

LA «FORMIDABLE CUESTIÓN» DE LA CONCIENCIA DIVINA DE JESÚS

CÉSAR IZQUIERDO

SUMARIO: I. MOMENTOS FUNDAMENTALES EN LA REFLEXIÓN SOBRE LA CONCIENCIA DE CRISTO. 1. Los concilios cristológicos. 2. La teología de S. Tomás. 3. El modernismo. 4. Las tesis de K. Rahner. 5. Teorías sobre un «yo» humano en Jesús. 6. Los manuales. 7. La Comisión Teológica Internacional (CTI). II. CONCIENCIA Y MISIÓN DE JESÚS. UNA PROPUESTA DE EXPLICACIÓN TEOLÓGICA. 1. Necesidad de que Jesús tuviera conciencia de su divinidad. 2. La «fe» de Jesús. 3. Creación, Encarnación y Misión. III. CONCLUSIÓN.

El interés por la conciencia de Cristo es un tema moderno. No podía ser de otro modo, porque solamente en los últimos siglos —y particularmente a partir del idealismo alemán— la conciencia de sí mismo —no por tanto la conciencia moral— la autoconciencia, ha surgido como cuestión relevante para la filosofía y, derivadamente para la teología.

La filosofía de la conciencia se ha desarrollado al mismo tiempo que la filosofía de la historia y los métodos críticos para acceder a ésta última. La renuncia a toda afirmación que no se asiente firmemente sobre la certeza obligó a tener que examinar lo recibido para justificar o validar o, por el contrario, rechazar lo que no lograba ser fundado racional y críticamente.

Lo anterior tiene una relevancia fundamental para los evangelios. Hasta el s. XVIII nadie ponía seriamente en duda la verdad del texto inspirado. Lo que allí se narraba respondía a la verdad de lo que Jesús había dicho o realizado. Una de las cuestiones capitales era la divinidad de Cristo, manifestada en sus palabras y testimoniada por milagros. Por

tanto, aunque el tema de que se ocupaban los autores, ya desde la Edad Media, era el de la ciencia de Cristo, ahora comienza a concretarse esa ciencia, entre otras cuestiones, en la ciencia que tenía de sí mismo, es decir de su autoconciencia de Hijo de Dios. El tema de la conciencia divina de Jesús, que en el campo protestante había recibido respuestas negativas, se introdujo de forma clara en los teólogos católicos en la época del modernismo. Desde entonces, la conciencia que Jesús tuvo de su ser divino y de su misión se ha convertido en una cuestión cada vez más importante de la cristología¹. Cuestión, por lo demás, difícil porque nos vemos obligados a aplicar métodos y categorías de la ciencia al único caso que ha existido, y en definitiva a lo que es y encierra un misterio.

Surge así la primera pregunta: ¿es realmente posible estudiar la psicología de Cristo? La pregunta es pertinente porque si bien Cristo es *perfectus homo*, al mismo tiempo supera los métodos con los que trabaja la ciencia. No es posible aplicar a Jesús un método comparativo, estadístico ni meramente experimental. Solamente la observación —libre lo más posible de prejuicios— puede llegar a conclusiones sobre la forma humana de ser interior del Señor. Esta observación, que era posible para los contemporáneos de Jesús, a nosotros no nos es accesible más que en el testimonio de la Iglesia y de su tradición, a la que pertenecen los escritos del Nuevo Testamento, la reflexión cristiana y la práctica que arranca de la acción y de las palabras mismas de Jesús. Es capital dejar claro esto desde el principio, para evitar un peligro: el de esperar la respuesta a la pregunta por la conciencia de Jesús exclusivamente de la crítica bíblica.

Al publicar en 1937 su obra *El Señor*, R. Guardini pensaba que no se puede estudiar la psicología de Jesús: «Siguiendo las tendencias de nuestro tiempo —escribe al comienzo de su obra— se podría esbozar una psicología de Jesús. Sólo que no hay lugar para tal psicología. (...) Y si a pesar de eso se intenta, su imagen se desmorona, pues en lo más íntimo de su personalidad está el misterio del Hijo de Dios, que

1. Así lo muestra el Boletín publicado por F. MILLÁN ROMERAL, *La conciencia de Jesús*, en «Miscelánea Comillas» 59 (2001) 829-876, que es una actualización del boletín sobre la misma cuestión y con el mismo título publicado por el autor en «Miscelánea Comillas» 53 (1995) 531-564.

supera toda “psicología”². Otros autores, sin embargo han tratado de ofrecer un esbozo psíquico de Jesús a partir de la afirmación de su perfecta humanidad. Si Jesús es verdaderamente hombre, no lo es en un sentido genérico o indeterminado, sino concreto: es un hombre perfectamente situado, también desde un punto de vista cultural y psicológico, y por tanto no es imposible trazar —con todas las cautelas necesarias— una imagen de su concreta forma de ser y de actuar, a partir de las fuentes históricas que nos proporciona el Nuevo Testamento³. Otros, finalmente, han aceptado el análisis de la psicología de Jesús teniendo en cuenta, por un lado, que Jesús participaba de ideas y convicciones de su tiempo, pero al mismo tiempo no se puede localizar ni humanizar demasiado su psicología, ya que participaba de privilegios divinos.

Independientemente de lo completa que pueda ser la caracterización de Jesús, hay algunas cuestiones que parece inevitable abordar, porque afectan al núcleo de la credibilidad de la revelación cristiana, la cual se apoya, como hoy es reconocido universalmente, en los grandes signos que son Cristo y la Iglesia. Entre estas cuestiones una de las más importantes es la ya aludida conciencia que Jesús tenía de sí mismo, de su ser y de su misión. Las implicaciones que se derivan de las diferentes respuestas no escapan a nadie, aunque no faltan quienes querrían reducir la importancia de esa conciencia a un elemento de segundo orden. En efecto, para algunos autores —como veremos más adelante— esa conciencia no importa demasiado, y en cambio hay que defender que Jesús tenía fe. En este punto, a mi entender, se impone una total claridad de planteamiento. Desde un punto de vista católico, solamente si Jesús ha tenido conciencia de su especialísima relación al Padre, de su ser el Hijo y de su misión salvadora respecto a los hombres, la fe cristiana es consistente. De otro modo, esa fe podría ser una opción religiosa tan respetable como cualquier otra, pero no una fe con base suficiente para ser admitida razonablemente.

2. R. GUARDINI, *El Señor*, Madrid 2002, p. 31.

3. K. Adam dedica el capítulo cuarto de su obra *Jesucristo* a la «Fisonomía psíquica y mental de Cristo»: K. ADAM, *Jesucristo*, Barcelona 1973 (traducción de la octava edición alemana publicada en 1949). Muchos años más tarde, Galot titula la quinta parte de su cristología «La psicología de Cristo»: J. GALOT, *¡Cristo! ¿Tú quien eres?*, Madrid 1982.

I. MOMENTOS FUNDAMENTALES EN LA REFLEXIÓN SOBRE LA CONCIENCIA DE CRISTO

Aunque sea de forma sumaria, hemos de referirnos al testimonio del NT sobre la conciencia de Cristo, así como a algunas reflexiones patrísticas.

La búsqueda en el NT de los textos en los que la conciencia de Jesús queda manifiesta de forma explícita no arroja un material excesivo. Si nos fijamos, de momento, en los Sinópticos, nos encontramos con dos textos fundamentales. En primer lugar con Lc 2, 49 y 52. En el primer versículo, Jesús reclama la necesidad de «estar en las cosas de su Padre» dando a entender una conciencia especial de sí mismo como Hijo del Padre. En el segundo, la orientación es distinta: «Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres». Aparece, por tanto aquí la doble dimensión de esa conciencia: conciencia de Hijo del Padre, y al mismo tiempo realidad plenamente humana, sometida al desarrollo físico y mental (además de la gracia). El segundo texto es el de Mt 11, 27 (par. Lc 10, 22) en el que encontramos una referencia muy clara a la filiación divina: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar». El comentario que ofrece del pasaje la Biblia de Jerusalén es el siguiente: «Este pasaje, de tono propio de San Juan, expresa, en el fondo más primitivo de la tradición sinóptica como en Jn, una clara conciencia de la filiación divina de Jesús».

Están a continuación los llamados textos «difíciles», es decir aquellos en los que Jesús expresa el desconocimiento del tiempo en que llegaría el Reino: «Más de aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13, 32; Mt 24, 36). Junto a éstos, se hallan los que presentan a Jesús como esperando una pronta llegada del Reino (Mc 9, 1; Mt 10, 23, etc.). Estos textos han proporcionado a algunos críticos argumentos abundantes para apoyar la idea de que Jesús participaba sin más de la mentalidad escatológica de su tiempo, y su conciencia, que se desarrolló a la luz de los acontecimientos y no desde dentro de sí mismo, no iba más allá de la de un profeta

o, en todo caso, del Mesías anunciado cuya misión era anunciar la inmediata venida del final del tiempo. En consecuencia, según esta interpretación no podía pensar en dar una prolongación a su ministerio profético por medio de la Iglesia⁴.

Por su parte, el evangelio de S. Juan muestra en su sentido más pleno la conciencia de Hijo que posee a Jesús y sus relaciones únicas con el Padre. No nos ocupamos aquí de la metodología adecuada al estudio de este evangelio, pero en todo caso queda como un testimonio de enorme valor sobre la autoconciencia divina de Jesús. Algunos autores explicarán este evangelio simplemente como el testimonio de la fe de la comunidad en el Cristo glorioso, distinto del Jesús de la historia.

Junto a los textos explícitos, hay que considerar la llamada «cristología implícita», es decir, todo aquello referente a la interioridad de Jesús que, sin ser expresado de forma inmediata, queda indirectamente afirmado como el fundamento o la condición que explican las palabras y hechos de Jesús. Cuestiones como la autoridad de Jesús, su enseñanza sobre el Reino, la santidad de su vida, los signos que realizó, los títulos que usó o aceptó que otros le aplicaran, etc., son portadores de un significado que conecta con la realidad más profunda de Jesús y con su forma de vivirla. Todo lo relacionado con la cristología implícita ha de ser cuidadosamente examinado, y requiere una especial aplicación de los métodos histórico-críticos.

Ya desde el comienzo, los autores cristianos tenían clara la realidad auténticamente humana de Cristo, y rechazan consecuentemente todo docetismo⁵. La encarnación ha de ser tomada totalmente en serio, y Jesús es plenamente hombre. Los Padres admiten que la inteligencia humana de Jesús haya estado sometida a la ignorancia común: esto parece lo más coherente con su «consustancialidad con nosotros» y con las leyes de la economía y de la *kénosis*. Hay, con todo, dos corrientes de pensamiento diferentes; del lado antioqueno se insiste en el carácter histórico y limitado de la ciencia de Cristo, y se admite en

4. Para una respuesta a estas dificultades, cfr. C. IZQUIERDO, *Teología Fundamental*, Pamplona 2002, pp. 521-523.

5. Para este epígrafe, cfr. B. SESBOÛE, *Pédagogie du Christ*, Paris 1994, pp. 142ss.

él una verdadera ignorancia. Por el lado alejandrino, en cambio, que está más marcado por la lectura joánica del misterio del Verbo encarnado, se trata de minimizar esta ignorancia: se admite que existe en los puntos expresamente afirmados por la Escritura, y al mismo tiempo se aportan explicaciones que atenúan considerablemente su importancia. Jesús habría aceptado hablar de forma humana en razón de su *kénosis*, soportando las debilidades de nuestra naturaleza que no son incompatibles con su divinidad; o bien habría aceptado parecer ignorar lo que sabía como hombre, a fin de asemejarse a nosotros en todo.

1. *Los concilios cristológicos*

Los grandes concilios cristológicos de la antigüedad cristiana no han abordado nunca formalmente la cuestión de la ciencia y de la conciencia de Jesús. Pero de su enseñanza dimanaban una serie de criterios relevantes para juzgar de esta cuestión.

El principio más importante es el de la unión hipostática, y por tanto la enseñanza del Concilio de Calcedonia. En Calcedonia se afirma del mismo y único Hijo, Jesucristo, que es «perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios, y verdaderamente hombre “compuesto” de alma racional y cuerpo» (*contra apolinaristas*), consustancial con el Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado (...); un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; (...) confluyen (*las naturalezas*) en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno y solo y el mismo Hijo, Unigénito...»⁶ ¿Cómo entender la relación entre las naturalezas? Los antiguos hablaban del hierro candente, o, mejor, de la relación entre el cuerpo y el alma en un ser viviente. Pero sin por ello aplicar la teoría hilemórfica.

6. CONCILIO DE CALCEDONIA, Quinta sesión (22 de octubre de 451: Credo de Calcedonia): H. DENZINGER-P. HÜNERMAN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1999. Citamos con la sigla DHün. En este caso: DHün 301-302.

Se debe notar que la consustancialidad de que habla el Concilio no es la misma en un caso y en otro. La consustancialidad con el Padre se refiere a un sentido numérico (unidad concreta de la naturaleza divina), mientras que la consustancialidad con nosotros se refiere más bien a la especie. Este segundo aspecto —el de la perfecta humanidad— es una de las aportaciones fundamentales de Calcedonia. Una limitación, en cambio, es que no distingue los estados de Jesús. La relación de la divinidad y de la humanidad no la vive del mismo modo el Jesús pre-pascual y el Cristo resucitado y glorioso.

A partir de la unión hipostática, hay que afirmar que la conciencia debe ser atribuida a la persona. La conciencia es la experiencia que tiene de sí mismo un ser racional. En ella, el sujeto se capta a sí mismo como sí mismo (distinguiendo por tanto esencialmente de un conocimiento de tipo objetivo, en el que se conoce algo distinto). Por tanto en el Verbo encarnado hay un solo yo, lo mismo que hay una sola persona. La única conciencia de Jesús es la de su persona divina encarnada y humanizada. No se puede concebir, por tanto, la humanidad de Cristo como un sujeto pensando por su cuenta. El yo de Jesús es el yo del Hijo hecho hombre, que llama a Dios *Abba*. El dato primero de los evangelios es por tanto que el yo de Jesús es único, y es el mismo que pretende que Dios es su padre en un sentido único y el que entra en relación con los hombres.

De la unión con la divinidad dimana la posibilidad de una comunicación de la ciencia del Verbo a su humanidad. Pero esta comunicación debe tener en cuenta dos cosas: a) que obedezca a la doble ley de la misión y de la encarnación que incumbe a Cristo, y 2) que respete la condición humana de Jesús servidor. La primera explica la extraordinaria pretensión de autoridad de Jesús, que hace de Él más que un profeta. La segunda nos dice que al asumir plenamente una naturaleza humana, que no ha absorbido, el Verbo ha asumido y respetado todas las modalidades de la actividad consciente que son propias de esa naturaleza. La ciencia y la conciencia de Jesús responden a la articulación concretamente una de lo que proviene respectivamente de la humanidad y de la divinidad, ya que la persona del Verbo está «compuesta».

Desde el final de la época patrística se produce una evolución que acaba atribuyendo a Jesús una ciencia universal, ya desde el seno de su

Madre. Hay una excepción: los «agnoetas» que hablaban de una ignorancia de Cristo, expresión que pareció nestoriana. Los agnoetas se fundaban en Mc 13, 32 (ignorancia sobre el día del juicio) o Jn 11, 34 (la pregunta de Jesús sobre el lugar en que estaba enterado Lázaro). Fueron condenados por Gregorio Magno⁷ y en el Concilio de Letrán del año 649. Estas decisiones nos impiden reconocer en Cristo una ignorancia «privativa», es decir, aquella que le hubiera impedido ejercer entre nosotros su misión de revelador del Padre y de la salvación. Es distinta la simple ausencia de un conocimiento que no pertenece a la competencia del sujeto y se encuentra fuera de su alcance. Indirectamente, la crisis agnoeta llevó a la afirmación cada vez más decidida de la plenitud de ciencia en Jesús. En el s. VIII, S. Juan Damasceno ya afirmaba la omnisciencia de Jesús desde el seno de su madre. Y en el IX, el teólogo Cándido afirmó por primera vez de forma explícita que Jesús desde su encarnación veía a Dios de manera constante, es decir, que gozaba de la visión beatífica propia de los elegidos que viven en la gloria de Dios⁸.

2. *La teología de S. Tomás*

S. Tomás defiende que en Cristo hay tres ciencias: la ciencia de visión o beatífica, la ciencia infusa y la ciencia adquirida. Con el tiempo, S. Tomás va dando más importancia a la ciencia adquirida. Este esquema llegaría a ser clásico y se ha mantenido generalmente en los manuales, y todavía hoy es el que articula la cuestión en algunos autores.

Santo Tomás trata de la ciencia de Cristo «in communi» en III, q. 9. En esta cuestión se afirma que en Cristo se daban la ciencia de los bienaventurados, la ciencia infusa y la ciencia adquirida. En las qq. 10 a 12 se trata de la extensión de la ciencia humana de Jesucristo. ¿Cómo afronta el Aquinate la relación entre la ciencia adquirida y la ciencia infusa? Por medio de la distinción entre el entendimiento agente y el entendimiento posible. Escribe en III, q. 12, a 1:

«Como ya hemos dicho, la ciencia adquirida es exigida por el alma de Cristo por razón de su entendimiento agente, para que no sea inútil su acción,

7. DHün 474-476.

8. Cfr. B. SESBOUE, *o.c.*, p. 146.

consistente en hacer los objetos actualmente inteligibles: de igual modo que la perfección del entendimiento posible de Cristo exige la ciencia infusa. Pues así como por el entendimiento posible, según enseña Aristóteles, “todas las cosas alcanzan su forma inteligible”, así el entendimiento agente es el que “las hace inteligibles”. Por eso, de igual manera que, mediante la ciencia infusa, Cristo conoció todas aquellas cosas respecto de las cuales el entendimiento posible se halla de algún modo en potencia, así también mediante la ciencia adquirida conoció todo aquello que puede ser conocido por la acción del entendimiento agente.

La explicación de Santo Tomás ha dado lugar en los últimos años a algunas reticencias y críticas. La principal consiste en la dificultad de comprender la coexistencia de la visión beatífica, la ciencia infusa y la ciencia adquirida, ya que no se ve cómo puedan ser realmente compatibles la suprema felicidad de la visión beatífica y la realidad humana de Cristo (especialmente en lo que hace referencia al sufrimiento de la pasión). El riesgo que algunos autores ven en la explicación tomasiana es que pueda dar lugar a un cierto «docetismo» en la presentación de la figura de Jesucristo. En cualquier caso, durante la Edad Media no hay ninguna enseñanza del magisterio sobre el tema (la primera tendrá lugar a comienzos del s. XX).

3. *El modernismo*

Antes de entrar en el modernismo propiamente dicho, detengámonos brevemente en el planteamiento del teólogo católico alemán H. Shell (1850-1906)⁹. Shell quería reconciliar la exégesis crítica con las afirmaciones dogmáticas, por lo que pedía el retorno a las fuentes y una confrontación de la reflexión especulativa con la revelación positiva del Evangelio. Denunciaba el postulado de una perfección considerada como una posesión estática de todas las cualidades posibles, porque, según él, la perfección del ser-hombre consiste en primer lugar en el ejercicio de su condición fundamental que es la de su realización a través del ejercicio de su libertad.

Shell distinguía —y separaba exageradamente— la conciencia de sí y la conciencia de Jesús. Afirmaba que la conciencia de Jesús de ser

9. Cfr. A. MICHEL, *Science de Jésus-Christ*, en DTC 14, 1661-1665.

el Hijo de Dios ha sido perfecta desde el primer instante «como consecuencia de una iluminación divina», pero no explica la modalidad de esta conciencia que no identifica con la visión beatífica, que es negada en Jesús como un intento imposible de explicar la felicidad y el abandono simultáneos en Jesús. No admite que Jesús sea *viator* y *comprehensor* al mismo tiempo. Insiste en el auténtico desarrollo de la vida intelectual y espiritual de Jesús¹⁰.

Por lo que se refiere al modernismo como tal, caracteriza a este movimiento, entre otros rasgos, la introducción del método crítico en el estudio de la Biblia, con presupuestos filosóficos, en más de un caso, que viciaban los resultados¹¹.

La cuestión de la conciencia que Jesús tenía de su persona y misión es asunto central en las discusiones entre algunos autores. Concretamente, a partir de la publicación por A. Loisy de *L'Évangile et l'église* (1902) se desencadenó una enorme controversia que afectaba a diversas personas y ámbitos¹². Son de especial interés la correspondencia entre M. Blondel y Loisy, por un lado, y de Blondel con el Barón F. von Hügel por otro. Blondel, por su parte, publicó *Histoire et Dogme* (1904), escrito en el que la conciencia de Jesús es uno de los argumentos tratados¹³. Aquí ofrecemos una síntesis de los intercambios epistolares.

A) *Correspondencia Loisy-Blondel*. En relación con *L'Évangile et l'église*, Blondel plantea a Loisy dos cuestiones distintas sobre la «formidable cuestión» de la ciencia y la conciencia de Cristo¹⁴: 1) ¿Muestran los evangelios que Jesús tuviera una conciencia divina? Esto se refiere a la metodología: relación hechos históricos-verdades dogmáticas. 2) En caso de respuesta negativa (Jesús participaba plenamente de la expecta-

10. Su *Dogmática* fue puesta en el Índice en 1898.

11. He ofrecido una síntesis sobre el modernismo, con bibliografía, en C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de Histoire et Dogme*, Pamplona 1990, pp. 118-121.

12. Cfr. el dossier preparado por R. MARLÉ, *Au coeur du crise moderniste*, Paris 1960. Citaremos esta obra con la sigla ACCM.

13. Me he ocupado de todas estas cuestiones en algunos trabajos, particularmente en *Blondel y la crisis modernista*, cit., pp. 117-230. También *La crítica al historicismo bíblico en «Histoire et Dogme» de Maurice Blondel*, en AA.VV., *Biblia y Hermenéutica* (Actas del VII Simposio Internacional de Teología), Pamplona 1985; *History and Truth. The exegetical position of Baron F. von Hügel*, en «The Downside Review» 108 (1990) 295-312.

14. «...un problème formidable...»: Carta de Blondel a Loisy (6.II.1903: ACCM 78).

ción escatológica de su tiempo), significaría que carecía de la conciencia de su divinidad, y por tanto esa conciencia surge posteriormente como resultado de una evolución en Jesús mismo o simplemente en la primera comunidad. En ese caso, ¿tiene sentido seguir hablando de fe cristiana?

Respecto a los hechos, Blondel les aplica la crítica al conocimiento científico, también histórico, que había desarrollado en *La Acción*: los hechos no nos dan la realidad de lo sobrenatural. Son necesarias otras formas para acceder a la dimensión interior de las cosas —de los hechos— y por tanto de lo sobrenatural. Con ello, Blondel anuncia desde un punto de vista metodológico lo que exegetas posteriores llamarán la «cristología implícita», es decir aquella realidad de Jesús que no está explícitamente declarada, pero fundamenta las manifestaciones históricas.

A Blondel no le cabe la menor duda de la necesidad de la conciencia divina de Jesús. En esto, el sentido popular —afirma— es más profundo y más justo que todos los analistas: «negar la conciencia divina de Jesús es negar la divinidad de Cristo»¹⁵.

Loisy, en cambio, afirma: «Jesús ha vivido en la tierra en la conciencia de su humanidad, en la conciencia de su misión histórica, no en la conciencia eterna de Dios». La conciencia divina de Jesús se habría desarrollado en él según el modelo de conciencia humana y no se puede probar que durante su vida mortal Jesús alcanzara la conciencia de una identidad absoluta con Dios. «¿Acaso —pregunta Loisy a Blondel— le parece a usted fácil de concebir la presencia de una conciencia eterna en un ser humano, en un momento dado de la Historia?»¹⁶. La respuesta de Blondel es que la historia separada —es decir, una historia que cuenta solamente con los hechos brutos, y prescinde de la fe y de la experimentación subjetiva— no puede dar respuesta a la conciencia que tenía Jesús. Al final, en carta a Loisy de 7 de marzo de 1903 —que sería la última— pregunta Blondel: «Basta ya de distinciones o abstracciones subjetivas; ¿sí o no, cree usted que Jesús ha tenido en sí mismo el sentimiento, la clara posesión de su divinidad? Porque de la respuesta extrahistórica que usted dé a esa pregunta depende la dirección y el tono de su historia y el prin-

15. *Ibid.*

16. ACCM 84.

cipio que gobierna su crítica»¹⁷. «Loisy ya no respondió a esta pregunta. Al año siguiente Blondel publicó *Histoire et dogme* donde, sin citarlo, se hacía una honda crítica de la postura del exegeta»¹⁸.

B) *Blondel-Von Hügel*. El Barón von Hügel salió en defensa de Loisy mediante un artículo titulado *Du Christ éternel et de de nos christologies succesives*¹⁹ que era en realidad una respuesta a *Histoire et Dogme*, y recogía los argumentos de la correspondencia previa del autor con Blondel²⁰. Previamente había intercambiado algunas cartas con Loisy sobre la misma cuestión. En su escrito, Hügel defiende la existencia de un «yo» psicológico y fenomenal que es históricamente inmediato, y un «yo» metafísico y noumenal. El «yo fenomenal» posee una cierta verdad, una sólida aunque superficial realidad. Pero la realidad metafísica, sin embargo, se da en un nivel más profundo, junto con el «yo noumenal». Entre ambos «yo» —fenómeno y nómeno— existe necesariamente un conflicto. Para llegar al plano metafísico es necesario pasar por el noumenal, y este paso nunca está exento de esfuerzo. De esta manera, el barón distingue entre el Cristo terrestre y el Cristo glorificado. Hügel ve representado este esquema en los Sinópticos y en el evangelio de S. Juan respectivamente. El Cristo terrestre era plenamente hombre y, en cuanto tal, poseía una conciencia progresiva de su propio ser y misión, viviendo en la fe y esperando la *parusía*; el Cristo celeste en cambio designa el estado actual, glorificado de Cristo.

En el fondo, Hügel distingue, con Loisy, entre los datos positivos y el fondo de la realidad, y para ello utiliza la terminología kantiana de nómeno y fenómeno. El problema está en que el fenómeno es conocido por ciencia, mientras que al nómeno se accede por medio de la fe, sin que haya conexión entre ellas, ni siquiera el comienzo de prueba que Blondel pedía.

El Decreto *Lamentabili* (1907) censuró la proposición siguiente: «El sentido natural de los textos evangélicos no puede conciliarse con lo

17. Carta de Blondel a Loisy (7.III.1903: ACCM 110).

18. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, en «La Quinzaine» 56 (1904) 145-167; 349-373; 435-458. Reproducido en M. BLONDEL, *Oeuvres complètes*, II, edición a cargo de C. Troisfontaines, Paris 1997, pp. 387-454.

19. Publicado en «La Quinzaine» 58 (1904) 285-312.

20. Cfr. C. IZQUIERDO, *History and Truth. The exegetical position of Baron F. von Hügel*, en «The Downside Review» 108 (1990) 299-310.

que nuestros teólogos enseñan sobre la conciencia y ciencia infalible de Jesucristo»²¹.

4. *Las tesis de K. Rahner*

En sus *Escritos de Teología*, que comenzaron a publicarse en 1954, K. Rahner incluyó varios trabajos sobre cuestiones cristológicas. Ya en el volumen primero apareció «*Problemas actuales de cristología*». Y en el volumen quinto lo hizo el trabajo que llevaba por título «*Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*». Por el influjo posterior que ha tenido nos detendremos en este último²².

Rahner propone una solución positiva que no modifique, afirma, las declaraciones del magisterio, ni siquiera del magisterio ordinario. Su reflexión comienza con la observación de que algo puede saberse y no saberse al mismo tiempo: «La conciencia humana es un espacio infinitamente pluridimensional: se da lo reflejamente consciente y lo que es consciente marginalmente, lo consciente y lo advertido explícitamente, una conciencia objetual y conceptual y un saber trascendental avecindado irreflejamente en el polo subjetivo de la conciencia, existen la disposición y un saber proposicional, hay incidentes anímicos en la conciencia y su interpretación refleja, el saber de índole no objetual del horizonte formal, dentro del cual se halla un objeto determinadamente captado, como consciente condición no objetual y a priori del objeto captado a posteriori, y el saber acerca de este mismo»²³.

Punto de partida es el axioma metafísico siguiente: «el ser y la conciencia son momentos de una única y misma realidad, que se condicionan recíprocamente: tanto más consciente es el ser cuanto más ser tiene o es». Por la unión hipostática, «la determinación ontológica más alta de la naturaleza humana de Cristo (...) debe ser necesariamente conscien-

21. DHün 3432. En 1918, un Decreto del Santo Oficio respondía negativamente a la pregunta de «si se pueden enseñar con seguridad las proposiciones siguientes»: siguen tres proposiciones que se refieren a la visión beatífica y a la omnisciencia de Cristo en la misma línea de la proposición citada. (DHün 3645-3647).

22. Publicados en español, respectivamente, en *Escritos de Teología I*, Taurus, Madrid 1961, pp. 169-222; y en *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, pp. 221-243.

23. K. RAHNER, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, cit. p. 227.

te». Por tanto, la conciencia de sí de Cristo es la conciencia que tiene de ser el Hijo de Dios. Esto tiene lugar en la experiencia trascendental que está en el corazón de su teología.

El concepto rahneriano de experiencia trascendental, expresado en varias obras anteriores²⁴, aparece condensado en su *Curso fundamental sobre la fe*, al que aquí nos remitimos²⁵. La experiencia trascendental es, según Rahner, la conciencia concomitante del sujeto cognoscente, de naturaleza subjetiva y no temática, que está dada en todo acto espiritual de conocimiento. Es necesaria, insuprimible, y tiene carácter ilimitado, es decir, está abierta a toda realidad posible. Esta experiencia es elemento constitutivo y condición de posibilidad de toda experiencia concreta de cualquier objeto²⁶. No es sólo experiencia de conocimiento puro, sino también de la voluntad y de la libertad. Es trascendental porque pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto cognoscente mismo, y rebasa cualquier grupo determinado de objetos posibles, de categorías: «La experiencia trascendental es la experiencia de la trascendencia». El conocimiento de Dios se da precisamente en la experiencia trascendental —que es la «forma originaria del conocimiento de Dios»— bajo la forma del hacia donde y de donde de esa experiencia. En este sentido puede hablarse de experiencia del misterio sagrado, si se entiende por «misterio sagrado» el hacia donde y de donde de nuestra trascendencia²⁷.

Hay, por tanto, dos polos: uno trascendental, a priori, y otro categorial o temático, es decir que pasa por el lenguaje y permite la comunicación y la acción en el mundo. Para la conciencia de Jesús hay que remitirse sobre todo al nivel trascendental: «la visión directa de Dios no es

24. Entre ellas *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967; *Gotteserfahrung Heute*, en *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln 1970.

25. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo*, Barcelona 1979.

26. La primera etapa de la cristología trascendental de Rahner, según Kasper es la siguiente: «En cada acción categorial del conocimiento y la libertad el hombre se experimenta siempre remitido más allá de sí mismo y de todo objeto categorial hacia un misterio incomprensible. Sólo vislumbrándose el infinito puede reconocerse lo finito en su condición de tal, y sólo donde es éste el caso, es posible la libertad. De modo que el hombre por naturaleza es la indefinibilidad hecha conciencia, el pobre y consciente estar remitido a un misterio de plenitud» (W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1976, p. 59).

27. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, cit. p. 84.

otra cosa que la conciencia del Hijo de Dios, conciencia «fontal» no objetivada, que es dada al mismo tiempo que la unión hipostática, y como su elemento constituyente, desde el momento en que la conciencia del Hijo de Dios no es otra cosa que la emergencia ontológica al nivel de la conciencia, el esplendor interno de esta filiación divina, una subjetividad que es un dato concomitante y necesario del hecho objetivo. El carácter consciente de la filiación y de la «identidad divina» (conocidas no como una cosa desde el exterior, sino del interior como experiencia de Dios, idénticamente realidad y conciencia) se sitúa pues necesariamente en el polo subjetivo de la conciencia de Jesús.

Esta disposición fundamental de intimidad divina es un «horizonte primero», previo a toda reflexión, fundamento de todos los actos intelectuales. No es «temática, ni objetual ni conceptual». «Lo mismo que la espiritualidad y la libertad humanas, en cuanto datos fundamentales son interiores a toda actividad, y están detrás de toda la actividad humana, del mismo modo la filiación divina está presente a toda la actividad de Cristo» (Gutwenger).

«Podemos afirmar que la “disposición ontológica fundamental” de intimidad con Dios no sólo es conciliable con una verdadera historia espiritual del hombre Jesús y con una evolución de su conciencia, sino que exige una tal historia y un tal progreso. Es de tal modo que reclama ser constantemente tematizada, objetivada conceptualmente porque no lo es de entrada. Deja el campo libre a una tal operación en la conciencia a posteriori, conceptual de Cristo. Del mismo modo que todo hombre, a pesar de la «disposición ontológica fundamental» de su espíritu, a pesar de su estatuto de alma pensante, ya dado con el núcleo de su existencia (...) debe despertar todavía a sí mismo, debe aprender en el curso de una larga experiencia a expresarse a sí mismo lo que es, y lo que ha sentido siempre de sí mismo en la conciencia de su “disposición ontológica fundamental”»²⁸.

El itinerario humano de Jesús se asemeja al de los demás hombres que actualizan y tematizan reflexivamente en el tiempo y a través de su experiencia lo que habita en lo originario de su conciencia. El niño sabe

28. K. RAHNER, *Ponderaciones...* p. 238 (modifico la traducción española publicada, deficiente en este punto).

ya que es hombre en el polo originario de su conciencia. No lo sabe en el nivel de la conciencia refleja, pero posee un saber de sí mismo que le pertenece de modo natural en tanto que es hombre.

Jesús niño ha vivido todo esto como nosotros. Pero en el polo originario de su conciencia no hay solamente un saber que es hombre, sino el saber originario de que él es el hombre concreto en relación única y filial con Dios, en un sentido más originario que su filiación humana. Es el Hijo, el único que puede llamar a Dios *Abba*. Esta identidad divina, Jesús la tematiza progresivamente en el curso de su existencia, de forma que lo que estaba *cabe sí*, llega *a sí*, a la conciencia. Esta evolución tiene lugar en la historia vivida, pero la conciencia no se hace más clara por algo que viene de fuera, sino a partir de dentro, del propio ser. Se trata, en último término de una visión inmediata del Logos por parte del alma humana de Jesús, de una visión que no es beatificante: la cercanía e inmediateidad para con Dios en cuanto inmediateidad para con la santidad que juzga y que consume del Dios incomprensible no tiene por qué ser siempre y por necesidad beatificante²⁹.

5. Teorías sobre un «yo» humano en Jesús³⁰

A) Según Deodat de Basly hay que reconocer un yo humano en Cristo, porque el hombre Jesús es un individuo autónomo con inteligencia y voluntad, es decir es agente y amante, y un sujeto de acción y amor es un hombre. Este «yo» humano (*assumptus homo*) se halla frente a la Trinidad porque el Dios Trino es un absoluto que, a su vez, es «un único e indivisible poder espiritual de inteligencia y de voluntad».

El vínculo entre el «yo» humano de Jesús y el Verbo es externo, y la conjunción entre ambos es heterogénea. Decir que Cristo hombre

29. W. Kasper comenta a este respecto lo siguiente: «Esta tensión constitutiva entre realidad histórica y posibilidad trascendental es la que nos remite al problema fundamental del principio de Rahner. Formulado a modo de tesis se podría decir que permanece prisionero en su pensamiento, en una medida muy grande, respecto de la filosofía idealista de la identidad y de su identificación entre ser y conciencia. Así, de la indudable apertura del espíritu humano cara a lo infinito pasa inmediatamente a la realidad de este infinito. Pero, ¿no habría que matizar? También y precisamente en su tendencia al infinito permanece espíritu finito» (W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, cit, p. 61).

30. Resumo la exposición que hace Galot: J. GALOT, *¡Cristo!...* cit., pp. 326ss.

es Dios significa sólo que forma un todo único con Dios, pero no es el Verbo el que realiza las acciones humanas del Jesús del Evangelio. Como esta explicación compromete la unidad de persona, Déodat acusa a la noción de persona de ser fuente de confusión, y desearía sustituirlo por la noción de «individuo inteligente». Los dos individuos inteligentes serían Dios Trino y Cristo Hombre. También propone sustituir la noción de Verbo encarnado o encarnación por «asunción deificante».

B) Galtier distingue entre persona y conciencia, y entre «yo» y la persona. Al tener Cristo una conciencia humana, se le debe reconocer un «yo» humano, que es en realidad la naturaleza humana, pues la conciencia no es más que la «naturaleza que se siente comprometida en sus actos». Este «yo humano» no es sólo un yo empírico, fenoménico, sino un yo profundo, sustancial, es decir «un yo principio o sujeto inmediato de los actos psíquicos». Es este yo humano el que se manifiesta en los evangelios. La autonomía psicológica no impide una dependencia ontológica total de la psicología de Jesús frente al Verbo. La dependencia consiste en que el Verbo se apropia toda la actividad humana, pero sin intervenir en ella psicológicamente. La unión hipostática «no tiene nada de operativo»³¹.

Algunos autores explican la psicología de Cristo distinguiendo un «yo» divino y dos «mí»: divino y humano. El yo expresaría la personalidad metafísica, mientras los «mí» expresarían el contenido de los estados psíquicos en función de la naturaleza. Como hay dos naturalezas, hay dos «mí». Esa distinción carece de base.

De Pío XII recogemos dos textos relevantes para nuestra cuestión. En primer lugar la encíclica *Mystici Corporis* (1943) en la que se habla «de la visión beatífica de que (*Jesús*) gozó apenas acogido en el seno de la Madre divina»³². Más tarde, en la encíclica *Sempiternus Rex* (1951), excluye la teoría del «*homo assumptus*»: la naturaleza humana de Jesús no puede ser considerada como un sujeto determinado *sui iuris*, dueño de su total autonomía³³.

31. *Ibid.*, 328.

32. DHün 3812.

33. DHün 3905.

6. *Los manuales*

Terminamos este recorrido por los momentos históricos más relevantes en la reflexión sobre la conciencia de Jesús con la exposición de lo que cuatro manuales diferentes hacen en la actualidad de esta cuestión. No nos ocupamos aquí de autores que dudan o niegan la conciencia de Jesús sobre su Persona y misión, sino de algunos que la afirman, aunque de manera diversa.

A) *J. Galot*³⁴. Lo que mejor expresa la intimidad filial de Jesús con el Padre es el término *Abba*, que es utilizado solo por Jesús. «Puede decirse que en ella se afirma todo lo que de único y de nuevo tiene el “yo” de Cristo».

Para explicar el desarrollo de esa intimidad, Galot piensa que hay que atribuir a Jesús una experiencia de tipo místico, ya que no puede provenir de la visión beatífica, que Galot ve como algo problemático que, por otro lado, no está atestiguada ni por la Escritura ni por la Tradición patristica. Además, existe la dificultad de que una conciencia no puede desarrollarse simplemente por medio de una visión. Visión y toma de conciencia más bien se oponen: lo que se ve como objeto no puede ser considerado como sujeto propio.

Tampoco la «visión inmediata» que propone Rahner —que no es visión beatífica— le parece aceptable a Galot porque la dificultad no nace solamente de la cualidad beatífica de la visión, sino del hecho de que la visión de un objeto no equivale a la conciencia de un sujeto. «Por muy inmediata que sea una visión, sigue siendo una visión, y el objeto que se ve no equivale a un sujeto que toma conciencia de sí mismo»³⁵.

B) *O. González de Cardenal*³⁶. La conciencia de Jesús sobre sí mismo tiene como punto de partida y contenido primordial su condición de Hijo respecto de Dios invocado como *Abba*. Esa relación es un momento interno de la unión hipostática, y no está dada como un objeto fuera del sujeto, sino como un ser en sí y saber de sí. Conciencia de Dios como Padre, autoconciencia de sí mismo como el Hijo, y saber de su misión redentora se constituyen en reciprocidad y donación inseparables.

34. J. GALOT, *¡Cristo!...* cit., pp. 322-374.

35. *Ibid.*, 357.

36. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Cristología*, Madrid 2001, pp. 458-481.

Esa conciencia es originaria: no ha comenzado a existir por una revelación u otro fenómeno.

La conciencia de Jesús se realiza de modo histórico y progresiente, determinado por la misión. Es unificada, y por ello no tiene sentido contraponer el alma de Jesús al Verbo, como si fueran separables.

Es una conciencia soteriológica y proexistente. Siguiendo a Blondel, reconoce que está afectada por haber asumido libremente las debilidades e ignorancias humanas que se convierten para él como en una pantalla en la que nosotros reflejamos nuestro mundo y oscurecemos el suyo («simpatía estigmatizante»).

La conciencia de Jesús es filial, dirigida al Padre, pero se refiere al mismo tiempo al Espíritu Santo. Es constitutivamente trinitaria. Esta explicación de la conciencia está de acuerdo con los datos bíblicos sobre la ignorancia y el progreso de Jesús, y explica con mayor coherencia la unidad entre la realidad óptica y la realización psicológica de la persona de Jesús, en cuanto unidad y no sólo en cuanto unión del Hijo y de la naturaleza humana.

El saber constituyente que Jesús tiene de sí como el Hijo, implica una *visión inmediata* de Dios, que no es necesariamente beatífica, y permite prescindir de una ciencia infusa que sería determinación externa al propio ser personal de Jesús.

C) A. Amato³⁷. Crítica la explicación rahneriana y de Galot. Respecto a la primera afirma: «no parece que pueda compartirse la hipótesis de una visión inmediata pero no tematizada de Dios. Más que visión, debería llamarse condición a priori del conocer humano de Jesús. Además, la tematización desde fuera, mediante la experiencia de la visión inmediata y atemática parece contradecir la realidad de los hechos. No es la experiencia histórica extrínseca de Jesucristo la que puede aportar los elementos fundamentales (autoconciencia filial y mesiánica, revelación, predicción de futuro) para la tematización de esa visión. Sucede más bien lo contrario: es la visión la que influye en la experiencia, haciendo concepto humano, palabra y gesto histórico-salvífico de Cristo. Finalmente, Amato piensa que la visión inmediata —no beatífica— de Dios,

37. A. AMATO, *Jesús, el Señor*, Madrid 1998, pp. 440-469.

más que resolver, parece eliminar el problema de la coexistencia de la visión beatífica y del sufrimiento en Cristo»³⁸.

Respecto a la tesis de Galot, le parece que la experiencia mística, que es siempre puntual y deudora de las gracias especiales de la iluminación infusa, no es suficiente para fundar la autoconciencia humana de Jesús. Lo que aparece en la Escritura no es un conjunto de iluminaciones puntuales en las que se manifestaría la autoconciencia filial, sino un estado permanente que sirve de horizonte interpretativo a toda su existencia terrena y a todo su desarrollo psíquico. Por eso está más anclada en la ontología de la que es su desarrollo psicológico armónico y estable.

El pensamiento de Amato se mueve en la línea tradicional. En Cristo la visión beatífica se presenta como una exigencia intrínseca de la unión hipostática y como el fundamento de su misión reveladora y redentora. Además no se presenta como dañosa de su auténtica humanidad, ni hace menos dolorosa la pasión que el Verbo ha vivido plenamente «in sacramento humanitatis»³⁹. La visión beatífica en el alma de Cristo es sobre todo expresión de la armonía que hay en Él entre el orden del ser y el del conocer. De la unión de la naturaleza humana en la Persona del Verbo brota también su unión en la visión. Esta visión es, por tanto, su traducción, a nivel de conciencia de la unión hipostática. Sin visión beatífica, la unión hipostática sería en Cristo psicológicamente inerte y privada de la correspondiente acción vital. Como consecuencia psicológica de su ser ontológico, esta visión no puede ser un simple contacto místico, ni sólo un horizonte psicológico atemático. Es «transcategorial» y «metacategorial». La tematización de la visión inmediata en categorías y en lenguaje humano, no supone un progreso ni un enriquecimiento sino una kénosis, porque va del más del conocimiento al menos de la expresión y de la formulación. «La indispensable conceptualización que esta visión supracategorial ha debido tener mediante la “ciencia infusa” constituye un misterioso proceso kenótico. Cristo terreno vive en sí el paso de la riqueza de la visión al continuo e intrínseco empobrecimiento de su traducción conceptual»⁴⁰. Además, la visión beatífica es también el fundamento de la misión de Jesús.

38. *Ibid.*, 454.

39. *Ibid.*, 467.

40. *Ibid.*

D) F. Ocáriz-L.F. Mateo-Seco-J.A. Riestra⁴¹. Dedicar el capítulo XII a «La ciencia humana de Cristo». La conciencia de Jesús aparece como el último epígrafe del capítulo. Los autores plantean dos preguntas fundamentales: «¿Sabía Jesús que era Dios? ¿Conocía Jesús cuál era su misión?». Se trata de cuestiones muy importantes y difíciles porque afectan al núcleo de la conciencia. «La cuestión de la conciencia filial de Jesús —que se manifiesta con tanta claridad en su *Abbá*— se complica, además, con la cuestión de cómo poseía esa conciencia, es decir, de cómo sabía que era Dios: ¿cómo lo experimentaba en su mente humana? ¿por una gracia especial?». La contestación tradicional, que es a su vez, la respuesta común de los teólogos contemporáneos, es que «Jesús conocía su misión y no se equivocó en cuanto a su dimensión kenótica». A continuación recogen las cuatro proposiciones del documento *La conciencia que Jesús tenía de Sí mismo y de su misión* de la Comisión Teológica Internacional, a las que luego nos referiremos. La pregunta por la conciencia de Jesús es pregunta por algo inefable. Pero al mismo tiempo, a lo largo de su vida, «Jesús ha desvelado algo de la intimidad de su conciencia y ha testimoniado sobreabundantemente cuál era su conciencia filial y mesiánica. Así se comprueba, sobre todo, si se considera el Nuevo Testamento en todo su conjunto».

7. La Comisión Teológica Internacional (CTI)

La CTI se ha ocupado de la conciencia de Jesús, sobre todo, en el documento de 1985, titulado *La conciencia que Jesús tenía de Sí mismo y de su misión*⁴². En la Introducción, el entonces secretario de la CTI, Mons. Ph. Delhaye precisaba que el objetivo de la Comisión era ofrecer una síntesis de los datos esenciales de la Revelación y de la Tradición sobre las cuestiones esenciales de la conciencia de Jesús, sin entrar en los diversos planteamientos teológicos. Las cuatro proposiciones son las siguientes:

41. F. OCÁRIZ-L.F. MATEO-SECO-J.A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, 3ª edición revisada (en prensa).

42. CTI, *La conciencia que Jesús tenía de Sí mismo y de su misión* (1985), en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, pp. 377-391.

Proposición primera: «La conciencia de Jesús testifica la conciencia de su relación filial al Padre. Su comportamiento y sus palabras, que son las del *servidor* perfecto, implican una autoridad que supera la de los antiguos profetas y que corresponde sólo a Dios. Jesús tomaba esta autoridad incomparable de su relación singular a Dios, a quien él llama *mi Padre*. Tenía conciencia de ser el hijo único de Dios y, en este sentido, de ser él mismo Dios».

Proposición segunda: «Jesús conocía el fin de su misión: anunciar el Reino de Dios y hacerlo presente en su persona, sus actos y sus palabras, para que el mundo sea reconciliado con Dios y renovado. Ha aceptado libremente la voluntad del Padre: dar su vida para la salvación de todos los hombres; se sabía enviado por el Padre para servir y para dar su vida “por la muchedumbre” (Mc 14, 24)».

Proposición tercera: «Para realizar su misión salvífica, Jesús ha querido reunir a los hombres en orden al Reino de Dios y convocarlos en torno a sí. En orden a este designio, Jesús ha realizado actos concretos cuya única interpretación posible, tomados en su conjunto, es la preparación de la Iglesia que será definitivamente constituida en los acontecimientos de Pascua y Pentecostés. Es, por tanto, necesario afirmar que Jesús ha querido fundar la Iglesia».

Proposición cuarta: «La conciencia que tiene Cristo de ser enviado por el Padre para la salvación del mundo y para la convocación de todos los hombres en el pueblo de Dios implica, misteriosamente, el amor de todos los hombres, de manera que todos podemos decir que el Hijo de Dios me ha amado y se ha entregado por mí (Ga 2, 20)».

La conciencia de Jesús sobre su misión (la fundación de la Iglesia) aparece también en el Documento de 1984 sobre *Temas selectos de eclesiología*: «La Iglesia ha mantenido siempre, no sólo que Jesucristo es el fundamento de la Iglesia, sino que Jesucristo mismo ha querido fundar la Iglesia y que la ha fundado de hecho. La Iglesia ha nacido de la libre decisión de Jesús»⁴³.

II. CONCIENCIA Y MISIÓN DE JESÚS.

UNA PROPUESTA DE EXPLICACIÓN TEOLÓGICA

Una vez que contamos con los elementos fundamentales para la reflexión teológica, el objetivo de este trabajo pasa a ofrecer una explica-

43. CTI, *Temas selectos de eclesiología*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos*, cit. p. 330.

ción del tema sirviéndose de algunas intuiciones de M. Blondel, aunque de forma abierta, es decir sin limitarse en lo que este autor ha escrito. Antes de llegar a ese punto, tratamos de dos cuestiones relacionadas con la conciencia de Jesús: la necesidad de que tuviera conciencia de su divinidad, y la «fe» de Jesús.

1. *Necesidad de que Jesús tuviera conciencia de su divinidad*

La tradición de la Iglesia no ha dudado de la conciencia divina de Jesús. Y esa certeza arranca de los hechos originales, del dato fundamental que es la realidad del Jesús de la historia. En este sentido, se podría afirmar simplemente: del hecho de que Jesús ha mostrado estar en posesión de una conciencia única de su ser de Hijo, se concluye que era necesario que la tuviera. Esta conclusión, imperfecta desde un punto de vista estrictamente lógico, se complementa con el análisis de la fe cristiana. Si la fe de la Iglesia ha de ser racionalmente consistente, la conciencia de Jesús es un elemento clave, sin el cual difícilmente se podría evitar una contaminación fideísta.

Los Evangelios son el testimonio más fehaciente de este hecho. Y ha sido en la crítica bíblica en la que algunos autores se han apoyado para negar esa conciencia, sin por ello pretender negar el cristianismo; eso sí, les resulta inevitable hablar del Jesús histórico y del Cristo de la fe, como realidades separadas: hablar de la conciencia de un Dios encarnado es un «enunciado que no tiene mucho sentido, incluso en teología»⁴⁴. Por el contrario, otros autores han expresado del modo más patente la postura que parece más lógica y coherente: la necesidad de la conciencia divina de Jesús no procede de una exigencia del hombre para que su fe no se tambalee, sino de la misma naturaleza de las cosas. Escribió Blondel: «Si la conciencia fenomenal, es decir, la conciencia subjetiva y objetiva, espontánea o adquirida de Jesús era puramente humana o ascendente, no logro ver como pueda ser en verdad noumenalmente divina, ni en sí, ni para él ahora, ni para nosotros, ni útil para nuestra redención, ni eficaz para toda la tarea que al Verbo encarnado me parece que se le ha encomendado. Creo que se ha de mantener, según la fe tradicional,

44. A. LOISY, Carta a Blondel (11.II.1903): ACCM 83.

que Jesús ha tenido conciencia de “descender” del cielo, y que la Ascensión presupone esta “condescendencia”...»⁴⁵. Dicho con otras palabras, una conciencia no se puede separar absolutamente de la persona que expresa y que se conoce por ella. Expresa imperfectamente, pero expresa, y de lo que no expresa de ninguna manera no se puede afirmar la realidad. La consecuencia es clara: si Jesús no ha sabido que era Dios, es que no era Dios.

Por otro lado, la conciencia de la divinidad de Jesús es necesaria para que Jesús sea verdaderamente Señor y Salvador. Si él no se conoce a sí mismo, es menos que un hombre, no es ni siquiera un hombre, porque un hombre sabe siempre —de un modo real, aunque sea imperfecto e inadecuado— que es hombre; tiene un «vivo sentimiento implícito, sintético y simbólico de lo que es». Y si se supone que Jesús es Dios y no lo sabe, estaría en una ignorancia mayor que la del hombre sobre sí mismo, ya que carecería de una conciencia empírica de su divinidad⁴⁶.

Las teorías que consideran indiferente el hecho de que Jesús tuviera, o no, conciencia de su filiación divina son insuficientes desde un punto de vista cristológico porque no pueden conciliar la identidad entre el Jesús terrenal y el Cristo glorificado y son susceptibles de una crítica radical de las conclusiones a las que conducen: «Negar la conciencia divina de Jesús es negar la divinidad de Cristo», dejó escrito Blondel⁴⁷.

2. *La «fe» de Jesús*

Estrechamente relacionada con la respuesta que se dé a la pregunta por la conciencia que Jesús tenía de su ser y de su misión, se halla hoy la cuestión de la fe de Jesús.

La posición clásica excluía que Jesús hubiera sido un creyente en sentido estricto, es decir, que viviera en la fe. Las razones son de dos tipos. En primer lugar, porque Jesús no aparece nunca en los Evangelios como alguien que cree, ni en los Sinópticos, ni, mucho menos, en Juan, donde la relación inmediata del Hijo con el Padre es tan patente. Los

45. Carta de Blondel a Wehrle (11.VII.1904: ACCM 236-237).

46. Carta de Blondel a Loisy (7.II.1903: ACCM, 78); cfr. también nota anterior.

47. *Ibid.*, 78.

textos de Gal 2, 16.20; 3, 22; Ef 3, 12; Fil 3, 9; Ro 3, 22.26 en los que aparece la expresión «la fe de Jesucristo» (*pistis tou Iesou Xristou*) eran interpretados en el sentido del genitivo objetivo: la fe que tiene por objeto a Cristo. Algo semejante sucedía con el texto de Heb 12, 2 que presenta a Cristo como iniciador y consumidor de nuestra fe.

La segunda razón tenía que ver con la concepción de la fe. A partir de los medievales, la dimensión noética de la fe —que siempre había estado, de un modo o de otro, presente— es un elemento esencial de su naturaleza: la fe es una forma de conocimiento, entre la opinión y la ciencia, que se caracteriza por una certeza y asentimiento plenos apoyados en la autoridad de otro que en último término ve o sabe inmediatamente. La consecuencia en Jesús era clara: si Jesús tenía una visión inmediata de Dios, no podía tener fe, ya que sobre lo mismo no se puede tener ciencia y fe. La presentación de la fe como asentimiento ha predominado hasta el Vaticano I y en los manuales posteriores hasta la primera mitad del siglo XX.

La cuestión ha recibido un cambio a partir del artículo *Fides Christi* de H.U. von Balthasar, que constituía el prefacio al Comentario a las cartas católicas de Adrienne von Speyr, publicado en 1961⁴⁸. Su punto de partida es la aplicación a Jesús del concepto veterotestamentario de fe, que toma de M. Buber. «...la fe veterotestamentaria sería una actitud integral del hombre para con Dios —actitud que implicaría los elementos de fidelidad personal, de la entrega absoluta, de la paciencia que espera y persevera, de la confianza osada que salta por encima de todas las consideraciones y temores terrenos, y en esto, también el elemento de tener por verdadero y exacto lo que Dios dice sobre sí mismo, todo lo que Dios hace y promete»⁴⁹. Y si el Nuevo Testamento constituye el cumplimiento del Antiguo, entonces Jesús es el punto de llegada también del dinamismo de la fe del Antiguo Testamento.

Balthasar acude a la distinción, familiar a la filosofía del lenguaje, entre *creer que* y *creer en*. La fe en el Nuevo Testamento es, sobre todo, *creer en*. Los que tienen fe en Jesús son aquellos que tienen una confian-

48. H.U. VON BALTHASAR, *Fides Christi*, en *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos* II, Madrid 1965, pp. 57-96. Más tarde el mismo autor publicó *La foi du Christ. Cinq approches théologiques*, Paris 1968.

49. H.U. VON BALTHASAR, *Fides Christi*, cit., pp. 57ss.

za total en su persona, hasta el punto de que reciben de él el sentido de su existencia y de él esperan su salvación. En esta fe entra una afirmación —progresiva durante la vida terrena de Jesús, y total después de su resurrección— de la identidad de Jesús como Cristo, Señor e Hijo de Dios. «Este hombre, que es Hijo de Dios como expresión perfecta de su naturaleza y de sus propósitos amorosos es la “fidelidad de Dios”, en la cual “encontraron su sí todas las promesas de Dios”. Este hombre es, como dice Dionisio, el éxtasis del *eros* divino fuera de sí mismo, en el que Dios se entrega y confía al mundo. Porque es esto, y en la medida en que es esto, puede Cristo como hombre perfecto, responder con una fe en Dios que abarca y fundamenta en sí misma, de manera arquetípica, y elevándola, toda la fe la humanidad, para de ese modo ser también la alianza personificada de la humanidad con Dios»⁵⁰.

En cuanto al segundo aspecto de la fe —creer que— ¿es posible afirmarlo de Jesús, que es el Revelador del Padre? Balthasar ofrece una larga exposición que se puede sintetizar de la siguiente manera. Los textos del evangelio muestran al respecto una figura del todo original: por un lado es patente la pretensión de Jesús de una autoridad única, su conciencia filial y sus palabras de revelación; por otro, aparece Jesús orando, con una actitud sensible ante un futuro lleno de riesgos y peligros, y ante la muerte «que afronta en la oscuridad de la fe». Su fe es, sin duda, muy diferente de la nuestra; sin embargo ha aceptado vivir bajo el régimen de la fe.

D. Vitali ha criticado la exposición de Balthasar como excesivamente alejada de la fe que es propia del hombre, hasta el punto de que la fe de Jesús de la que habla el teólogo suizo no supondría en realidad un verdadero cambio respecto a la posición tradicional que no admite que Jesús tuviera fe. Vitali quiere ir más allá, y para ello hace un análisis de los textos más relevantes de la Escritura. Su conclusión es que la fe no puede ser reducida a una forma oscura de conocimiento, inferior al de la razón, sino que es más bien la confianza, «*l'affidamento*» pleno y perfecto a Dios. De este tipo es la fe de Jesús, el perfecto creyente. «¿Esto no significa negar el conocimiento divino de Jesús, y por tanto su conciencia divina, la conciencia refleja de sí —como Hijo de Dios— y de

50. *Ibid.*, 95.

su misión mesiánica?»⁵¹. La respuesta de nuestro autor es clara: «Si nos situamos en un discurso en la línea del conocimiento objetivo, como hacía la Escolástica, es obvio que sí. De otro modo, ¿cómo asegurar la certeza de la filiación divina sin la *visio beatifica*? Pero si se sigue la línea de una conciencia de sí que pasa y se aclara progresivamente a través de la vida y de la misión —como hace el Nuevo Testamento— el dato incontestable que emerge es la conciencia de Jesús de encontrarse en una posición singular respecto al Padre y, por reflejo, en relación con el reino de Dios del cual depende también la conciencia de su muerte a la cual se entrega en plena libertad, como muerte salvífica»⁵².

La conclusión que podemos sacar de lo expuesto hasta ahora debe ser necesariamente parcial, debido a la complejidad del tema que aquí apenas ha sido esbozado. Parece indudable, en todo caso, que hay una relación entre la autoconciencia de Jesús y la afirmación o negación de que tuviera fe. La conciencia divina de Jesús cuyo origen está en la visión de Dios excluye la fe, al menos en su dimensión de conocimiento: Jesús no puede ser un creyente, porque *ve*. Si se toman en cuenta otros aspectos de la fe, como la entrega total de la persona a Dios, la absoluta confianza en Él, etc. (cfr. DV 5) es claro que se daban en Jesús en grado único. Por un lado, pues, se puede decir que Jesús tenía fe y por otro lado se debe excluir totalmente que fuera un creyente. Lo que se puede afirmar, en mi opinión, es lo siguiente: a) la conciencia divina de Jesús no es compatible con la afirmación de que tuviera fe en el sentido de dependencia del conocimiento de otro; b) todo el aspecto dinámico de la fe, así como su dimensión existencial que lleva a una entrega incondicional a Dios de la persona del creyente se daban en Jesús, pero no como resultado de la fe sino de la conciencia de su persona y misión; en cuanto son elementos que también caracterizan a la fe se podría hablar, en un sentido impropio, de la fe de Jesús; c) hay que tener en cuenta el dato bíblico: «los relatos evangélicos evitan (ciertamente no por casualidad) atribuir a Jesús el predicado más común de los creyentes, y nunca lo ponen como sujeto de *pisteuo...*»⁵³; d) como resumen, desde un punto de vista teológico-pastoral no es acertado afirmar sin más que Jesús te-

51. D. VITALI, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Brescia 2001, p. 190.

52. *Ibid.*

53. R. VIGNOLO, *La fede portata da Cristo*, en G. CANOBBIO (a cura di), *La fede di Gesù*, Bologna 2000, p. 44.

nía fe o era un creyente, porque aunque admisible en el sentido anteriormente visto, induce a error y, en todo caso, es más incierto que lo contrario, es decir, que Jesús no tenía fe, como se ha afirmado habitualmente.

3. *Creación, Encarnación y Misión*

La «formidable cuestión» de la conciencia de Jesús pone al teólogo ante el misterio, que es siempre expresión de la libertad y soberanía de Dios que no se deja aprehender por la inteligencia humana. Por esa razón, en éste como en otros casos, se impone una reserva en las afirmaciones positivas mediante las cuales expresamos teológicamente el sentido y la coherencia de la fe. Estamos en una zona-límite, como afirmaba Juan Pablo II, al referirse a la identidad divino-humana de Cristo. Esta identidad «brota vigorosamente de los Evangelios, que nos ofrecen una serie de elementos gracias a los cuales podemos introducirnos en la «zona-límite» del misterio, representada por la autoconciencia de Cristo»⁵⁴.

Teniendo en cuenta lo anterior, vamos a tratar, sin embargo de ofrecer una explicación sobre la conciencia de Jesús en un contexto más amplio que el de la mera ciencia o psicología. A este respecto, la conciencia de Jesús puede ser enmarcada no sólo por la encarnación y misión del Verbo, sino también por la creación. Esto es posible si se toman seriamente en cuenta los textos neotestamentarios que relacionan la creación con Cristo, así como la doctrina de la Iglesia que se refiere a la relación de Cristo con la creación y especialmente con el hombre. Para ello nos ocuparemos no de teorías generales —en las que predominan visiones sistemáticas— como la tomista o la escotista sobre las relaciones entre la encarnación del Verbo y la creación, sino solamente del hecho de que ambas —creación y encarnación— se han dado, y la Escritura las relaciona.

El pasaje bíblico más claro sobre el tema que nos ocupa se halla en el himno cristológico de la carta de S. Pablo a los Colosenses. Refiriéndose a Cristo leemos en el capítulo 1: «...en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra (...) Todo ha sido creado por él y pa-

54. JUAN PABLO II, Carta Apost. *Novo millennio ineunte*, n. 24.

ra él. Él es antes que todas las cosas y todas subsisten en él» (Col 1, 16 a. 17). En este texto tenemos una explicitación del prólogo de S. Juan en el que se atribuyen algunas de estas acciones al Verbo preexistente (Jn 1, 3-4). (El versículo 10 podría leerse en la línea de Colosenses).

A partir de estos textos, algunos autores han intentado formular diversas teorías sobre las relaciones entre Cristo y la creación, y especialmente entre Cristo y los hombres. La novedad de estos intentos va más allá de las afirmaciones clásicas que se refieren al Verbo como causa eficiente o ejemplar de la creación, ya que se ocupan de la relación estrecha con la creación que afecta a la forma como Cristo es plenamente hombre. Cuando, por ejemplo, el Vaticano II afirma que «mediante la encarnación Cristo se ha unido de alguna manera con todo hombre» las consecuencias no afectan solamente al hombre que en Cristo es imagen de Dios, sino también a la forma como Cristo es hombre, «consustancial con nosotros según la humanidad» (Concilio de Calcedonia).

La propuesta de explicación de la conciencia de Jesús que sigue a continuación se sirve de la doctrina del filósofo Maurice Blondel que ha reflexionado abundantemente sobre esta problemática y ha dejado una explicación a la que, en su conjunto, llama «pancristismo». El filósofo no ha ofrecido esta explicación en un único texto, sino más bien aquí y allá, siendo la correspondencia con diversos corresponsales los lugares en los que el filósofo ha sido más explícito⁵⁵.

No es necesario repetir de nuevo que Blondel consideraba esencial para la cristología la conciencia divina de Jesús. Esa afirmación no era simplemente una convicción unida o dependiente de la fe, sino la conclusión de una visión más completa, cuyas formulaciones primeras son anteriores al modernismo, ya que se encuentran en *La Acción* (1893).

Blondel establece una analogía entre la coexistencia del Creador con las criaturas, y la de la ciencia divina con la conciencia humana de Cristo. «El problema de la simultaneidad y de la relación en Cristo de

55. Son especialmente importantes para nuestro tema dos cartas dirigidas a J. Wehrlé recogidas en: *Lettres philosophiques de Maurice Blondel*, Paris 1961, pp. 227-240. Citaremos en adelante LP seguido del número de página. Sobre el pancristismo, cfr. X. TILLIETTE, *Le pancristisme dans l'Action et les premiers écrits*, en R. VIRGOULAY (ed.), *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris 2003, pp. 35-58.

una conciencia humana y de la ciencia divina está ligado al problema, es un aspecto, es la clave del problema de la coexistencia del Creador infinito con el mundo creado y finito»⁵⁶.

En la filosofía tomista la relación entre el Ser y los entes se apoya en los principios de causalidad y participación: los entes participan del ser y al mismo tiempo que están penetrados por el Ser, son distintos de él. En la filosofía blondeliana, que se ocupa de fenómenos y deja la cuestión ontológica para el final, la coexistencia del Creador con el mundo creado postula una mediación. La mediación se da originalmente en todos los fenómenos en los que debe haber actividad y pasividad: no basta con que el fenómeno sea producido, sino que es necesario que un sentido se haga pasivo de aquella acción y la reciba. Entre la actividad y pasividad hay una síntesis, un vínculo, que tiene precedencia sobre los elementos. Toda actividad exige una correlativa pasividad en la que aquella pueda ser recibida. Así, por ejemplo, los fenómenos existen por la actividad de la razón, pero al mismo tiempo existen porque los sentidos se hacen pasivos de su acción. Es necesaria una pasividad que acoja la actividad para poder apreciar esos fenómenos, porque de otro modo la pura actividad, sin la réplica de la pasividad que la recibe, carecería de todo significado⁵⁷.

Si el principio de que toda actividad implica una correlativa pasividad, y viceversa, se lleva a la realidad natural, hay que afirmar que la naturaleza no puede ser entendida como puramente pasiva, como algo que únicamente puede ser percibido, porque entonces se convertiría en pura representación subjetiva, sin que pudiera afirmarse su propia subsistencia. Por eso, para que se puedan afirmar, no sólo sus fenómenos sino también su realidad, la naturaleza debe producir una cierta acción y ser, no sólo percibida, sino condición misma de la percepción, para lo cual es necesario que se dé correlativamente una pasividad que reciba la acción de la misma naturaleza. En resumen, la totalidad de las cosas no es puramente pasiva, sino que debe actuar, ratificando con su actividad la relación que las pone en el ser, sin que por ello esa relación deje de ser una relación de creación. Si no se diera esa actividad, su consistencia estaría comprometida.

56. Carta a J. Wehrle (11.VII.1904): LP, p. 229.

57. M. BLONDEL, *La Acción*, Madrid 1996, p. 509 (455). La edición original francesa es de 1893: *L'Action*, Paris 1893. Citamos por la edición española con la sigla A, seguida del número de página; entre paréntesis aparece la página de la edición original.

La explicación anterior está en la base del acceso al Mediador, al Emmanuel, a la Encarnación del Verbo. Es necesario que la totalidad de las cosas actúen, que ratifiquen con su actividad la relación que las puso en el ser, sin que por ello esa relación deje de ser una relación de creación. De este modo, el Absoluto viene a ser el correlato de la acción de la creación de la que él es el Origen, correlato que no debe ser visto como pasividad necesaria sino como pasión voluntaria. Cristo es Dios que toma el punto de vista de la criatura, que hace al Creador voluntariamente pasivo de lo creado, dándole así la mayor consistencia posible. Así lo expresa el filósofo de Aix:

«Siendo pasiva en el fondo, es preciso que la naturaleza, para ser, tenga una verdadera acción, y que dicha acción encuentre su perfecta consistencia en la pasión voluntaria de un ser capaz de conferir a su conocimiento un carácter de absoluto (...) Para que la mediación fuera total, permanente, voluntaria, tal, en suma, que pudiera asegurar la realidad de todo lo que indudablemente podría no ser, y de aquello que, siendo como es, exige un testimonio divino, quizá fuera necesario un Mediador que se hiciese paciente respecto de esta realidad integral y que fuera como el *Amen* del universo, “*testis verus et fidelis qui est principium creaturae Dei*”. Quizá fuera necesario que, hecho carne él mismo, constituyera, mediante una pasión al mismo tiempo necesaria y voluntaria, la realidad de lo que el determinismo aparente de la naturaleza y conocimiento forzado de los fenómenos objetivos»⁵⁸.

Cristo es, pues, el *Vinculum*, la clave de bóveda del universo⁵⁹. Pero además, «es la medida de todas las cosas»⁶⁰. Todo se apoya en Él, y sólo en Él es conocida la realidad de lo que existe⁶¹. Escribía Blondel a

58. A 514-515 (461).

59. Podría pensarse que de este modo se está planteando una filosofía de la revelación estricta. No es así porque el acceso al Mediador no tiene lugar por un razonamiento estricto, sino que es necesaria una opción. Cfr. sobre esta cuestión el capítulo VII («¿Hay en Blondel una “filosofía de la revelación”?») de mi monografía: *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*, Pamplona 1999, pp. 143-157.

60. A 515 (461).

61. La idea no es exclusiva de Blondel. Un autor ajeno a la tradición blondeliana como R. Guardini, dejó escrito: «¿Cuál es la raíz de nuestra relación con las cosas? ¿Qué nos lleva a comprenderlas? Desde luego, no los conceptos, sino una estrecha relación con esas realidades. De hecho, los conceptos, en sí mismos, son más que meros “conceptos”. Tal vez sólo podamos entender la realidad, porque percibimos en ella la voz interior de la Palabra eterna. (...) Sólo de esa Palabra nos viene el conocimiento, el amor y la unidad entre nosotros. Si esa palabra interior que late en las cosas se pudiera suprimir de un plumazo, sin riesgo de destruirlas, nos veríamos rodeados de horrores in-

Wehrlé: «El Verbo ha querido ser hombre como la Causa primera ha querido crear causas segundas, sin dejar de ser todo en todos, pero sin impedirles ser verdaderas, subsistentes, poseyendo *dignitatem causalitatis*. La segunda persona de la Trinidad no es más de lo que era al revestirse de la naturaleza divina, lo mismo que Dios no es mayor por la creación. Son la naturaleza humana y la creación las que tienen, en esta unión con el Verbo, su solidez, su punto de apoyo fijo, su razón fundamental, su ser completo, su *dignitatem causalitatis erga absolutum et realitatis in esse*»⁶². Y no sólo la naturaleza, sino también las conciencias humanas: «... nuestras personas, nuestras conciencias humanas sólo existen porque en su fondo se apoyan, se iluminan en la persona divina de Jesús»⁶³.

Lo anterior, ¿no está de alguna forma relacionado con el ontologismo? Blondel conoce ese riesgo y lo descarta. «No hay nada de ontologismo —escribe— porque yo no digo de ninguna manera que las cosas son conocidas en Dios, sino que no podemos explicar que son tal como las conocemos si no es aprovechando un dato del que la filosofía pura no tendrá jamás el secreto»⁶⁴. Es claro, por tanto, que no pretende una justificación de sus afirmaciones por la mera filosofía. Blondel sabe que se encuentra ante el misterio de Dios y que solamente la divina «filantropía» puede proporcionar una explicación: «...la inteligencia sólo puede cruzar esos abismos insondables si recurre a la Caridad loca de Dios con los hombres»⁶⁵. Aquí tiene su lugar lo que Blondel llama la «Simpatía estigmatizante» que es lo que ha llevado al Verbo a hacerse hombre por Amor, a «atravesar con su voluntad todopoderosa los abismos metafísicos y las aparentes imposibilidades lógicas»⁶⁶.

Jesús no ha asumido una naturaleza humana sino *la* naturaleza humana. «Jesús, persona divina, ...simpatiza, se identifica con las concien-

comprensibles y de una caterva de seres extraños a los que no habría posibilidad de amar»: R. GUARDINI, *El Señor*, cit., p. 644.

62. LP 230.

63. Carta de Blondel a Wehrlé, cit.: LP 239; cfr. también LP 237: «Una personalidad sea la que sea, humana o angélica, sólo es concebible si está esencialmente sostenida por la del Verbo que es el único que ve a fondo la relación de la persona psicológica y de la persona metafísica, que se ha puesto él mismo en el entredós, *in via*, como universal mediador».

64. Carta de Blondel a Bernard (31.V.1897: LP 167).

65. LP 237.

66. LP 232.

cias de nuestras personas humanas. Doble aspecto solidario: él es hombre porque nosotros somos personas; no podría haber Hombre-Dios si no hubiera hombres-hombres»⁶⁷. Aquí se plantea ya el problema: «¿Cómo es posible que la conciencia divina no absorba la conciencia humana en el Hombre-Dios?».

Para responder a esa pregunta es necesario precisar qué significa que Jesús ha asumido *la* y no sólo *una* naturaleza humana. Significa que «El es el Hombre de los dolores que ha experimentado nuestras penas, ha llorado con nosotros, ha llevado en él todas nuestras tentaciones, no como tuyas sino como nuestras; que ha sufrido los riesgos infinitos de la potencia conferida a la criatura racional, pero que ha aceptado y borrado por bondad lo que estaba impuesto por necesidad consecuente e ineluctable como consecuencia del pecado y del decreto constitutivo de la creación»⁶⁸. De este modo, por un lado, «su persona sustancial es la Luz increada que ha iluminado su conciencia desde su entrada en este mundo..»; y por otro, lo asumido, es decir «nuestros estados conscientes y subconscientes, nuestras inadecuaciones y nuestras oscuridades humanas», ha puesto entre la conciencia divina y humana una «obnubilación» —parcial, no total⁶⁹— que permite a la criatura «subsistir ante o dentro del Creador, sin ser penetrada, disuelta por sus rayos»⁷⁰.

¿Cómo es, en definitiva, la conciencia de Jesús? Una respuesta general es la siguiente: «La conciencia de Jesús comprende, en su esfera humana, la certeza de su adecuación fundamental (el que me ve a mí ve al Padre; mi Padre y yo sólo somos uno); y por debajo, toda la gama de nuestras inadecuaciones, conscientes no como ciencia divina e impersonal en el estado celeste, sino conscientes en cuanto inadecuadas, en cuanto inconscientes, en el estado terrestre y sufriente»⁷¹.

Más en concreto, en la misma carta a Wehrlé que venimos citando, Blondel distingue cinco sentidos de la conciencia: 1. Sentido feno-

67. LP 239.

68. LP 238.

69. Carta a Wehrlé (6.I.1904): «No se puede admitir la obnubilación normal de la conciencia del Verbo sin comprometer la divinidad de su única Persona; de suerte que hay que buscar su característica humana no en una minimización de su conciencia, sino en una maximización, en una universalización de su "*philantropía*". (ACCM 63).

70. LP 238-239.

71. LP 240.

menológico (un dolor, por ejemplo); 2. Sentido más «objetivo» pero aún psicológico, como son las condiciones subconscientes o semiconscientes de la conciencia refleja; 3. La conciencia como atributo esencial de la persona: *vis conscia sui* (Leibniz); 4. Sentido propiamente metafísico: «la conciencia es todo aquello que, implícita o explícitamente puede ser atribuido a un centro interno de percepción, *perceptio seu conscientia est multorum in uno expressio* (Leibniz), tanto si esta percepción es incapaz, provisional o definitivamente, de apercepción o de reflexión, como si se relaciona íntimamente a un espíritu, a una persona»⁷²; 5. La conciencia del ser que es la única que puede actualizar las cosas, sufrirlas tal como las ha querido. En efecto, las cosas, incluso las más inconscientes sólo pueden ser concebidas en función de una conciencia, y nosotros no podemos evitar pensarlas, afirmarlas.

Se puede hablar de la conciencia humana de Jesús en los sentidos 1 y 2 para expresar que él se ha situado realmente en nuestro punto de vista humano, que ha visto las cosas sensibles como nosotros las vemos, que ha sufrido los límites del conocimiento y de la acción según las leyes morales de la condición humana, que ha conocido el hambre, la sed, la resistencia exterior, la opacidad interior del metal reflectante que sirve a nuestra «conciencia fragmentaria» de obstáculo necesario⁷³. Pero ¿qué sucede con los otros tres sentidos? Nuestra conciencia refleja se proyecta forzosamente sobre un campo confuso, que es una fuente de luz, un principio de ser y de acción: una persona metafísica. ¿Ha sucedido así con Jesús, que ha ignorado su realidad más profunda, su ser y venir de Dios? No: «Jesús ha tenido conciencia de *descender* del cielo», y su conciencia divina no le abandona en ningún momento: «la conciencia de su divinidad le abandona menos todavía de lo que nos abandona a nosotros nuestra conciencia humana»⁷⁴. Teniendo en cuenta las diversas acepciones de los términos «conciencia» y «persona», «se podría decir que la personalidad psicológicamente humana de Jesús y su conciencia terrestre se perfilaban, no como en nosotros sobre una personalidad ontológicamente humana y sobre una conciencia explicable aunque no explicitada, sino sobre la persona divina y la conciencia absoluta del *Hijo de Dios*»⁷⁵.

72. LP 228-229.

73. LP 230-231.

74. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, cit. p. 450.

75. LP 238.

¿Cómo se mantiene ante esa conciencia la psicología humana de Cristo? Aquí entra en juego la Simpatía estigmatizante, antes aludida, fruto del amor de Dios por los hombres. El Verbo no ha sido hecho hombre, sino que él se ha hecho hombre con todo lo que este vaciamiento (*exinanition*) entraña de condiciones humillantes y de sometimiento. Se ha desposado con nuestras debilidades, nuestros desfallecimientos, nuestras inconsciencias hasta el punto de experimentarlas como suyas⁷⁶. Así ha tenido lugar la «obnubilación» de su conciencia, a la que antes nos hemos referido, hasta el punto de que el anonadamiento de Jesús, su *kénosis*, le ha dejado solamente «la ciencia seca, abstracta si se puede hablar así, de su divinidad esencial; ciencia que no impedía la realidad concreta y penetrante de sus sensaciones humanas, y de la que no le era dado usar con más extensión que para realizar la obra de su Padre y para acrecentar su Pasión caritativa y redentora»⁷⁷.

Blondel introduce la noción de progreso intensivo en el alma de Cristo. Rechaza un progreso extensivo en profundidad, es decir un «crecimiento extensivo de su ciencia y de su conciencia»⁷⁸, que sería aquel por el que Jesús hubiera comenzado a tener conciencia de su divinidad, conciencia de la que habría carecido anteriormente. El progreso intensivo supone que en ningún momento Jesús tuvo que estar sometido a la inconsciencia de su divinidad⁷⁹. Juan Pablo II se ha referido a esta síntesis de progreso y posesión al escribir: «Aunque sea lícito pensar que por su condición humana que lo hacía crecer en “sabiduría, en estatura y en gracia” (Lc 2, 52), la conciencia humana de su misterio progresa también hasta la plena expresión de su humanidad glorificada, no hay duda de que ya en su existencia terrena Jesús tenía conciencia de su identidad de Hijo de Dios»⁸⁰.

76. LP 232.

77. Carta a F. von Hügel (27.III.1904: ACCM 220). Blondel considera que, desde un punto de vista católico, es a lo más que se puede llegar. Este conocimiento de su divinidad no sería beatificante. Cfr. J. MOUROUX, *Maurice Blondel et la conscience du Christ*, en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri De Lubac*, III, Paris 1964, p. 205.

78. Carta a Wehrle (6.I.1903: ACCM 60).

79. LP 238: «No se ha esforzado por tomar conciencia de su divinidad, sino, si se puede hablar así, por olvidarla, por absorberla y anonadarla en esa nada que ha sido penetrada, recreada por esa difusión de su respiración y de su sangre. En este sentido, sí, hay que hablar de la conciencia humana de Jesús, de su experiencia onerosa, de su ciencia adquirida, de la realidad de sus desánimos y de su identidad esencial con nosotros, *absque peccato*».

80. JUAN PABLO II, Carta Apost. *Novo millennio ineunte*, n. 24.

CONCLUSIÓN

Al final del recorrido que hemos hecho, es posible ofrecer una síntesis de los elementos fundamentales que conforman la conciencia que Jesús tenía de su ser y de su misión. Para ello es preciso distinguir los elementos que forman parte de la fe de aquellos otros que constituyen una explicación teológica de esa misma fe.

Pertenecen al núcleo de la fe cristiana dos afirmaciones que dimanen de la unión hipostática que se da en Jesucristo. Dado que la conciencia procede de la persona, Jesús ha tenido en su conciencia humana el conocimiento de su realidad de ser el Hijo del Padre, y Dios mismo, así como de su misión salvadora respecto de los hombres. Por otro lado, Jesús era plenamente hombre, en todo semejante a nosotros, menos en el pecado. La negación de la conciencia de su divinidad afectaría a la realidad de esa misma divinidad; por su parte, la negación de la plenitud humana —que incluye la realidad histórico-concreta de su ser hombre— haría de Jesús un ser fantasmagórico.

Afirmado lo anterior, el teólogo debe ser consciente de hallarse, no sólo en una zona-límite, sino ante el misterio. Como ha escrito Juan Pablo II, «La tradición teológica no ha evitado preguntarse cómo Jesús pudiera vivir a la vez la unión profunda con el Padre, fuente naturalmente de alegría y felicidad, y la agonía hasta el grito de abandono. La copresencia de estas dos dimensiones aparentemente inconciliables está arraigada realmente en la profundidad insondable de la unión hipostática»⁸¹. Lo que sigue a continuación son algunas ideas —en ocasiones con un cierto componente intuitivo— que necesitan ser analizadas detenidamente y fundadas teológicamente, sin que aquí se pueda realizar ese cometido.

La conciencia de Jesús ha sido explicada por los teólogos en el contexto de la ciencia de Cristo. No faltaban razones para ello, ya que la conciencia es, también, un modo de saber. Limitar, sin embargo, la conciencia al aspecto noético no hace justicia a la riqueza de esa conciencia, que incluye el saber pero es mucho más que un mero saber. Es preciso tener en cuenta de forma radical la misión de Cristo, o si se prefiere, la

81. *Ibid.*, n. 26.

finalidad de la Encarnación: Jesús es enviado por el Padre «que quiere que todos los hombres se salven» (1 Tim 2, 4) «para salvar a los pecadores» (1 Tim 1, 15) siendo Él mismo plenamente hombre, solidarizado con todo lo que en el hombre debe ser salvado, excepto el pecado. En este sentido, Jesús es modelo de humanidad; incluso es el *universale concretum et personale*, del que habla Balthasar⁸², y además es quien realiza la redención. Por tanto, en algún sentido, la realidad de Jesús está condicionada por el «*para*» de la misión. La misión se dirige a los hombres, y la forma humana es asumida por el Verbo. Podría parecer entonces que el modelo son los hombres y no Cristo. Esto no es así porque la relación de los hombres con Cristo no comienza en la misión sino antes, en la creación.

Aparte de explicaciones determinadas (como la blondeliana, por ejemplo), es cierto que Cristo dice al hombre lo que es el hombre, y «el misterio del hombre sólo se ilumina a la luz del misterio del Verbo encarnado» (GS 22). Esto supone que hay una presencia y acción del Verbo encarnado que actúa como fundamento y como trasfondo donde toda la creación se apoya, y especialmente el hombre. Por eso cabe afirmar, como se ha hecho otras veces, que la clave de la antropología es la cristología.

Así llegamos, finalmente, a algunas afirmaciones sobre la conciencia de Jesús. La conciencia de Hijo del Padre se da en Jesús como consecuencia de la visión de Dios, pero se da de modo humano: Jesús ve a Dios inmediatamente y sabe que es Dios. ¿Era esta visión beatificante? En cuanto tal visión de Dios no podía menos de serlo. Sin embargo, la misión de Jesús que le lleva a compartir la existencia y el destino humano le hace asumir libremente el peso de la existencia de los hombres en toda su radicalidad: lucha, dolor, debilidad, incluso a cargar con el pecado. Todo esto hace que entre la conciencia divina y humana de Jesús haya como una pantalla que amortigua el gozo de la visión de Dios hasta el punto de hacer posible que Jesús dijera con verdad: «Triste está mi alma hasta la muerte...» (Mt 26, 38). Jesús pudo caminar, no en la fe, pero sí en la esperanza del orante («Padre mío, si es posible, que pase de mí este cáliz...» (Mt 26, 39), en el esfuerzo, en el sufrimiento y sobre to-

82. H.U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1992, p. 87.

do en el amor. Es, por tanto, la misión recibida del Padre la que está en el origen de la *kénosis* que afecta también a la conciencia de Jesús. Creación y misión son, en último término los elementos que conforman el trasfondo necesario para acercarse a la autoconciencia de Jesús.

César Izquierdo
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA