

**Vida anímica y espiritual de la naturaleza humana de Cristo:
vida intelectual**

1. La vida anímica y espiritual de la naturaleza humana de Cristo tiene su característica, su altura, su riqueza y su profundidad por el hecho de que su portador es el Yo divino de la segunda Persona de Dios. Este Yo es el que ama, quiere, piensa y sabe humanamente en la naturaleza humana y en la naturaleza divina al modo divino. Si toda vida espiritual humana se sustrae en una inalcanzable lejanía a los intentos de nuestro conocimiento, si cada hombre es para su prójimo un secreto inescrutable, en mucho mayor grado será para nosotros un misterio impenetrable la vida humana de Cristo. Su conocimiento, su querer y su amor humanos tienen origen en una insondable profundidad y a ella se vuelven: nacen de la persona divina del Verbo y se trascienden en el Yo de Dios. No termina, pues, en ser una vida perfectamente humana.

2. Intentaremos explicar en primer lugar la *vida intelectual de Jesús*. A pesar de la íntima unión entre el Yo divino del Hijo de

Dios y el espíritu humano, *la omnisciencia de Dios no se desborda* hasta éste. Ninguna criatura es capaz de recibir la omnisciencia divina. Sin embargo, el ámbito del saber de Cristo debió extenderse ampliamente gracias a su íntima unión con el Verbo omnisciente. La mayoría de los mejores teólogos han enseñado, con razón, que Cristo, incluso en su vida temporal, *tuvo visión inmediata de Dios*. Aunque no hay ninguna definición dogmática sobre esto, ni tampoco un testimonio escriturístico unívoco, el Santo Oficio declaró, el 5 de junio de 1918, que no es seguro (*tuto*) para la fe (para la comprensión de Cristo por la fe) afirmar lo contrario. Jesús asegura con palabras humanas, en cuanto hombre, en la conversación con Nicodemo, que en sus predicaciones dice que sabe y atestigua lo que ha visto. Habla como testigo auricular y visual (*Io. 3, 11, 32; Io. 5, 19, 30; 8, 38-39*). Es difícil imaginarse que el espíritu humano de Cristo existiera de verdad en virtud del Verbo y que no fuera consciente de tal unión de la manera más perfecta posible. Además, siendo Cristo cabeza de la creación, incluso de los ángeles, debía tener las prerrogativas y perfecciones correspondientes. Es, además, camino del cielo; debe, pues, saber bien qué es el cielo.

Cristo tenía de las *cosas no-divinas* el saber que correspondía a su dignidad de cabeza de la creación y de primogénito entre muchos hermanos. Puesto que debe reconciliar todas las cosas con el Padre en el cielo y en la tierra (*Eph. 1, 10*), la mayoría de los teólogos le atribuyen una sabiduría infalible de la realidad total pasada, presente y futura. No se puede estrechar el ámbito de su conocer sin suponer que sólo conoció su misión de manera imperfecta. En el decreto *Lamentabili* (D. 2.032), promulgado contra el modernismo, se condena la teoría de que el saber de Cristo, según las indicaciones del Evangelio, fué limitado y expuesto a errores. El Santo Oficio, en el ya citado decreto de 5 de junio de 1918 dice que no es seguro (*tuto*) para el conocimiento de la fe, poner límites al saber de Cristo.

Para entender este ámbito determinado del saber de Cristo tiene importancia la distinción de las *especies de conocimiento*. Los teólogos admiten un saber *infuso*, concedido por Dios al alma de Cristo y otro *adquirido*, logrado por la experiencia. El primero ocurre mediante las imágenes cognoscitivas infundidas inmediatamente por Dios. Tal forma de conocer debe ser atribuída a Cristo, porque no puede faltarle ninguna perfección de las que corresponden a una criatura; como los ángeles tienen saber infuso, debe también atri-

buirse a la Cabeza de los ángeles. El conocimiento infuso es un *conocimiento habitual*.

No se debe exagerar esta clase de conocimiento de forma que el conocimiento adquirido de Cristo quede menguado; eso significaría amenguar y reducir su verdadera naturaleza humana y terminaría abocando al monofisitismo. Surge aquí la cuestión de si debe tomarse en serio el conocimiento adquirido de Cristo, siendo así que comprende toda la realidad en la visión de Dios mediante imágenes cognoscitivas innatas. ¿Para qué ese conocimiento adquirido? Hay que distinguir el conocimiento *habitual-preconsciente* del conocimiento *actual-consciente*. Conocemos, por ejemplo, habitualmente las cosas que no pensamos, pero que están presentes y actuales en el amplio espacio de nuestra memoria. Este saber preconsciente, que no se tiene en conceptos ni imágenes, sirve de base al conocimiento consciente practicado en la claridad de las relaciones y distinciones conceptuales.

“A veces es, por así decirlo, evidente para los artistas y maestros el hecho de que se les ocurren formas y obras poderosas y formadas totalmente como de la nada; este proceso, llamado intuición, es inexplicable si tales formas y obras no hubieran estado ya preformadas en el espíritu hasta en los mínimos detalles: en un conocimiento real, si bien no consciente todavía. Cuanto más elevado es un espíritu humano, cuanto más ricas y reales son su evolución y hondura, tanto mayor es el papel de esta preformación en la intuición o conocimiento habitual” (Feuling, *Katholische Glaubenslehre*, 380).

El conocimiento infuso de Cristo es semejante al que se adquiere en el bautismo y que primero está bajo el umbral de la conciencia hasta que la experiencia le hace aflorar a la plena conciencia. De la visión de Dios puede decirse también que Cristo no la tuvo siempre a la manera humana de saber. Dios podía impedir que sobrepasara el umbral del primer plano de la conciencia. Mientras el ápice de su espíritu humano estaba sumergido en la gloria del Hijo de Dios, los círculos en que se realizaba la vida diaria podían estar llenos de las cosas de la tierra. Puede imaginarse ese hecho, según un pensamiento agustiniano, suponiendo distintos planos en la naturaleza humana. El estrato más profundo (*mens superior*), según San Agustín, estaría viendo lo íntimo de la belleza de Dios; en el estrato de encima, al que pertenece la conciencia (*mens inferior*), la visión no se realiza íntimamente. Esto no quiere decir que la naturaleza humana de Cristo pudiera olvi-

dar de cualquier modo la visión de Dios; sólo dice que la visión de Dios no es en sí misma lógica y, por tanto, no necesita hacerse consciente de una manera necesaria mediante conceptos y representaciones en el más estricto sentido.

3. Con estas aclaraciones pueden juzgarse *tres hechos*, atestiguados por los Evangelios y que de otra forma parecen inexplicables.

a) Dice el Evangelio (Lc. 2, 40. 52) que *Jesús crecía y se fortaleció no sólo corporalmente, sino a la vez espiritualmente*. Adelantaba en edad, en sabiduría y en gracia delante de Dios y de los hombres. Cristo quiso recorrer todos los caminos del hombre: infancia, adolescencia, juventud y madurez. En su adolescencia no fué discreto como un viejo, ni en su madurez fué ingenuo o pueril. Aquí tiene sentido lo de que "debe tener humanamente la plenitud de las facultades y riqueza que corresponden al hombre crecido justamente por el desarrollo lento del cuerpo, de los sentidos y del espíritu: le corresponden como fruto del desarrollo y evolución por la actividad propia". A propósito de esto, hay que recordar lo que dice Santo Tomás en el mismo sentido y contexto: que no pudo faltar a Cristo la realización y plenitud de la personalidad, siempre dada en la libre responsabilidad y en la libre autoformación; pues es más digno y de más valor y sentido el que alguien merezca por propia decisión y actividad lo que podía recibir de otros y de Dios (Feuling, 378). Pero es una ley de la evolución humana el que el desarrollo del espíritu vaya al paso del desarrollo del cuerpo, que es instrumento del primero. El cerebro del niño no puede servir de instrumento para las mismas actividades que sirve un cerebro desarrollado. Los sentidos, cuanto más desarrollados y maduros están, mejor pueden captar las impresiones y ofrecerlas al espíritu para su elaboración. La madurez de los sentidos tiene, según eso, gran importancia para la actividad del espíritu (Feuling). También Cristo con la madurez de su cuerpo adquirió un desarrollo multiforme de la experiencia sensorial y mediante ella el desarrollo del conocimiento espiritual. En cuanto al contenido de ese conocimiento, hay que decir que no supone un enriquecimiento del espíritu humano de Cristo sobre el que tenía gracias a la visión inmediata de Dios y a su conocimiento infuso. Pero lo que en un determinado momento no llega al umbral de la conciencia que conoce por conceptos e imágenes, supera ese um-

bral en el instante de la vida de Cristo, determinado por Dios y en la hora apropiada a las circunstancias. En este sentido, el saber de Cristo tiene verdadero crecimiento: algunas cosas que antes no estaban en su conciencia pasan al primer plano de ella. Y así, pudo Cristo admirarse y sorprenderse, ya que experimentó y vivió cosas que no habían estado antes en el primer plano de su conciencia. Los Evangelios atestiguan que se admiraba y extrañaba (*Mt.* 8, 10; *Mc.* 6, 6). Por este proceso de conversión del saber preconceptual en saber por representación y conceptos dentro de la conciencia estrictamente circunscrita, Cristo crece también ante los ojos de los hombres; cada vez se revela más lo que hay en Cristo a los que le rodean.

Santo Tomás de Aquino estudia la cuestión de si Cristo podía admirarse y dice: "El objeto de la admiración es lo insólito. Pero en la ciencia divina de Cristo no podía haber nada nuevo o insólito; tampoco en la ciencia humana por la que conocía las cosas en las palabras o por medio de las especies infusas. Pero pudo haber algo nuevo e insólito para El en cuanto a la ciencia empírica, según la cual podían ocurrirle cada día cosas nuevas. Por tanto, si hablamos de la ciencia divina, beatífica o infusa de Cristo, no hubo en El admiración; pero si hablamos de su ciencia empírica pudo admirarse" (*Summa Theologica* III, q. 15, art. 8).

La amplitud del conocimiento experimental de Cristo puede verse en sus parábolas y comparaciones. Algunos rasgos son suficientes para hacernos ver, hacer vivir ante nosotros "a los paisanos, los pescadores y viñadores, al traficante de perlas preciosas, al labrador y al mercader, al jornalero, al empresario y al hortelano, a la dueña de la casa y a la pobre viuda, al juez, al general de un ejército y al rey. Las parábolas encierran gran riqueza y variedad de matices y nos describen la vida popular en su sencillez; al niño que juega alegremente en la calle, las largas listas de oraciones de los escribas, los doctores de la Ley con sus amplias filacterias, el cortejo nupcial en la noche silenciosa, el festín alegre, el rigor de la etiqueta en la mesa del convite, el pobre pordiosero, cubierto de llagas, en el camino; los jornaleros sin trabajo en las esquinas de la plaza y cerca de los setos, porque nadie los ha contratado; el publicano tímido en un rincón del templo; la mujer pobre encendiendo en su casa la lámpara para buscar el dracma perdido, la joven madre que olvida sus angustias y dolores al contemplar a su chiquitín recién nacido, el hombre rico que se duerme plenamente satisfecho pensando en sus graneros repletos" (K. Adam,

Jesus Christus, 121). Cristo está familiarizado con las tendencias y circunstancias sociales, económicas y políticas; su sentido de la realidad denuncia que las ve como son. En las parábolas se hace también patente una visión viva y aguda de la naturaleza. Lo que vió y oyó, lo que le ofrece el momento, el contorno, la región es usado como parábola del reino de Dios.

b) La Escritura atestigua que Cristo dijo que nadie sabe el día y la hora del juicio, ni siquiera el Hijo del Hombre (*Mc.* 13, 32). Según otro texto, parece como si Cristo hubiera creído erróneamente que el día del juicio universal estaba ya cercano. (*Mt.* 16, 28). Si Cristo dice que no sabe el día del juicio, el día de su segunda venida, puede decirse que es eficaz la contención querida por el Padre de su visión de Dios y de su saber innato.

“Si no era intención del Padre—por tanto, tampoco de Dios-Hijo ni del Espíritu Santo—que Jesús supiera (para decirlo a los hombres o revelarlo a los apóstoles) cuándo iba a ser su segunda venida, se sigue sin más que la voluntad cognoscitiva de Jesús no llamó a la conciencia conceptual y representativa el saber innato que tenía de ello; y así, pudo y tuvo que decir y confesar, en el sentido propio del lenguaje humano corriente, que el Hijo del Hombre no lo sabía” (Feuling, 409).

¿Puede esa “contención” de la visión de Dios y del saber innato llegar a tal grado que haya la posibilidad de que se cuele furtivamente un *error* en el primer plano de su conciencia? Puesto que es el Yo divino del Hijo de Dios el que conoce mediante el espíritu humano (no es la razón la que conoce, sino la persona mediante la razón) el Verbo, debería ser responsable de los errores de Cristo. Eso quiere decir que *Cristo no es capaz de ningún error interno y esencial*. Que Cristo no creyó que estuviera cercano el día del juicio se echa de ver por el encargo que hace de predicar el Evangelio a todo el mundo, por sus parábolas de la levadura, del grano de mostaza, de la cizaña en el campo sembrado, del viñador y del esposo que tarda. El esposo esperado por las vírgenes llega hacia la media noche (*Mt.* 25, 6). El señor que vivía lejos vuelve después de mucho tiempo a pedir cuentas a sus siervos (*Mt.* 25, 19). El mayordomo infiel despilfarra los bienes a él confiados, porque su señor tarda en llegar (*Mt.* 24, 48-49). Por otra parte, es cierto, Cristo asegura “que no pasará esta generación sin que todo esto se cumpla” (*Mc.* 13, 32; *Mt.* 24, 34). Se intenta resolver el problema a la luz de la conciencia misional-profética de Jesucristo

de la siguiente manera: "Jesús sabe que El es, actualmente, el que contiene al mismo tiempo, en su persona, el futuro y el presente, el fin de los tiempos y la generación presente. Conoce que El, desde este momento en que habla, es el mismo que un día ha de sentarse en un trono de gloria, rodeado de sus ángeles. Entonces reunirá a todos los pueblos ante su presencia y los separará...

"Jesús se ve como el juez futuro del mundo y el rey del nuevo reino. Ante la conciencia que tiene de sí mismo, ese reino futuro está ya presente para El. En su conciencia se resumen el presente y el futuro, el tiempo y la eternidad. En una visión profética que nuestros pobres espíritus limitados no pueden imaginar, abarca de una vez, como una realidad actual, el juicio presente y el juicio futuro, el rey presente y el reino venidero, la generación presente y el mundo nuevo.

"Para Jesús, todo ese gran porvenir está presente en su persona. Por tanto, esa generación debe manifestarse con una fuerza impresionante .. Sin duda, la majestad y la gloria exteriores faltan todavía, lo mismo que la victoria plena y la última manifestación de la majestad y poder de Dios. Su reino es esencialmente algo que está en vías de hacerse y completarse.

"También Jesús está siempre en un estado de tensión interior, siempre en movimiento hacia el futuro. Está y persevera siempre orientado hacia la consumación de todo, hacia la escatología. Pero sabe que en El ese gran acontecimiento se manifiesta en un porvenir muy cercano por revelaciones y por actos poderosos siempre nuevos; sabe que en El ese último juicio y ese reino de Dios tienen ya en la generación presente su origen y desarrollo.

"Por eso puede, en un sentido muy verdadero y profundo, anunciar la venida de ese reino para un tiempo inmediato.

"Cuando habla del reino y de la "venida con todo su poder", comprende un doble sentido, tanto el fin de los tiempos como el del presente; o, mejor dicho, lo entiende del presente orientado interiormente hacia el fin de los tiempos, y abarca también el presente.

"Entraba en sus planes proféticos y mesiánicos de salvación, tanto el revelar las relaciones de sucesión cronológica como las relaciones esenciales que ayudan a compenetrarse" (K. Adam, *Jesus Christus*, págs. 175-78).

La mirada de Cristo hacia el futuro tiene, según esto, la característica "perspectiva profética" (Billot), en la que los acontecimientos decisivos del futuro se amontonan como montañas, unas detrás

de otras, allá en la lejanía, amontonándose a la vez y siendo pasados por alto los tiempos respectivos que hay entre ellos (cfr. *Tratado de los Novísimos*).

Otros creen que tal explicación es insostenible. Según ellos, los versículos 14-27 del capítulo 13 de San Marcos se refieren a la destrucción de Jerusalén, pero no al fin del mundo, del que sólo se habla desde el versículo 24. El transcurso de tiempo entre la angustia descrita en los versículos 14-23 y el fin del mundo está completamente indefinido. Los versículos 28-37 del mismo capítulo se refieren a la destrucción de Jerusalén. Y así, no hay razón para decir que Jesús, en el versículo 30, quiere anunciar su segunda venida para antes de que termine la generación de entonces (cfr. Schmid, *Zu. Mk.* 13).

c) La tercera cosa afirmada por la Escritura, y que parece difícilmente conciliable con la visión permanente y constante de Dios, es la tristeza y miedo sentidos por Jesús (*Mt.* 26, 30, 36-46; *Mc.* 14, 26, 32-42; *Lc.* 22, 39-46; *Io.* 11, 35-38).

Santo Tomás trata esta dificultad en varias cuestiones: ¿podía sufrir el alma de Jesús? Dice así: “Mientras el alma está unida al cuerpo puede sufrir de dos maneras: con dolor corporal y con dolor anímico. Sufre dolor corporal cuando el cuerpo se lesiona. Como el alma es la forma del cuerpo, el cuerpo y el alma son un solo ser; por tanto, cuando el cuerpo es perturbado por algún dolor corporal, es necesario que el alma se perturbe *per accidens*, es decir, no en su ser propio, sino en cuanto que vive en el cuerpo. Como el cuerpo de Cristo fué pasible y mortal, su alma tuvo que poder sufrir de este modo. Se dice que el alma padece dolores anímicos en las actividades que la competen a ella sola o en las que son más anímicas que corporales. Aunque se puede hablar de un “padecer” de las actividades del entendimiento y de los sentidos, se llaman pasiones sobre todo los movimientos y afecciones del apetito sensitivo; y las hubo en Cristo como todo lo que pertenece a la naturaleza humana... Pero hay que tener en cuenta que esas afecciones del ánimo de Cristo se distinguen de nuestras pasiones de tres maneras: en primer lugar, por el objeto; ya que en nosotros tienden frecuentemente hacia lo ilícito, lo que nunca ocurrió en Cristo; en segundo lugar, por su principio o nacimiento: en nosotros suelen ser anteriores al juicio de la razón; en Cristo, por el contrario, todos los movimientos del apetito sensitivo nacían conforme a la disposición de la razón; por eso leemos en San Agustín—XIV de *Civ. Dei*—que Cristo quiso ser hombre

por libre voluntad y del mismo modo permitió tales movimientos en su alma en virtud de su libre decisión. En tercer lugar se distinguen por sus efectos: nuestras pasiones a veces no se limitan al apetito sensitivo, sino que arrastran a la razón, lo que nunca ocurrió en Cristo, porque en El los movimientos propios de la carne humana estaban perfectamente dominados y no pasaban del apetito sensitivo. En consecuencia, nunca impedían el recto uso de la razón" (*Summa Theologica III*, q. 15, a. 4). A la importante cuestión de si el alma de Cristo podía sentir tristeza, contesta Santo Tomás en el artículo 6 de la misma cuestión: "Por intervención especial de Dios la visión beatífica de Cristo era limitada al espíritu para que no fluyera hasta el cuerpo y excluyera todo dolor. Tanto el dolor como la tristeza son sentimientos que radican en el apetito sensitivo y sólo se distinguen por su objeto o motivo. El objeto y motivo del dolor es una lesión percibida por el tacto, como ocurre, por ejemplo, en el caso de una herida. El objeto y motivo de la tristeza es, en cambio, un daño o mal interiormente sentido es decir, percibido por la razón o por la imaginación, por ejemplo, cuando uno se entristece por la pérdida de un favor o por la pérdida de dinero. El alma de Cristo pudo sentir algunas cosas como mal, ya fuera mal para El—como la pasión y muerte—, ya lo fuera para otros, como los pecados de sus discípulos o los de los judíos que le mataron. En Cristo pudo, pues, haber tristeza lo mismo que pudo haber dolor; su tristeza, sin embargo, fué distinta de la nuestra por las tres razones que dijimos al hablar en general del dolor de Cristo" (*Summa Theologica III*, q. 15, art. 6). Y a la pregunta de si Cristo tuvo temor, responde: "La tristeza nace de la aprehensión de un mal presente; el temor nace de la aprehensión de un mal futuro. Cuando se está completamente seguro de que sobrevendrá el mal futuro no hay temor; por eso dice Aristóteles—II *Renet* (cap. 5, n. 13)—que no hay temor más que cuando existe alguna esperanza de evadir el mal que amenaza, pues cuando no hay ninguna esperanza de salvación, el mal es aprehendido como presente y causa tristeza más que temor. El temor puede, por tanto, ser considerado en dos sentidos: en cuanto que el apetito sensitivo tiende por naturaleza a evitar toda lesión; si ya existe, nace la tristeza; si sólo amenaza, nace el temor. En este sentido Cristo tuvo temor y tristeza. En otro sentido el temor puede ser considerado como incertidumbre de un suceso futuro, como cuando de noche nos asusta un ruido sin que sepamos qué ha ocurrido.

En este sentido en Cristo no existió el temor" (*Summa Theologica III*, q. 15, art. 7).

El pensamiento fundamental de todas estas explicaciones es el siguiente: el ámbito más exterior del espíritu humano en que se desarrolla la vida espiritual consciente, conceptualmente circunscrita y mediante representaciones, no está inundada de la gloria de Dios, sólo contemplada por la visión más íntima del espíritu y allí retenida por el poder de Dios. El ámbito exterior, por tanto, puede estar sumergido en el dolor y en la tristeza, en el espanto y en el miedo. Y puesto que la gloria de Dios es contenida para que no afluya a los círculos exteriores de la conciencia humana, el espíritu humano de Cristo tuvo ocasión de penetrar cada vez más en la hondura de la plenitud divina.

Hay que decir que Cristo tuvo más capacidad y ocasiones para la angustia y la tristeza que cualquier otro hombre; conoce y ve más que nadie el poder del mal, la ceguera y obstinación humanas, la impotencia y continuo riesgo del bien, la inseguridad de la existencia. Era más clarividente y más débil que nadie frente a lo tremendo. Tenía, pues, por qué tener más capacidad y razón de angustiarse que los demás hombres; y aún más porque tuvo que conllevar todas las terribilidades y superarlas. Cristo, venido para redimirnos del pecado, penetra así en el misterio de la angustia nacida del pecado.