; así lo ha hecho San Agustín en varios

lugares de sus escritos antiarrianos. No fué preciso desvirtuar el mandato (7).

El otro inciso del texto que comentamos: "non sicut ego volo", indudablemente expresa un acto de voluntad de Jesús, acusado en su conciencia humana y de la voluntad humana. No se trata de un disentimiento ni de una dificultad para someterse, sino de la autoconservación que atañe, como ley natural, a todo ser creado y al que el Verbo asume. Esta ley, impresa por el Hacedor supremo en la Humanidad santísima, aparecía también con toda su fuerza divina en la conciencia humana, explicando toda la consistencia de la humanidad, precisamente hasta la muerte. También el Verbo personalmente intimaba esta ley a su humanidad. Pero renuncia a ella, en obsequio a la voluntad de su Padre: *non sicut ego volo, sed sicut tu vis*".

2.ª Libertad e impecabilidad de Cristo.

El P. Galtier había insistido en que admitido el influjo físico personal del Verbo se anulaba la espontaneidad de las acciones humanas.

Manyá encuentra una buena respuesta en el recurso a los sistemas clásicos que compaginan la libertad con la cooperación divina, pues prescindiendo de las particularidades del influjo personal, éste en el fondo es una cooperación divina, pudiendo, por tanto, traerse a colación la controversia "de auxiliis". Se ciñe después nuestro autor al campo personal que se discute, interrogando, con la mirada puesta en la base analógica: "Y si en el orden de nuestros conceptos de psicología racional —escribe— la intervención del yo propio no destruye la libertad y espontaneidad de nuestras acciones, sino que es un requisito esencial de ellas, ¿por qué en Cristo el Verbo, que es el yo verdadero de su naturaleza humana, habría de impedir con su intervención operativa la libertad y la espontaneidad de sus mismas acciones?" (8). Los planos son distintos, aunque se juntan en el ser y operación teándricos. La intervención del "yo", da al acto humano *categoría divina*, no ficticia, moral o jurídica, sino entitativa y operativa. La intervención de la naturaleza humana da al mismo acto su *categoría humana*. De la síntesis de ambas, sin la división nestoriana y sin la confusión monofisita, resulta la acción teándrica.

(7) Cfr. BIENVENIDO LAHOZ, *La actividad divina "ad extra"*. 2.º Cuaderno de Teología, 1953, *passim*.

(8) *Loc. cit.*, pág. 286.

Se conserva, pues, la plena libertad y espontaneidad de la acción humana, en su categoría humana, radicada en la naturaleza común a la nuestra, que lejos de anularse sube infinitamente de valor por la presencia hipostática e influjo físico operativo del Verbo, y que jamás se debe confundir con la libertad y espontaneidad en la línea personal. En un “acto mío” difieren entre sí la naturaleza del *acto* y sus valores personales por ser *mío*. Si libremente me pongo a ejecutar una página de caligrafía, la responsabilidad personal de esa acción no debe confundirse con la maestría del esfuerzo muscular que manifiesta la obra ejecutada. Lo primero se refiere al valor personal, con todas sus espontaneidades. Lo segundo a la estructura esencial de la obra, con sus espontaneidades y su libertad más o menos perfecta, considerada en la línea esencial. La libertad y espontaneidad en el campo de la esencia, no sufre merma alguna por la libertad y espontaneidad en el campo de la persona.

El error del P. Galtier consiste precisamente en no delimitar en nuestra libertad y en nuestras espontaneidades el aspecto esencial y el personal, por anular este último. ¿Ha influído el que haya tomado como teoría base para interpretar la personalidad la de Tifano? Lo cierto es que toda responsabilidad operativa radica en la naturaleza humana, puesto que el influjo de la persona del Verbo tiene solamente aspecto entitativo. En el orden operativo la actuación de Cristo no se distinguiría en nada de una actuación que arrancase de nuestro “yo psicológico”. Cristo obraría como si fuese persona humana. ¿A qué distancia estamos del nestorianismo? ¿No es esta la tesis del nestorianismo en el orden de la operación?

El modo corriente de afrontar el problema de la libertad e impecabilidad de Cristo, por el recurso *exclusivo* a la controversia de “auxiliis”, confirmaría el punto de vista del P. Galtier, para nosotros erróneo, indicándonos, por consiguiente, que aquel exclusivismo no puede aceptarse en modo alguno. En efecto, si se trata de una cooperación divina como cualquier otra, dando a esta cooperación valor unitario, excluiríamos, por lo mismo, todo influjo personal. El responsable en el orden de la operación, por parte del elemento creado, será la naturaleza humana de Cristo, el “yo psicológico humano” de Cristo. El P. Galtier puede invocar en pro de su doctrina nada menos que el modo usual según fué discutido y resuelto el problema de la divina cooperación en las escuelas, a saber: aspecto *unitario exclusivo* de la cooperación divina y función entitativo-hipostática del Verbo en el ser de Cristo, con la exclusión de

todo influjo físico operativo. La complejidad del misterio de Cristo exige que se revisen esos dos puntos. De hecho la doctrina del Dr. Manyá, que suscribimos, impone en ellos hondas modificaciones.

Respecto de la impecabilidad, la afirmación de que "de potencia absoluta la humanidad de Cristo era, en el orden operativo, defectible", que admiten o deben admitir los que le dan autonomía al "yo psicológico humano", resulta absurda y contradictoria al poner un solo "yo teándrico", con el influjo físico del Verbo en los actos humanos. Desde este punto de vista tenemos en Cristo la misma impecabilidad de Dios y sus actuaciones, con la exclusión de todo lo que signifique defecto moral en el ejercicio de la libertad. Porque el responsable, en definitiva, es ese influjo personal del Verbo.

Hemos tocado el problema del libre arbitrio e impecabilidad de Cristo, desde el influjo personal del Verbo. Es lo principal. También puede ser examinado, como nota el Dr. Manyá, desde la visión beatífica del Salvador y atendiendo al "donum integritatis", tan permanente aquélla como éste.

* * *

Concluimos esta nota, haciendo una observación central y básica a la magnífica exposición del Dr. Manyá. ¿Cuál es su actitud respecto de la comunidad o propiedad de las operaciones "ad extra"?

La pregunta parte de la disyuntiva entre comunidad y propiedad; y por esto está mal hecha. ¿Cómo, pues, debe hacerse? Es un dogma de fe la unidad ontológica de la naturaleza divina. De aquí se sigue, con la misma calificación teológica, la unicidad dinámica de dicha naturaleza. El ser y el obrar se corresponden. Como aquél es único, así éste es único. Ningún teólogo, ni moderno ni antiguo, negó, ni puede negar, esta unicidad (comunidad o indistinción, en el sentido de unicidad) de la operación divina. La unicidad ontológica de la naturaleza divina, no obsta a la Trinidad realísima de las Personas. La realidad de cada persona, en el ámbito de su privativa personalidad, no es la realidad de las otras; a pesar de esta oposición relativa, todas, en la esencia, constituyen un ser único. Pues bien, la unicidad dinámica en la naturaleza, tampoco puede obstar a que cada persona, en el ámbito de su personalidad, ejerza su personal influjo, por el cual necesariamente ha de oponerse, ahora en el orden dinámico, al de las otras personas; a pesar de esta oposición relativa dinámica, los tres influjos personales constituyen un solo y

único influjo esencial, que es la naturaleza única de la Deidad. De esta suerte la ley que enlaza el ser de la Unidad con el de la Trinidad, enlaza también el dinamismo de la naturaleza divina con el de las Personas.

En cuanto al ser, en el orden entitativo, no se puede preguntar: ¿Es Dios Unidad o Trinidad? La pregunta está formulada a base de un dilema, y no puede responderse, porque hay lugar para un tercer extremo, a saber: que “simul” sea Unidad en la Trinidad y Trinidad en la Unidad. Lo mismo en el orden operativo: ¿Radica la acción divina en la naturaleza o en las personas, tiene sólo aspecto esencial o aspecto personal, es común o propia? La pregunta parte de una disyuntiva; está mal hecha, puesto que hay lugar, también en el orden dinámico, para un tercer extremo o miembro, a saber, 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. Y este tercer miembro, que se omite en el estudio de la acción divina, constituye nada menos que el único camino por donde llegamos al hallazgo de la verdad. Lo que se hace indispensable es asignar el ámbito esencial y personal a la acción, como en el orden entitativo nos esforzamos en fijar la realidad peculiar que corresponde a la divina naturaleza y las Personas de la Trinidad. Atrás quedan señalados bastantes caminos por donde puede encauzarse la labor y esfuerzo de los teólogos.

No nos ha admirado, pues, que por una parte el Dr. Manyá, al comienzo de su artículo (pág. 267), suscriba la doctrina tradicional de la comunidad y unidad de operaciones “ad extra”, tal como la entiende la Iglesia, es decir, en sentido *esencial*, y que después, en todo el discurso de su artículo nos hable insistentemente del INFLUJO FISICO del Verbo, “ratione personalitatis”, en la humanidad. El Dr. Manyá interpreta en sentido de causa eficiente este influjo. Por nuestra parte decimos que no nos parece admisible tal interpretación, ya se asigne a la persona causa eficiente principal total (quedaría la instrumental para la naturaleza), ya causa eficiente principal parcial (la otra parte de eficiencia correspondería a la naturaleza). Nosotros ponemos en la personalidad causa final, en el sentido de intencionalidad entitativa y operativa, interpretando de esta suerte aquel mismo influjo físico. Pero —y en esto rogaríamos especial atención— las variantes interpretativas no se deben tocar antes, sino después de establecer sobre sólida base el influjo físico; como, inversamente, si algún reparo hay que poner, primero se ha de impugnar el influjo físico y después las variantes de interpretación. Y

puesto que lo más inmediato a nosotros se encuentra en el problema cristológico, estimamos que en él se debe centrar la atención antes que en el problema trinitario. Fácilmente, en verdad, se comprende que si el Verbo, "ratione personalitatis", influye físicamente en la naturaleza humana y su psiquismo, lo hace porque como ley universal a la personalidad atañe influir físicamente en el "agere", urgiéndose ya inmediatamente las consecuencias trinitarias.

El problema cristológico ofrece tal envergadura que, hasta ahora, y por una corriente muy representativa de la teología, el UNICO contacto de la personalidad divina del Verbo con el elemento humano se establecía en virtud de la "terminatio subsistens" de carácter puramente entitativo subsistencial. En el orden de la entidad esencial-personal, la naturaleza humana, aunque *completa esencialmente*, aparece *incompleta* en el orden de la personalidad. Reclama el complemento de la subsistencia. Sólo después que éste existe, bien sea la subsistencia propia o ajena, el ser sustancial-accidental-personal clausura su ciclo entitativo y puede iniciar el ciclo dinámico y teleológico, con su base, estos dos, en solo la esencia, que reviste el aspecto de "natura" y "appetitus naturalis", respectivamente. La subsistencia o personalidad sólo ejerce una función entitativa, como término o complemento de la sustancia en el orden subsistente. Esta teoría ha sido recientemente impugnada en el orden filosófico, no menos que en su aplicación trinitaria y cristológica. La magnífica disertación del Rvdo. P. Joaquín María Alonso sobre la doble perspectiva de la cristología (9), nos hace ver que no es admitida por una corriente o sector importante de teólogos. Sin ella, el CONTACTO ENTITATIVO de la persona del Hijo de Dios con el elemento humano, se desvanece; por consiguiente, quedaría sin posible exposición, no sólo el misterio de la unión hipostática, sino también el de la Redención, pues nada justificaría el valor infinito de la Pasión y Muerte de Cristo.

Los que patrocinan la problemática "terminatio subsistens" como medio *único* de salvar la exposición de los misterios cristológico y trinitario, han de hacer algo más que tener dicho concepto como un punto incuestionable; han de demostrar que un tal concepto, que así se introduce en la parte central de la exposición de los misterios trinitario y cristológico, sosteniendo el valor infinito de los actos del Salvador, lejos

(9) *Hombre-Dios y Dios-Hombre, dos perspectivas cristológicas*. (13.^a Semana de Teología Española.)

de provenir de una influencia extraña de la filosofía griega, está incluido en datos revelados o dogmáticos; han de demostrar con toda claridad que no incurre en una “*contradictio in terminis*” con la equiparación del orden abstracto con el concreto, del orden ideal con el real; en fin, han de justificar por qué medios históricos y racionales dicho concepto queda legitimado. Bien vale la pena detenerse en ello, pues está en litigio todo el valor de la exposición dogmática en torno a la Encarnación y Redención. Y por lo que atañe en particular a la teología trinitaria, han de demostrar que los innumerables textos que nos hablan de la única operación en Dios en orden o vía de naturaleza, tienen sentido *restrictivo*, que de tal suerte se restringe su significación a la naturaleza que sea erróneo en la fe añadir al aspecto esencial el personal; al esencial, el trinitario; al común, el propio; han de demostrar cómo en esa teoría no constituye un “nominalismo operativo” vacío de sentido, cuanto se diga de la operación divina en orden a los principios personales.

Ahora se comprende la importancia capital del INFLUJO FISICO de la persona del Verbo sobre el elemento humano como *otro modo de exposición de los dogmas cristológico y trinitario*. ¿Qué texto revelado o dogmático se ha conculcado al añadir al aspecto esencial de la operación divina el valor personal de este influjo físico? Deseamos una gran selección de testimonios aducidos con una amplia exégesis histórica y racional en torno a los mismos. Y en el terreno filosófico ¿qué verdad cierta queda conculcada al admitir dicho INFLUJO FISICO PERSONAL? Aquí es preciso aducir algo más que meras suposiciones, o categorías imprecisas, cuyo valor no pueda ser puesto en tela de juicio por nadie, es decir que se trate de algo cierto filosóficamente, pues vamos a establecer un dogma o fijar un error en la fe.

Nos expresamos así porque tenemos por contradictoria la “*terminatio subsistens*”, quedando como única vía expedita para salvar la exposición del misterio de Cristo, y, consiguientemente, de la Trinidad, en aquello que atañe a la profesión de nuestra fe, dicho INFLUJO REAL O FISICO de la personalidad divina en la naturaleza humana y sus actos.

La TEOLOGIA PSICOLOGICA no nos dice ni puede decir nada sobre la “*terminatio subsistens*”, que se verifica más allá del plano psicológico, en las entretelas del ser sustancial y personal; mientras que, al contrario, pone muy en claro la existencia del influjo físico de nuestra personalidad en todos los actos de la conciencia, ofreciendo así la indis-

pensable base analógica para establecer la ontología sobrenatural de los misterios de la Trinidad y de Cristo, tal como puede ser alcanzada por nuestra exposición humana. ¿Pueden los partidarios de la "terminatio subsistens", como *solución única*, negar nuestra responsabilidad personal en todos y cada uno de los actos humanos, tal como nuestra conciencia la acusa en dichos actos? A buen seguro que no. La doctrina del INFLUJO FISICO PERSONAL presenta, pues, una base analógica experimental irrefragable, mientras la teoría de la terminación subsistente carece por completo de base.

Aunque no consiguiéramos de la Teología psicológica más que poner en claro la existencia del INFLUJO FISICO PERSONAL, ya no era pequeña su contribución a la exposición dogmática trinitaria y, sobre todo, cristológica. Por esta razón hemos juzgado oportuno llamar a atención sobre este carácter especial de la teología, que moviéndose en el plano de especulación introspectiva, tanto puede ayudar a la verdadera valoración de los textos positivos.

J. M. DELGADO VARELA, O. de M.