

Jesús

Conciencia, libertad, redención

Jesús	1
Conciencia, libertad, redención	1
Sección I: El conocimiento humano de Cristo	1
1. <i>El fundamento</i>	1
2. <i>Datos del Evangelio</i>	5
3. <i>La aparición del tema en la época de los Padres</i>	14
a) El conocimiento de Jesús en los textos antiguos	15
b) La crisis de Agnoeta	24
c) Observaciones finales	27

Sección I: El conocimiento humano de Cristo

1. *El fundamento*

A partir de la condena del apolinarismo por parte de la Iglesia, la existencia de un intelecto¹ humano y del conocimiento en Cristo se convirtió en dogma. La teoría de Apolinar que negaba el intelecto humano de Jesús y lo "sustituía" por el Logos divino implicaba, como consecuencia directa, que el hombre Jesús sabía tanto como el Logos, porque conocía con el mismo intelecto que el Logos. Esta tesis fue rechazada por la Iglesia de la época. En el siglo siguiente, el Concilio de Calcedonia reafirmó la integridad de la humanidad de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, y, por tanto, dotado de un intelecto humano, y afirmó la existencia en Jesús de dos facultades intelectuales

¹ Apolinar creía que dos personas "perfectas" no podían crear una verdadera unidad. Como firme creyente en la divinidad de Cristo, llegó a proponer un modelo cristológico que no consideraba plena la humanidad de Jesús. Su error consistió en atribuir al Verbo (*Logos*) el papel de alma intelectual de la humanidad de Jesús. Cf. J.N. D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, Dehoniane, Bolonia 1992, pp. 354-360. Una tesis similar fue propuesta por los arrianos.

diferentes, dos modos de conocimiento distintos, uno divino y otro humano, que, por eso mismo, no eran idénticos. Por tanto, Jesús, siendo Dios hecho hombre, conoció la realidad de forma divina y humana. Desde entonces, la doctrina de la Iglesia no ha cambiado: dos intelectos, dos formas de conocer. El progreso de la reflexión sobre Jesús llevó a Santo Tomás a afirmar que, si Cristo no hubiera tenido otro modo de conocer que el modo divino (el conocimiento presente en el intelecto divino), su alma humana no habría conocido nada por sí misma y no habría ejercitado su intelecto².

La afirmación tomista nos ofrece un buen punto de partida para introducir el tema del conocimiento humano de Cristo. Con su intelecto divino, Jesús conocía todas las cosas como las conocen el Padre y el Espíritu Santo, pues era con ellos un solo Dios omnisciente. Esto, sin embargo, no implica que tuviera un conocimiento humano equivalente al divino. No podía saber con el intelecto humano todo lo que sabía con el intelecto divino, porque el intelecto humano tiene limitaciones que son inherentes a la finitud de la criatura³ humana. Hay ideas necesariamente elevadas que sólo son accesibles al intelecto divino, porque el intelecto humano es incapaz de alcanzar tales alturas. Es cierto que Dios puede comunicar los contenidos de verdades inalcanzables para el hombre (como ocurre en el caso de los profetas), y hacer que el hombre conozca cosas que sólo él puede conocer, pero para ello debe adaptar esos contenidos a las capacidades y límites naturales del hombre, lo que implica en sí mismo una reducción, un "rebajamiento" casi infinito del conocimiento divino. Afirmar lo contrario, es decir, sostener una especie de equivalencia

² *Summa theologiae*, III, q. 9, a. 1; ad 1º: "Cristo conoció todo por el conocimiento divino mediante una operación increada que es la esencia misma de Dios, siendo el entendimiento de Dios su propia naturaleza, como dice Aristóteles. Pero evidentemente tal operación no podía proceder del alma humana de Cristo, que es de otra naturaleza. Por lo tanto, *si el alma de Cristo no hubiera tenido otro conocimiento que el divino, no habría sabido nada*. Y así se habría asumido en vano" (la cursiva es nuestra).

³ Como muestra la experiencia cotidiana, en el hombre el ejercicio de la facultad intelectual está ligado a las condiciones de la materia, y ésta, al tiempo que hace posible el conocimiento sensible, introduce en él su falibilidad. Un ángel, por ejemplo, tiene una comprensión más clara y precisa de la realidad que un hombre, porque su conocimiento no está sujeto a las distorsiones de las leyes del mundo material.

cognitiva entre Dios y el hombre, significaría disminuir las diferencias entre las dos naturalezas (divina y humana), lo que sería absurdo e inaudito⁴.

Había, pues, un campo (indeterminado *a priori*) de realidades que Jesús conocía *ab aeterno*, con el Padre, en la unidad del Espíritu, y que, en cambio, no conocía como hombre, bien porque trascendía absolutamente lo que un ser humano podía conocer, bien porque él mismo, en su providencia, había decidido no comunicar esas realidades a su intelecto humano. En su misión en el mundo, por tanto, Jesús no los conocía, le faltaba información sobre ellos. La mencionada concepción tomista del conocimiento humano de Jesús lleva a la conclusión de que el alma de Cristo no tenía conocimiento de estas realidades.

Por tanto, determinar lo que Jesús conoció como hombre no es fácil: es algo que hay que investigar a partir de la Escritura y mediante la reflexión teológica. En términos generales, hay que señalar, en primer lugar, que la *verdad de la encarnación* exige que el Verbo se someta realmente a los condicionamientos de la humanidad asumida. Esto, en principio, implica una verdadera renuncia por parte de Jesús a trascender ordinariamente las leyes de la naturaleza creada y sus condiciones de existencia. Si hubiera venido al mundo sin someterse a las leyes de la creación y a los condicionamientos que limitan el conocimiento humano de la realidad, su encarnación habría sido una ficción, una especie de disfraz.

Esto, por supuesto, no significa que Jesús, en su conocimiento y actividad, nunca pudiera sobrepasar los límites del orden y la naturaleza humana. Los límites asumidos por Cristo tenían un significado y un propósito. El espacio cristológico delineado por esos límites está determinado por ese propósito. Jesús asumió nuestra humanidad con vistas a una *misión de salvación*. Por lo tanto, los límites humanos asumidos con ella podrían ser trascendidos de acuerdo con esa misión y en función de ella. No faltan en el Evangelio

⁴ Por ejemplo, ningún intelecto humano es capaz de comprender una fórmula matemática excesivamente larga y compleja.

ejemplos de acontecimientos y situaciones en los que Jesús trascendió las leyes de la naturaleza y manifestó la sabiduría o el poder divinos: en los milagros, el poder divino de Cristo, al desplegarse a través de su humanidad, fue mucho más allá de lo que es posible para la naturaleza creada. Algo similar ocurrió en el campo del conocimiento, cuando elementos de su conocimiento divino, inaccesibles en sí mismos a la experiencia del común de los mortales, fueron comunicados a su intelecto humano para que pudiera utilizarlos en el cumplimiento de su misión. Los Evangelios, de hecho, atestiguan que Jesús tenía a menudo conocimientos de carácter sobrenatural, como, por ejemplo, la percepción de los pensamientos más íntimos de ciertas personas. En este contexto, destaca especialmente su conocimiento de Dios y de su propia misión.

El principio teológico de la encarnación y el principio de la misión, junto con los ejemplos que hemos mencionado, atestiguan que la vida de Jesús tuvo una similitud real y verdadera con la nuestra, pero también tuvo una singularidad, una unicidad propia de su persona. En virtud de su similitud con nosotros, su condición humana conllevaba limitaciones y restricciones que se extendían al ámbito del conocimiento⁵, pero su singularidad le permitió acceder al misterio de Dios y a su plan (aunque los expertos no se ponen de acuerdo en cómo pudo ocurrir esto). De ello se desprende que Jesús "sabía", pero "hasta cierto punto": sabía lo necesario para llevar a cabo su ministerio entre los hombres, intuía en sí mismo el misterio de Dios y del reino que establecería en el mundo, pero sobre todo lo demás se informaba y aprendía según la condición humana normal. Es lógico que conociera el misterio de Dios, porque venía del Padre, pero es igualmente lógico que, ante la imposibilidad de la omnisciencia humana, se informara para conocer la realidad y aprender. Su condición de verdadero Dios y verdadero hombre se reflejaba, pues, en su conocimiento terreno.

Tampoco hay que olvidar que lo que hizo Jesús en la tierra (la misión de salvación) estuvo mediado por su conocimiento humano, porque, como dice un adagio escolástico,

⁵ Véase *más abajo*, los datos del apartado del Evangelio, letra c).

"no se quiere nada que no se haya conocido antes"⁶. La acción sigue al conocimiento. Para intervenir en el mundo, para decidir sobre los diversos acontecimientos en los que se vio envuelto, para llevar a cabo su misión, Jesús necesitó conocer la realidad con su intelecto humano. Su misión en el mundo, del que los evangelios nos han transmitido un relato conciso, fue el resultado *inmediato* no de su conocimiento divino, sino del humano, que no era tan omnisciente como el primero. Toda la "historia" de Jesús, en síntesis, dependía de su actividad intelectual y racional.

Tradicionalmente, la investigación sobre el conocimiento humano de Cristo se ha basado en los parámetros de *cantidad* y *modalidad*: ¿cuánto sabía Jesús? (¿hasta dónde llegaban sus conocimientos?), y ¿cómo lo sabía? (¿de dónde vienen sus conocimientos?). Sin embargo, el aspecto más importante es siempre el del conocimiento que tuvo Jesús de su propia identidad. En este punto, la cuestión puede formularse de diferentes maneras⁷. La respuesta, en sentido estricto, es obvia: Jesús era el Verbo y, como tal, tenía conocimiento eterno de quien era. Sin embargo, cuando se enmarca en el contexto de la vida y la experiencia terrenal de Jesús, la pregunta en sí misma se vuelve más articulada y se extiende tanto a la manera como a las categorías con las que Jesús expresó su comprensión de sí mismo.

2. Datos del Evangelio

En los evangelios encontramos muchos hechos destacables sobre el conocimiento humano de Jesús. Sin embargo, según la teología actual, las áreas más significativas a las que debe dirigirse la investigación son tres: a) lo que Jesús sabía sobre sí mismo y su misión; b) lo que sabía sobre las realidades externas que trascienden el conocimiento humano normal; c) lo que sabía sobre la realidad externa a través del proceso normal de

⁶ En el caso de Jesús, podríamos decir: nada es *humanamente* deseado que no haya sido *humanamente* conocido primero.

⁷ Cabe preguntarse qué pensaba Jesús de sí mismo y qué títulos utilizó para expresarlo (Mesías, Hijo de Dios, etc.). Una aguda formulación de la cuestión de la autoconciencia de Cristo es el título del libro de F. Dreyfus, *¿Sabía Jesús que era Dios?* Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985.

conocimiento. Dar una respuesta exhaustiva a estas preguntas es seguramente imposible, no sólo porque es presumible que Jesús sabía y conocía muchas más cosas que las atestiguadas por los Evangelios, sino también porque éstos, por su naturaleza, no son transcripciones impersonales de lo que Él dijo, sino que conservan en la memoria de la Iglesia sus palabras "filtradas" por la luz de la fe en Él, y por tanto no garantizan el acceso directo a su *ipsissima verba*⁸. Además, a menudo nos informan sobre lo que el Señor sabía, pero no dicen por qué, cómo o de dónde derivó este conocimiento. Sin embargo, los evangelios canónicos son nuestra fuente más completa y permiten acceder de diversas maneras a las palabras de Jesús y a lo que pensaba y sabía.

a) Los evangelios atestiguan que Jesús sabía que tenía una relación especial con el Dios de Israel: una relación única que trascendía el ámbito de la relación religiosa normal del hombre con Dios. Jesús habló de sí mismo como el "Hijo"⁹, en el sentido de Hijo único o singular¹⁰. En la parábola de los viñadores asesinos distinguió claramente su relación con Dios de la de todos los demás hombres que sirven al Señor¹¹. No se contó entre los siervos, sino que se identificó con el hijo, con el heredero del dueño de la viña, es decir, de Dios mismo. Esta conciencia iba acompañada de la familiaridad con la que se dirigía a Dios, su Padre, lo que también queda claramente atestiguado por el uso del término *abba* (Padre mío, padre). Esta palabra aramea, tan característica de la oración de Jesús,

⁸La inspiración de los evangelios garantiza, sin duda, una fidelidad sustancial a la verdad de las palabras y los acontecimientos de Jesús, pero no la transmisión inalterada de palabras y hechos que hubiera permitido el acceso directo al contenido de su conocimiento humano.

⁹ Este título ya aparece en los sinópticos y es aún más frecuente en el Evangelio de Juan.

¹⁰ En los sinópticos los *loghia* en los que aparece el título "el Hijo" tienen considerables garantías de historicidad. En Mc 13,32 dice: "Pero en cuanto a ese día o esa hora nadie lo sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino el Padre". Este *loghion se* remonta probablemente al propio Jesús, si no en su formulación literal, al menos en su contenido, pues difícilmente la primera comunidad cristiana habría elaborado por iniciativa propia la idea de que Cristo desconocía la hora y el día del fin de los tiempos. En Mateo 11:25-27 leemos: "Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y a los entendidos y las has revelado a los niños. Sí, oh Padre, porque así lo has determinado en tu bondad. Todas las cosas me han sido dadas por mi Padre; nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar. El origen de estas palabras es, probablemente, el recuerdo de los apóstoles de la exultación de Jesús al ver cómo las almas sencillas recibían su palabra. Otras explicaciones del texto parecen inverosímiles. Cf. J. Ratzinger, *La legitimidad del dogma cristológico*, en ID, *Opera Omnia*, vol. 6/2: *Jesús de Nazaret. Scritti di cristologia*, Libreria editrice vaticana, Ciudad del Vaticano 2015, pp. 245-251.

¹¹ "Volvió a enviar a otros siervos, más numerosos que los primeros, pero los trataron de la misma manera. Finalmente les envió a su propio hijo, diciendo: '¡Tendrán respeto por mi hijo!'. Pero los campesinos, al ver al hijo, dijeron entre ellos: 'Este es el heredero'. ¡Matémoslo y tendremos su herencia! (Mt 21:36-37).

atestigua una cercanía a Dios impensable para la piedad judía¹², en la que, incluso cuando (raramente) se utilizaba el término Padre para referirse a Dios (Dios padre del pueblo, misericordioso, santo, etc.), se mantenía siempre un cierto sentido de la distancia con respecto al Señor santo y trascendente.

Su relación especial con el Padre era la base de la idea que Jesús tenía de su misión en el mundo. Se puede deducir lo que pensaba analizando los títulos que utilizaba en referencia a su misión y observando cómo se desarrollaba. Se llega así a la conclusión de que Jesús se consideraba investido de plenos poderes para realizar la voluntad del Padre en el mundo, es decir, para instaurar el Reino de Dios.

En cuanto a los títulos, no parece haber duda de que Jesús utilizó a menudo la expresión "hijo del hombre" para referirse a sí mismo¹³ y es muy probable que quisiera referirse a la figura del Mesías-Rey que reinaría sobre Israel para siempre¹⁴, descrita en el capítulo 7 del libro de Daniel. La visión del profeta tiene un contenido mesiánico. Después de haber hablado de la sucesión en el mundo de diferentes imperios paganos (babilónico, medo-persa, griego, romano), representados por animales fantásticos

¹² El término *Abba* ("padre" o "mi padre" en arameo) se utilizaba normalmente en el contexto de las relaciones domésticas para dirigirse al padre. En cualquier caso, se trata de una expresión familiar que, fuera del Nuevo Testamento, no parece haberse utilizado nunca para dirigirse a Dios personalmente. Cf. G. Segalla, *Teología bíblica del Nuevo Testamento. Tra memoria esatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio*, Elledici, Leumann (TO) 2006, p. 174ss. El hecho de que el término haya sido conservado en lengua aramea por Marcos (Mc 14,36) y por Pablo (Gal 4,6; Rom 8,15), atestigua su pertenencia a la práctica de la oración de Jesús. El Dios de los cristianos es el Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, aquel a quien Jesús llamó *Abba*.

¹³ "En resumen", dice James Dunn, "hay dos elementos claros. En primer lugar, "el hijo del hombre" apenas aparece en la cristología primitiva como elemento independiente de su uso en los evangelios. En segundo lugar, la expresión está totalmente integrada en la tradición de Jesús y, por lo tanto, es muy difícil creer que se haya originado fuera de la tradición de Jesús y que haya sido aceptada allí sólo después de la Pascua. (...) *la expresión fue recordada como un modo distintivo de Jesús porque eso es lo que era propiamente*. Fue Jesús quien introdujo la expresión "el hijo del hombre" en la tradición de Jesús. El expediente no puede ser más claro en cuanto a esta conclusión". *Los inicios del cristianismo*, vol. I: *La memoria de Jesús*, t. 2: *La misión de Jesús*, Paideia, Brescia 2006, pp. 773-774. Véase también N. Ciola, *Gesù Cristo Figlio di Dio*, Borla, Roma 2012, pp. 255-262.

¹⁴ Analizando el uso que Jesús hace de este título, se comprende cómo implica una concepción mesiánica y trascendente, en línea con la figura de Dan 7 y con algunas figuras, similares en algunos aspectos, que aparecen en la literatura apócrifa (Libro de las Parábolas de Enoc, Libro IV de Esdras). Cf. N. Ciola, *Jesucristo, Hijo de Dios*, p. 258 ss. Véase también N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, SPCK, London 1996, pp. 360-367; 510-519. Naturalmente, sin embargo, la expresión abarcaba también el aspecto destacado por Ezequiel y los Salmos: la verdadera humanidad de Jesús, que, con este título, podía por tanto indicar tanto su frágil condición humana como su mesianismo trascendente.

dotados de poder destructivo, describe, de hecho, la llegada del reino definitivo¹⁵, representado por la figura del "hijo del hombre", que recibe de Dios "el poder, la gloria y el reino", y del que se dice que "su poder es un poder eterno, que no tendrá fin, y su reino nunca será destruido" (Dn 7,14). El profeta no dice cómo ocurrirá esto, pero la aterradora descripción anterior de las bestias sugiere que el reino del hijo del hombre no se establecerá sin sacrificios. Apropiándose de esta figura y aplicándosela a sí mismo, Jesús se identificó con el Mesías-Rey del universo, al que, en la visión de Daniel, "servían todos los pueblos, naciones y lenguas" (Dan 7:14).

Jesús no sólo se veía a sí mismo como el Mesías-Rey, sino que también actuaba como tal. Se juzgó a sí mismo con la categoría de definitivo, el último y supremo enviado de Dios. Anunció el Reino como una realidad ya presente y definitiva, y lo manifestó con sus poderes y actos extraordinarios, con sus exorcismos, milagros y curaciones. Vinculó el Reino a su persona y a la adhesión de los demás a él. Manteniendo siempre una actitud de constante mansedumbre y disponibilidad hacia todos, se consideraba superior a Moisés, hasta el punto de "corregir" la Ley dada por Dios al profeta, pero también a todas las demás figuras e instituciones de la historia de Israel. Dominaba a los demonios, tenía fama de realizar milagros extraordinarios y perdonaba los pecados como sólo Dios puede hacerlo. Todo ello, como observan muchos de los más conocidos estudiosos de la figura de Jesús, está firmemente fundamentado en los testimonios que nos ofrecen los Evangelios¹⁶.

Ciertamente podríamos profundizar en estos temas, pero no nos detendremos más en ellos, porque lo que nos interesa aquí es que Jesús se sabía Hijo de Dios y que tenía

¹⁵ Cf. B.J. Pitre, *The Case for Jesus. The Biblical and Historical Evidence for Christ*, Image, Nueva York 2016, cap. VIII. Según J.J. Collins, et al, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress Press, Filadelfia (PA) 1993, p. 312, "Las bestias no son simplemente símbolos colectivos, sino que también pueden entenderse como representación de los gobernantes".

¹⁶ Nos remitimos a M. Bordoni, *Jesús de Nazaret. Señor y Cristo*, vol. II: *Jesús en el fundamento de la cristología*, Herder - PUL, Roma 1982; N. T. Wright, *Jesús y la victoria de Dios*; ID. *Jesús de Nazaret: desafíos y provocaciones*, Claudiana, Turín 2003; P. Stuhlmacher, *Jesús de Nazaret, Cristo de la fe*, Dehoniane, Bolonia 1992; G. Segalla, *Il Regno di Dio centro unitario della missione e dell'opera di Gesù*, en ID., *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, pp. 131-201, R. Bauckham, *Jesus. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2011; F. Varo Pineda, *Rabí Jesús de Nazaret*, BAC, Madrid 2005.

plenos poderes para instaurar en la tierra el Reino prometido a Israel. No se contaba entre los que, en la historia de Israel, habían recibido una misión particular de Dios, porque su perspectiva y su paradigma eran inmediatamente escatológicos: había venido como el cumplimiento final y definitivo de las esperanzas del pueblo judío¹⁷, pero su misión concernía a todo el mundo. Su única y verdadera referencia, por tanto, era el propio Padre. Tenía el poder de Dios (estaba lleno del Espíritu divino) para establecer el Reino. Desde el punto de vista del conocimiento humano, que es lo que nos interesa aquí, todo esto nos lleva a la pregunta de cómo llegó Jesús a tener tal comprensión de sí mismo y de su misión, es decir, cómo llegó a conocer su relación única e inigualable con el Padre y su misión tan especial. Los Evangelios atestiguan claramente estos hechos, pero dejan a la teología la tarea de investigar, profundizar y estudiar todos los demás aspectos de la cuestión.

b) Otro hecho destacado por los relatos evangélicos es que Jesús era capaz de tener un conocimiento que trascendía las posibilidades del conocimiento humano ordinario. Esta capacidad se manifestó sobre todo en las profecías que pronunció (la más conocida es la negación de Pedro), en la facilidad con la que intuía el pensamiento de las personas (como, por ejemplo, con ocasión de su primer encuentro con Natanael) y en el conocimiento de datos que estaban fuera del alcance humano (como cuando previó el encuentro con un hombre que indicaría a Pedro y Juan el lugar donde se consumaría la Última Cena). Estos conocimientos eran claramente de origen sobrenatural. Prescindiendo ahora de la posibilidad de una demostración histórica (nótese, sin embargo, que en el caso de la negación de Pedro es difícil pensar que las cosas resultaran de manera diferente a lo que se relata en los textos evangélicos), no cabe duda de que los Evangelios repiten a menudo que Jesús conocía los pensamientos ocultos de la gente¹⁸.

¹⁷ Cf. B. F. Meyer, *El ministerio de Jesús y la autocomprensión*, en B. Chilton - C.A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluaciones del estado de la investigación Current*, E.J. Brill, Leiden. New York 1994, p. 352.

¹⁸ Véanse, por ejemplo, los pasajes de Lucas sobre la curación del paralítico (5:17-23) y del hombre con la mano ofendida (6:6-11), la escena que tuvo lugar en la casa de Simón el fariseo (7:36-50), la discusión entre los discípulos sobre quién de ellos era el más grande (9:46-48) y la discusión sobre el poder de Jesús y el de Beelzebul (11:14-32). Cf. el estudio

Aunque en algunos casos se podría pensar en un simple conocimiento por deducción natural, es decir, derivado de datos y señales externas, la insistencia de los textos en este punto sugiere que esta peculiaridad era recordada dentro de la comunidad cristiana primitiva como uno de los rasgos más significativos de la personalidad de Jesús. Parece ser cierto, por tanto, que conocía realidades inaccesibles a la capacidad humana ordinaria, aunque no es fácil determinar hasta dónde llegaba este conocimiento suyo.

c) Todo esto, sin embargo, no significa que Jesús estuviera dotado de todo tipo de conocimiento humano. Los Evangelios atestiguan, discreta pero inequívocamente, que tuvo una experiencia de vida intelectual similar a la de cualquier ser humano y sujeta en muchos aspectos a las limitaciones de la condición humana histórica. Como todo hombre, Jesús tuvo que informarse para obtener los datos necesarios para actuar y, como todo el mundo, a veces se sorprendió de las reacciones de la gente, se planteó qué hacer ante noticias inesperadas y reconoció que no sabía algunas cosas.

Los textos evangélicos contienen varios ejemplos de ello. Jesús reaccionó al enterarse de que Juan el Bautista había sido arrestado¹⁹; se dirigió a la región de Tiro y no consiguió, como hubiera querido, pasar desapercibido²⁰; después de curar a un leproso, no pudo evitar que la noticia se difundiera y atrajera la atención de las multitudes hacia él²¹; no pudo retirarse con sus discípulos a un lugar apartado para descansar²², ni obtener alimento de una higuera frondosa pero sin frutos²³. A veces se asombraba del comportamiento de la gente: de la incredulidad de sus conciudadanos²⁴, por ejemplo, o

de C.B. Bullard, *Jesus and the Thoughts of Many Hearts. Implicit Christology and Jesus' Knowledge in the Gospel of Luke*, Bloomsbury - T&T Clark, London - Nueva York 2015.

¹⁹ Cuando Jesús "oyó que Juan había sido arrestado, se retiró a Galilea, dejó Nazaret y se fue a vivir a Cafarnaúm" (Mt 4,12).

²⁰ "No podía permanecer oculto" (Mc 7,24).

²¹ Cf. Mc 1,42-43.

²² El plan fracasó porque muchos "los vieron ir y entendieron, y de todas las ciudades vinieron a pie y fueron delante de ellos" (Mc 6,30-34).

²³ Cf. Mc 11,13.

²⁴ Cf. Mc 6,6.

de la dureza de corazón de algunos fariseos ²⁵o de los discípulos, que querían quitarle los niños²⁶. Pero también se maravilló de las buenas disposiciones de algunas personas: la fe de la mujer cananea ²⁷y del centurión romano²⁸, y el gesto de la pobre viuda que había puesto un céntimo en la caja de las ofrendas²⁹.

A veces preguntaba e indagaba para saber lo que tenía que hacer. Por ejemplo, le preguntó a un padre cuánto tiempo llevaba su hijo sufriendo convulsiones³⁰; le preguntó al ciego Bartimeo qué necesitaba³¹; le preguntó a Marta, la hermana de Lázaro, dónde habían puesto el cuerpo de su hermano³². Y en el episodio de la hemorroisa, aunque sabía que había provocado una curación, no sabía, al principio, quién era el beneficiario³³.

Además, Marcos y Mateo afirman expresamente que Jesús no conocía la hora del fin de los tiempos: "en cuanto a (...) ese día o esa hora, nadie lo sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino el Padre" (Mc 13,32; cf. Mt 24,36). El texto, conocido como el "*loghion* de la hora", es significativo porque los evangelistas no tenían evidentemente ningún interés en señalar los límites del conocimiento humano de Jesús. Más bien pretendían presentarlo como Hijo de Dios y Mesías de Israel, y dar testimonio de la sabiduría contenida en su enseñanza, que a menudo despertaba el asombro de la multitud. Esto argumenta a favor de la historicidad del *loghion*, que probablemente se remonta al propio Jesús, y que ha encontrado su lugar en los evangelios porque subraya la inutilidad de

²⁵ Desaprobaban especialmente las curaciones en sábado. Cf. Mc 3,4-5.

²⁶ Cf. Mc 10,13-14.

²⁷ Tanto es así que dijo que nunca había "encontrado a nadie con una fe tan grande" en Israel. Cf. Mt 8,9-10.

²⁸ Cf. Mt 8,9-10.

²⁹ Cf. Mc 12,41-44.

³⁰ Cf. Mc 9,21.

³¹ Cf. Mt 20,31-32.

³² Cf. Jn 11,34.

³³ Cf. Mc 5,25ss. Los Evangelios cuentan también otras preguntas de Jesús: por ejemplo, le preguntó al demonio que había poseído a un hombre en Jerash cómo se llamaba (Mc 5,9), y en el episodio de la multiplicación de los panes y los peces preguntó cuántos panes habían traído los discípulos (Mt 15,34).

especular sobre el momento del fin. Es evidente, además, que la afirmación de Jesús sobre su ignorancia en materia forma parte de su venida y misión en el mundo, es decir, de lo que conoce en su conciencia humana, y no puede extenderse o trasladarse en el horizonte de lo que hoy llamaríamos la "Trinidad inmanente"³⁴.

El Evangelio de Lucas contiene otro pasaje significativo: "Y Jesús crecía en sabiduría, edad y gracia ante Dios y los hombres" (2:52)³⁵. El evangelista habla así de un proceso normal de desarrollo y maduración humana, que vincula en su relato a la estancia de Jesús en el Templo a los doce años. El texto muestra, por un lado, el vivo interés del niño, que, de pie entre los maestros, preguntaba, escuchaba y cuestionaba para conocer todos los detalles de la religión israelita, y por otro, una profundidad de comprensión religiosa excepcional para su corta edad³⁶. La importancia de este episodio, por lo tanto, se deriva no sólo del hecho de que muestra la precoz inteligencia religiosa de Jesús (señalando así la fuente oculta de la que deriva), sino también del hecho de que atestigua que su comprensión maduró de acuerdo con la cultura de su tiempo y a través de sus relaciones con la gente con la que entró en contacto. En este sentido, pues, su conocimiento reflejaba su condición histórica, encarnada.

Respecto a esto último se ha hecho notar que hay a veces en las palabras de Jesús nociones pertenecientes al modo de pensar y a la cultura de la época, que no siempre del todo correctas. Durante la controversia con los fariseos, por ejemplo, se refirió al rey David, que entró en el Templo y comió los panes de la ofrenda. El episodio se narra en 1 Sam 21:1-6, donde se dice que Abimelec era entonces pontífice y no Abiatar, como afirmaría erróneamente Jesús. Según Raymond Brown, es posible que la tradición judía,

³⁴ En términos cristológicos, el *loghion* de la hora se refiere a lo que la persona divina del Hijo de Dios captó con su conciencia humana. Todas las afirmaciones de Jesús sobre sí mismo o sobre su conocimiento están relacionadas con este conocimiento: ninguna de ellas puede atribuirse directamente a lo que sabe la persona divina del Hijo en el contexto de la Trinidad inmanente. Nunca tenemos en el Evangelio un testimonio directo e inmediato de este segundo aspecto. A este respecto, véase J. Galot, *Le Christ terrestre et la vision*, "Gregorianum" 67 (1986), 437-439.

³⁵ Precedido por una declaración similar en Lc 2:40.

³⁶ Cf. Lc 2,42-47.

por diversas razones, confundiera a los dos pontífices y que, en consecuencia, Jesús hubiera recibido la misma inexactitud³⁷. Suponiendo que efectivamente se tratara de un error, se podría, por supuesto, atribuirlo al evangelista, pero, aunque no fuera así, si fuera Jesús quien lo hubiera cometido, no sería un problema para la doctrina cristológica³⁸. Estos episodios, de hecho, son aspectos secundarios, sin importancia para su misión.

Sin embargo, de lo dicho se desprende que los discípulos, aunque atribuían a Jesús una sabiduría única y muy singular, no lo consideraban fuera de las condiciones normales del ejercicio del conocimiento³⁹. De ello se desprende que, al tiempo que tenía una clara percepción de su propia persona y misión en el mundo, Jesús también tenía una experiencia del tiempo y la historia similar a la de todos los seres humanos. Para él, como para todo ser humano, el tiempo se desdobra en pasado, presente y futuro: el pasado, tiempo ligado a la experiencia concreta vivida; el presente, tiempo que hay que tamizar y disfrutar; el futuro, tiempo que hay que sondear, tiempo abierto y misterioso, incierto e imprevisible.

En este punto, podría objetarse que la dimensión histórica del conocimiento de Jesús encuentra una confirmación muy limitada en el Evangelio de Juan. Probablemente sea cierto, pero hay que tener en cuenta la intención de este evangelista, cuyo objetivo principal era afirmar la divinidad de Cristo como único revelador del Padre y del amor trinitario. Para Juan, Jesús era la Verdad, porque daba fe de lo que había visto y oído de Dios para la salvación del mundo⁴⁰. La fuente de su conocimiento era Dios mismo, el Dios eterno, y era lógico, por tanto, que tuviera "palabras de vida eterna" (Jn 6,68). De acuerdo

³⁷ Cf. R.E. Brown, *Jesus God and Man. Reflexiones bíblicas modernas*, Macmillan- Collier Macmillan, Nueva York -. London 1967, p. 51.

³⁸ El exégeta americano menciona también otros ejemplos de declaraciones atribuidas por los evangelistas a Jesús, pero consideradas, por el momento, no del todo precisas. Entre ellas, por ejemplo, la atribución a David del Salmo 110 y a Moisés del Pentateuco. Cf. *ibíd.*, p. 52.

³⁹ Lo mismo puede decirse de los conciudadanos de Jesús, la gente de Nazaret, que, por lo que sabemos, no vieron nada raro en Él. Esto atestigua la naturalidad y "normalidad" con la que llevaba su vida entre sus semejantes. Cf. Mc 6,2-3.

⁴⁰ Cf. Jn 3,31; 8,40. Sobre estos aspectos, véase I. de La Potterie, *Jesus Truth. Estudios de cristología juanina*, Marietti, Turín 1973.

con este propósito, el cuarto Evangelio subraya el perfecto conocimiento que Jesús tenía de las personas y las circunstancias: "Señor, tú lo sabes todo" (Jn 21,27), le dice Pedro a Jesús resucitado en la orilla del lago.

En cualquier caso, el relato joánico no puede considerarse opuesto al de los sinópticos, porque no tiene las mismas intenciones ni el mismo "marco de referencia" que éstos, sino que mira a la persona de Jesús desde otra perspectiva y con otra clave de lectura. Lo que los sinópticos relatan desplegándose en el tiempo, el cuarto Evangelio tiende a concentrarlo en la persona de Cristo⁴¹. Como él es la luz, la vida, la resurrección, el pan, el pastor..., así también es la verdad⁴². Todo su "fenómeno", sus palabras, sus acciones, todo en él es verdad y comunica vida. Juan no se fija en lo que es transitorio y cambiante en Jesús, sino en lo que es eterno y salva; no le interesa la carne en sí y su dinámica, ni cómo el intelecto de Jesús traduce la Palabra eterna en conceptos humanos: lo que le interesa es que sus palabras revelan al Verbo, y que, en consecuencia, el Eterno pueda estar en el tiempo, la Palabra puede resonar en la historia, y la gloria del Unigénito puede manifestarse⁴³. Esta es la visión joánica del conocimiento de Cristo: el evangelista subraya con fuerza los dos primeros elementos que hemos analizado, es decir, los relativos al aspecto sobrenatural del conocimiento de Jesús, y sólo se ocupa del aspecto propiamente humano (el tercer elemento) en la medida en que manifiesta y comunica los dos anteriores.

3. La aparición del tema en la época de los Padres

La época patristica vio el desarrollo progresivo de la cristología. Esto también influyó fuertemente en la forma de concebir el conocimiento de Cristo. Los autores de los primeros siglos apenas distinguían entre las dos ciencias de Jesús. La negación de

⁴¹ "Típicamente joánica es la concentración cristológica", afirma Donatien Mollat (*Juan, maestro espiritual*, Borla, Città di Castello 1984, p. 64), de acuerdo con la mayoría de los estudiosos de Juan.

⁴² Todos estos son símbolos conocidos a través de los cuales Juan expresa y sintetiza el significado de Jesús para la humanidad.

⁴³ Cf. Jn 1.

cualquier conocimiento en Él, por lo tanto, les parecía una afirmación implícita de la inferioridad del Hijo con respecto al Padre y, por lo tanto, una tesis subordinacionista. En algunos casos, pues, la distinción entre la ciencia humana y la divina en Cristo fue vista como una especie de "división" indebida, como un ataque a la unidad del sujeto personal que es el Verbo y, por tanto, como una forma de nestorianismo. En estos siglos, el lenguaje era a menudo impreciso y las posiciones de los distintos autores diferían considerablemente. Por eso también la teología de los Padres sobre la ciencia de Cristo no llegó a ser normativa, sino que se limitó a ofrecer algunas pautas que analizaremos más adelante.

a) El conocimiento de Jesús en los textos antiguos

En un significativo texto escrito en el contexto de la controversia antiarriana, Atanasio de Alejandría afirmó que, como hombre, Jesús no lo sabía todo. Los arrianos afirmaban la inferioridad del Hijo respecto al Padre, citando pasajes bíblicos en apoyo de su tesis, incluyendo el *loghion* de la hora del juicio final (Mc 13,32). Atanasio objetó que cuando dijo que ni siquiera el Hijo conoce la hora, Jesús no se refería a su conocimiento divino, sino al humano:

"Ni siquiera el Hijo conoce tal tiempo; también lo dice, como hombre, a causa de la carne. Esto tampoco es un defecto del Logos (...). Porque así como, una vez hecho hombre, tiene hambre y sed y sufre junto a los hombres, así también, junto a los hombres y como hombre, no sabe; pero como Dios, estando en el Padre como Logos y Sabiduría, sabe y no hay nada que no sepa"⁴⁴.

Aunque el argumento de Atanasio era muy claro, la mayoría de los estudiosos creen que, en la práctica, el teólogo alejandrino negó lo que decía en este pasaje en su comprensión de Jesús. El modelo del *Logos-sarx*, que utilizó para pensar en la Encarnación, no le impidió admitir la existencia de un intelecto humano (*nous*) en Jesús,

⁴⁴ Contra *los arrianos* III, 45-46 (en *Atanasio . Tratados contra los arrianos*, Introducción, traducción y notas de P. Podolak, Città Nuova, Roma 2003, pp. 307-308 .

pero tampoco le ayudó a atribuir ningún papel a este intelecto⁴⁵. En cuanto a la verdad, según Atanasio, el papel activo lo desempeñaba el Verbo (*Logos*), que ejercía sobre el cuerpo humano asumido una función motriz similar a la que suele atribuirse al alma⁴⁶. Pero si la Imagen eterna del Padre (el *Logos*) estaba presente en el mundo, Aquel que era "Dios de Dios y Luz de Luz", ¿qué relevancia podría tener una imagen creada de él (el *nous*)? ⁴⁷. La falta de conocimiento humano de la hora del juicio por parte de Jesús era, a los ojos del alejandrino, completamente irrelevante, porque Jesús, en cualquier caso, era el *Logos* omnisciente. El *Logos* era realmente el motor de la vida espiritual e intelectual de Cristo, el que movía y daba energía a la carne asumida. "En Cristo", dice Raymond Moloney refiriéndose a Atanasio, "el dominio del conocimiento divino es tal que, en última instancia, parece no quedar en él ningún espacio real para la ignorancia. La interpretación que prevalece hoy en día sobre la doctrina del doctor alejandrino es, por tanto, que para él las afirmaciones de la Escritura que dan la impresión de que hay ignorancia en Cristo son sólo eso, *impresiones*, permitidas por Jesús como una concesión a la verdad de su vida en la carne. Para indicar esta concepción, los eruditos han forjado el extraño concepto de *ignorantia de iure*, con el que quieren decir que, en virtud de la realidad de su humanidad, a Cristo se le ha concedido el derecho de actuar *como si* no supiera. Pero en verdad la supuesta falta de conocimiento de Cristo es sólo aparente"⁴⁸.

⁴⁵ Cf. A. Grillmeier, *Jesucristo en la fe de la Iglesia*, vol. II. I/1: *De la Edad Apostólica al Concilio de Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982, p. 583.

⁴⁶ Otro texto de Atanasio de Alejandría arroja luz sobre el principio general que adoptó para explicar la dinámica operativa de Cristo: el papel activo era propio de la divinidad, el papel receptivo o pasivo de la humanidad. Cristo dio como Dios y recibió como hombre: "Él mismo, que es el Hijo de Dios, se hizo Hijo del hombre, y como *Logos* da lo que viene del Padre: todo lo que el Padre hace y da, lo hace y da a través de él; como Hijo del hombre, se dice que recibe lo que viene de él". *Contra los arrianos*, I, 45 (Podolak, 103).

⁴⁷ Sobre este punto, véase K.K.N. Nathan, *The Soul of Christ in Athanasius: a Review of Modern Discussions*, "Coptic Church Review" 22 (2001), 23-29; P.S. Russell, *Ephraem and Athanasius on the Knowledge of Christ. Two anti-Arian Treatments of Mar: 13: 32*, "Gregorianum" 85 (2004), 445-474; T.G. Weinandy, *Athanasius: The Incarnation and the Soul of Christ*, "Studia Patristica" 41 (2006), 265-269; A. Louth, *Athanasius' Understanding of the Humanity of Christ*, "Studia Patristica" (1985), 309-318; J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanasie d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie*, Reimpr. avec correction E.J. Brill, Leiden 1977, pp. 355-356; J.R. Meyer, *The Soteriology of Saint Athanasius of Alexandria, The Divinization of Redeemed Man*, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1992.

⁴⁸ R. Moloney, *Approaches to Christ Knowledge in the Patristic Era*, en Th. Finan - V. Twomey (eds.), *Studies in Patristic Christology*, Four Courts Press, Dublin - Portland (OR) 1998, p. 43 (nuestra traducción).

Cirilo de Alejandría adoptó una posición similar a la de Atanasio, de quien tomó prestado el esquema cristológico. En su comentario al texto lucano que habla del crecimiento del niño Jesús en edad, sabiduría y gracia (Lc 2,52), Cirilo observó que sería impensable que Jesús se mostrara en la plenitud de su sabiduría y poder mientras su cuerpo estaba creciendo; en consecuencia, continuó el teólogo egipcio,

"cuando oigas decir que Jesús creció en edad y en gracia, no debes pensar que se le dio una sabiduría adicional, pues la Palabra no necesita nada, sino pensar que la sabiduría y la gracia que poseía se manifestaron gradualmente de forma más patente a los que le asistían. Se dice que creció, pero el crecimiento debe referirse más bien a la actitud de quienes se maravillaron ante él"⁴⁹.

El crecimiento intelectual de Jesús, por lo tanto, no se refería, según Cirilo, a su sabiduría humana, sino al juicio de quienes lo frecuentaban. En otras palabras, la Sabiduría infinita de Cristo no cambió en sí misma, porque era divina, pero, debido a su crecimiento como hombre, Jesús fue cada vez más capaz de transmitirla⁵⁰. Al igual que Atanasio, Cirilo prestó poca atención al papel del intelecto humano de Cristo, lo que se confirma, entre otras cosas, con su comentario al pasaje evangélico sobre la ignorancia del Hijo sobre el día y la hora del juicio:

"Cuando, no sé cómo, [los discípulos de Jesús] quieren hacer preguntas y aprender cosas que van más allá de su capacidad, les invita a callar, convenciéndoles con razonamientos convincentes de que el Padre no se las reveló a los ángeles, ni se las habría manifestado al propio Hijo, si éste hubiera sido un simple hombre de la tierra como ellos y no hubiera sido Dios por naturaleza"⁵¹.

⁴⁹ *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate, Assertio 28* (PG 75,428).

⁵⁰ Aunque en *la Assertio 22* de su *Thesaurus* Cirilo admite claramente la verdadera humanidad de Jesús y, por tanto, la posibilidad de que hubiera en él una cierta ignorancia, sus afirmaciones posteriores muestran que dicha ignorancia era, de hecho, sólo teórica (*theoria*) para el alejandrino. De hecho, escribió: "Hemos contemplado su divinidad en el hecho de que por nosotros no se negó a descender a un nivel tan bajo como para soportar todo lo que pertenece a nuestra naturaleza, incluida la ignorancia que conlleva" (PG 75, 369). En la práctica, sin embargo, este principio se tradujo sólo en el hecho de que Jesús puede o no haber considerado oportuno revelar en la economía lo que sabía (cf., por ejemplo, PG, 75, 377D).

⁵¹ *De sancta et consubstantiali Trinitate, Dialogi VI* (PG 75,1074A). Una tesis similar se encuentra en Juan Crisóstomo (cf. *Homilias sobre el Evangelio de Mateo*, 77,1 [vol. 3, Città Nuova, Roma 2003, p. 213]). Sobre el conocimiento de Jesús según este último Padre de la Iglesia cf. C. Hay, *Saint John Chrysostom and the Integrity of the Human Nature of Christ*, "Franciscan Studies" 19 (1959), 298-317.

Aunque hay que tener en cuenta, sin duda, el contexto antiarriano en el que escribió Cirilo, que le llevó a subrayar el conocimiento perfecto del Verbo (que era Dios junto con el Padre), lo cierto es que no quiso utilizar la distinción entre conocimiento humano y divino, entre lo que, en Cristo, pertenecía a la naturaleza asumida y lo que pertenecía, en cambio, a su propia naturaleza⁵².

Los antioquenos daban mayor importancia al papel del intelecto humano de Jesús y al conocimiento humano. En Antioquía, como es sabido, se había desarrollado una cristología opuesta a la alejandrina: mientras que ésta tendía a considerar la unión del Verbo con la carne según el esquema *Logos-sarx* (que recordaba básicamente la unión entre cuerpo y alma), la cristología antioquena, en cambio, enfatizaba más la verdadera humanidad del Salvador. Al igual que los alejandrinos, los antioquenos (Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Nestorio, Teodoreto de Ciro) aceptaron la doctrina nicena, pero pensaron en la unión según el modelo *Logos-anthropos*, que confesaba a Jesús como hombre verdadero y perfecto y como Dios inmutable. Por tanto, partían de una "dualidad", pero en sus elaboraciones cristológicas tenían dificultades para explicar la unidad de Cristo y atribuirla a un único sujeto. Algunas de sus formulaciones parecían más bien contemplar una unidad de dos sujetos coordinados o en perfecto acuerdo entre sí.

Cuestionando, por ejemplo, las manifestaciones de la fragilidad de Jesús, como su hambre, su tristeza o su ignorancia del día y la hora del juicio, Teodoreto de Ciro se preguntaba a quién debían atribuirse y, si debían atribuirse a la Palabra de Dios, cómo podía ignorarlas. La falta de conocimiento del día y la hora del fin implicaba, según él, que el Verbo era ignorante y, por tanto, no era igual al Padre. Y si no era ignorante, pero

⁵² Según Raymond Moloney (cf. *Approaches to Christ Knowledge*, p. 55) el problema fundamental es que Cirilo creía que Cristo provenía de dos naturalezas, pero que era de una sola naturaleza (o realidad concreta) después de la encarnación. Para el alejandrino, por tanto, Cristo habría sido una sola realidad, en la que las naturalezas sólo podían separarse por abstracción intelectual, pero no realmente (si éste era el pensamiento real de Cirilo es una cuestión que aún se debate entre los estudiosos). Desde esta perspectiva, tras la implantación de la encarnación, las afirmaciones escriturales sobre la ignorancia en Jesús sólo podían referirse a la humanidad *in theoria*, pero nunca *in re*.

dijo que lo era, entonces faltó a la verdad. La conclusión a la que llegó el antioqueño le llevó a distinguir entre la *Palabra de Dios* y la *forma de siervo* asumida por la Palabra:

"El Verbo de Dios no ignora el día que ha señalado y predestinado, en el que vendrá a juzgar al mundo, porque, siendo la imagen inmutable del Padre, posee el conocimiento del Padre. La ignorancia no debe atribuirse a la Palabra de Dios, sino a la forma de un siervo que, durante todo ese tiempo, sabía tanto como la divinidad que lo revestía le había revelado"⁵³.

Teodoreto, por lo tanto, admitió una ignorancia real en Jesús, porque no implicaba ninguna nesciencia en la Palabra de Dios. Según el antioqueño, en efecto, el sujeto de las pasiones y de la ignorancia no era el Verbo, sino la "forma de siervo", que él entendía como una realidad unida al Verbo, pero diferente de Él⁵⁴. El hombre Jesús, por lo tanto, podía ser ignorante de ciertas cosas, porque esto no implicaba *tout court* atribuir la misma ignorancia también a la Palabra de Dios. Por el contrario, Jesús sabía lo que "la divinidad que lo revestía le había revelado"⁵⁵. Tenía una sabiduría de origen sobrenatural, pero no plena. A diferencia de los alejandrinos, los antioqueños no atribuyeron a Jesús una *ignorancia de iure* o ficticia (no era necesaria), pero la solución que propusieron, derivada de la distinción entre "la forma de siervo" y "el Verbo", quedó ligada a una cristología errónea e inadecuada, que fue rechazada por la Iglesia en los siglos siguientes.

En el Occidente cristiano, mientras tanto, la cristología avanzó por caminos menos tortuosos. Ambrosio atribuyó en general a Jesús una sabiduría perfecta, pero también supo distinguir adecuadamente entre sus dos conocimientos, el divino y el humano. De hecho, en un pasaje de *De Incarnationis Dominicae Sacramento*⁵⁶, reconoció que Jesús podía

⁵³ El texto es citado por Cirilo de Alejandría en su obra: *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus, Anathema* IV (PG 76, 416-417).

⁵⁴ Cf. *Reprehensio XII Anathematismorum* (ACO, I, vol. I, parte. 6 pp. 107-148). Sobre la cristología de este autor véase P. B. Clayton, *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, OxfordUniversityPress, Oxford(UK) - Nueva York 2007.

⁵⁵ Cf. *supra*, nota 58 y texto correspondiente.

⁵⁶ Se trata de un escrito homilético, compuesto hacia el año 382 en respuesta a las pretensiones de los arrianos.

progresar y perfeccionar su conocimiento, ya que, siendo igual al Padre y al Espíritu Santo, poseía la Sabiduría divina, pero no era omnisciente en su humanidad:

"Con la inteligencia humana 'progresó', según lo que está escrito: '*Y Jesús progresó en edad, sabiduría y gracia con Dios y con los hombres*'. ¿Cómo pudo progresar la "Sabiduría de Dios"? Te sorprenderá el orden de las palabras. Hay un progreso en la edad y un progreso en la sabiduría, pero en la sabiduría humana. [El evangelista] puso la edad en primer lugar para que creas que esto se dijo en referencia al hombre; la edad, evidentemente, no se refiere a Dios sino al cuerpo. Si progresó en edad humana, también progresó en sabiduría humana. La sabiduría progresa con la inteligencia, si es cierto que la sabiduría viene de la inteligencia. *Jesús progresó en edad y en sabiduría* (Lc 2,52). ¿Qué inteligencia progresó? (...). Lo que cambió no fue divino, y por tanto la inteligencia humana progresó"⁵⁷.

Hay que señalar que Ambrosio era plenamente consciente de que hablar de dos inteligencias implicaba el riesgo de dividir a Cristo en dos sujetos. Por lo tanto, para evitar una hipotética objeción en este sentido, explicó:

"¿Acaso dividimos a Cristo cuando adoramos su divinidad y su carne? ¿Lo dividimos cuando honramos la imagen de Dios y la cruz en él? (...). No divido a Cristo cuando distingo la sustancia de su carne de la sustancia de su divinidad, sino que predico un solo Cristo"⁵⁸.

En virtud de la encarnación, en otras palabras, en Cristo había un elemento dual, humano y divino, estructurado en la unidad, aunque lo humano era precisamente humano y se comportaba como tal, y lo mismo ocurría con lo divino. El pasaje de Ambrosio es significativo desde el punto de vista cristológico, porque el pensamiento expuesto en él se anticipa medio siglo a la doctrina de Calcedonia⁵⁹.

⁵⁷ *De Incarnationis Dominicae Sacramento*, 7, 71-72 (en *Tutte le opere di sant' Ambrogio* [Intr., trad., note e indici di C. Moreschini], Città Nuova, Milano-Roma 1977, p. 429).

⁵⁸ *Ibid.* 75,77 (*Ibid.*, 431,433).

⁵⁹ En la introducción a *De Incarnatione Dominicae Sacramento* (en *Tutte le opere di sant' Ambrogio*, p. 366) Claudio Moreschini afirma: "Ambrosio intuye que si en Cristo hay dos principios intelectuales, debe haber también dos ciencias: la ciencia increada, divina, perfecta e inmutable, y la ciencia humana, finita, destinada a desarrollarse. Se trata de los párrafos 72-74, que representan un avance significativo en la reflexión teológica". Sin embargo, según otros Padres, en Cristo sólo había una ciencia divina, y el progreso de la ciencia del que habla el Evangelio debe entenderse, por tanto, como la revelación progresiva de la ciencia infinita del Hijo de Dios. Así, por ejemplo, Gregorio de Nacianzo, *Epístola 101. A Cleodonio V*, 24 (PG 37, 181A). Cf. también Juan Damasceno, *La fe ortodoxa*, 66. Ambrosio y Gregorio de Nisa (*Antirrheticus adversus apollinarium*, 24 [PG 45:1173f]) adoptaron una posición diferente.

Lo mismo puede decirse de la cristología de Agustín. En realidad, Agustín no nos dejó un tratamiento sistemático del conocimiento humano de Cristo, pero en algunos textos tocó temas relacionados con nuestro tema. Su teología, en general, le llevó a considerar a Jesús omnisciente. Sin embargo, a la luz de ciertos pasajes de la Escritura, como Lc 2,52, distinguió entre el conocimiento divino y el humano de Jesús, y reconoció que, en cierto modo, había habido un progreso en su conocimiento humano. La posición de Agustín, en última instancia, no parece del todo clara.

En principio, sin embargo, creía que Jesús lo sabía todo. Nunca admitió que hubiera ignorancia en Él, y ante los textos de las Escrituras que la presuponen de forma más o menos explícita, recurrió a diversas artimañas para demostrar que tal ignorancia era en realidad sólo aparente⁶⁰. Con respecto al *loghion* de la hora del juicio final, por ejemplo, afirmó que el Hijo conocía el día porque el Padre lo sabía, pero no quiso revelarlo a los discípulos. El *loghion*, por tanto, habría sido una metáfora para expresar la ignorancia no de Jesús, sino de la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, que ignora el día final por el silencio de su Cabeza⁶¹.

Al hablar del conocimiento de Cristo, el hiponense se refería sobre todo a la sabiduría divina y no sentía, por así decirlo, la necesidad de distinguir entre los dos modos de conocimiento. Sin embargo, no negó esta distinción y no dudó en "recurrir a ella" cuando lo consideró necesario. En la *Controversia con Maximino* (II, 23), por ejemplo, comentando Lc 2,52 ("Jesús creció en edad..."), afirmó:

"Ciertamente, leemos que *Jesús progresó en edad y en sabiduría, y en él estaba la gracia de Dios*, pero esto según la forma de hombre que recibió de nosotros, no según la forma de Dios, en la que no juzgó extraño a su condición ser igual a Dios. Sin embargo, incluso con respecto a la misma forma de hombre,

⁶⁰ Esta es la opinión de T.J. van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Éditions universitaires de Fribourg, Friburgo (SZ) 1954. En las páginas 149-175 del volumen el autor ofrece un estudio preciso del conocimiento humano de Cristo en Agustín.

⁶¹ "Del mismo modo, nuestro Señor también dice que no sabe el día ni la hora del fin del mundo. Ahora bien, ¿qué puede haber que no sepa? Pero como ocultó ese detalle a sus discípulos en beneficio de ellos, dijo que lo ignoraba, porque al ocultarlo, los hizo ignorar. Siguiendo esta figura retórica, el Señor también dijo que el día sólo lo conocía el Padre porque se lo dio a conocer al propio Hijo. *La Genesidefendido contra los maniqueos*, I, 22,34 (Texto en línea: www.augustinus.it).

leemos que progresó en edad y sabiduría, no obstante, no mereció, por creer, llegar a ser bueno de no bueno."

Aquí, pues, Agustín distinguió entre la *forma de Dios* y la *forma de hombre*: Jesús no podía progresar como Dios, pero sí como hombre⁶². Sin embargo, por razones antropológicas y epistemológicas, este progreso no podía referirse a nada esencial. De hecho, el hiponense creía que la ignorancia (especialmente en el ámbito moral) estaba ligada al pecado. El hombre, afirmaba, creado a imagen de Dios y teniendo a Dios como su Maestro interior, poseía originalmente rectitud moral; iluminada por la luz del Logos, su alma fue instruida en la verdad⁶³. El pecado, sin embargo, rompió esta condición de la gracia e introdujo la ceguera moral en la conciencia humana. Como fruto del pecado, por tanto, la ignorancia, para Agustín, era inadmisibile en Jesús. Según el obispo africano, además, el intelecto humano es capaz de conocer verdaderamente la realidad porque es capaz de extraer la verdad de las formas de las cosas que están en Dios. El propio Verbo, que es Luz de la Luz, imprime en la mente humana una imagen de las Ideas eternas que están en el origen de la creación. Iluminado de este modo, el hombre puede percibir la verdad, comprender algo más allá de lo mutable, algo definitivo y verdadero⁶⁴.

Partiendo de estas premisas, era lógico que el doctor africano pensara en el intelecto humano de Cristo como inmerso en la luz de su divinidad y capaz de extraer de esa luz todo el conocimiento sobre Dios y el recto sentido de las cosas. Jesús, después de todo, era la Verdad misma. Aunque lo siguiente no es del todo seguro, según algunos estudiosos Agustín atribuyó al intelecto humano de Cristo la misma visión divina que tienen los bienaventurados⁶⁵. En cualquier caso, no cabe duda de que se acercó a la idea,

⁶² La última frase del pasaje citado anteriormente ("no obstante, no mereció, creyendo, pasar de ser bueno a no serlo") se explica por el hecho de que el texto del que está tomado fue escrito en controversia con un tal Maximino, según el cual Jesús era hijo por gracia, como nosotros, y por tanto necesitaba ser justificado, había pasado de ser injusto a ser justo. San Agustín replicó que el progreso en edad, sabiduría y gracia del que habla el Evangelio no implicaba nada de esto.

⁶³ "Antes del pecado... Dios regaba el alma a través de un manantial interior, dirigiéndose a su entendimiento de tal manera que no tenía que recoger palabras de fuera, sino que se satisfacía con su fuente, es decir, con la verdad que fluía de su ser más íntimo." *La Genesidefendido contra los maniqueos*, II, 4.5-5.6.

⁶⁴ Cf. A.A. Maurer, *Medieval Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1982, pp. 10-12.

⁶⁵ Cf. T.J. van Bavel, *Recherches*, pp. 161-169.

que se impondría en la Edad Media, de que Jesús tuvo la visión de la esencia divina de los santos y los bienaventurados ya en la tierra. Reflexionando sobre la concepción paulina de Cristo y de los discípulos como "herederos" de Dios y "coherederos con Él" respectivamente, el hiponense afirmaba que, después de la muerte, la visión de Dios dispensa al hombre un conocimiento perfecto de la divinidad, que aún no tenía en la tierra (vivimos en la fe, no "en la visión"). Por eso se preguntaba si esto también se aplicaba a Jesús, es decir, si Jesús, después de la muerte, también había obtenido la visión de Dios, pero, en cierto modo, dejaba la cuestión abierta:

"Si el intelecto piadoso -escribió, por ejemplo, en las *Ochenta y tres preguntas* (75)- admite esto también del Señor Jesucristo -no como el Verbo, que al principio estaba con Dios, sino como un niño, que crece en edad y sabiduría (...)-, es evidente que entra en posesión de la herencia por su muerte (...). Si, por el contrario, la fe no admite esto, es decir, que el hombre arrebatado por el Señor tuvo primero una visión parcial y luego una visión total, aunque se haya dicho que progresaba en sabiduría, debemos entender entonces que el "heredero" es su cuerpo, que es la Iglesia de la que somos coherederos, del mismo modo que se dice que somos hijos de esa madre, aunque esté compuesta por nosotros mismos".

En este texto, al tener que expresarse sobre el progreso del conocimiento de Jesús, el doctor africano planteó dos posibilidades: (a) al pasar del estado de viator al estado de beato, Cristo (como todo ser humano) pasó de un conocimiento imperfecto a una visión perfecta de Dios (entonces Él es "heredero" en el sentido de que alcanza los bienes eternos que antes no poseía); (b) no hubo un perfeccionamiento tras la muerte, porque Cristo siempre había tenido un conocimiento perfecto de Dios (entonces es "heredero" en el sentido de que representa a los miembros de su Cuerpo, los discípulos, que sólo después de la muerte alcanzan el bien de la visión divina).

Los estudiosos creen en general que Agustín prefería esta segunda hipótesis. Cuando se enfrentaba a textos bíblicos que le resultaban difíciles de entender, a menudo recurría a expedientes similares. Comentando, por ejemplo, Jn 5,20⁶⁶, escribió:

⁶⁶ Jn 5,20: "Porque el Padre ama al Hijo, y le manifiesta todo lo que hace, y *le manifestará obras mayores que éstas, para que os maravilléis*".

"¿Qué dijo entonces? El Padre me *mostrará obras mayores que éstas, para que os maravilléis de ellas* (Jn 5,20). Así que es a nosotros a quienes mostrará estas obras mayores, no a él (...). ¿Por qué no dijo: el Padre os lo mostrará, sino que dijo: le mostrará al Hijo? Porque también nosotros somos miembros del Hijo, y como miembros aprendemos, y también él, de alguna manera, aprende a través de sus miembros"⁶⁷.

La acción de aprender, por lo tanto, concernía al Hijo, no de manera inmediata y personal, sino sólo en un sentido místico e indirecto: no era Él quien "aprendía", sino los miembros en los que estaba presente. Del mismo modo, Jesús "sufrió" en sus miembros perseguidos (como le dijo a Pablo: "Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?"). El hecho de que Agustín recurriera a menudo a interpretaciones místicas atestigua su reticencia a atribuir cualquier forma de ignorancia a Cristo. Si el hombre alcanza la verdad a través de la influencia de la luz divina y en virtud de la huella de las Ideas eternas en su mente, era lógico pensar que Jesús, la Verdad en persona, percibiera plenamente en esa Luz todo lo que hay en la mente divina. Es evidente que, en último término, para Agustín no había ninguna razón práctica para distinguir entre el conocimiento divino y el humano de Cristo, porque este último se nutría del primero, y no había ninguna razón para "limitar" el fruto de tal contacto.

b) La crisis de Agnoeta

A partir del siglo V, se profundizó en las cuestiones relativas a las facultades humanas de Cristo (conocimiento, libertad, pasiones). Ahora estaba claro y se reconocía unánimemente que Cristo era una sola persona, y que su unidad estaba compuesta por una dualidad de elementos, pero no estaba tan claro cómo debía entenderse la unión entre ellos (el elemento divino y el elemento humano). Los que siguieron la enseñanza del Concilio de Calcedonia aceptaron la distinción real entre lo humano y lo divino en Jesús, y la posibilidad de atribuir algunos de sus actos a la naturaleza humana y otros a la divina. Por otra parte, los que no aceptaron la doctrina del Concilio se mantuvieron en

⁶⁷ *Comentario al Evangelio de San Juan*, 21:7 (texto en línea: www.augustinus.it).

su mayoría apegados a la tesis de Cirilo sobre la naturaleza única (*mía physis*)⁶⁸, y consideraron que la distinción entre lo humano y lo divino era sólo *conceptual*, admitiendo así una unidad humano-divina de la que emanaban todas las operaciones de Cristo (operaciones teándricas)⁶⁹.

En este contexto surgió la crisis de Agnoeta. Algunos miafisitas afirmaban que, tras la unión, la humanidad asumida estaba en una condición de existencia penetrada por la divinidad, por las energías divinas. Sobre esta base, Juliano de Halicarnaso y otros monofisitas afirmaban que el cuerpo de Jesús era naturalmente impasible y no estaba sujeto a las emociones (aftardocetismo). Temistio, diácono de la diócesis de Constantinopla, refutó las tesis aftardocetas y afirmó la corruptibilidad del cuerpo de Jesús, considerándolo sujeto a todas las pasiones que no implicaban pecado⁷⁰, incluida la ignorancia, porque, recordó, si la ignorancia fuera un pecado, los ángeles y otras criaturas privadas de la plenitud del conocimiento divino también serían pecadores⁷¹. La nesciencia atribuida a Jesús por algunos pasajes evangélicos debía entenderse, pues,

⁶⁸ En el contexto de su cristología, Cirilo de Alejandría había utilizado a veces el término "naturaleza" (*physis*) para expresar la unión de la persona del Verbo con la naturaleza asumida. Había retomado la fórmula (que creía que se remontaba a Atanasio, pero que en realidad era de Apolinar) de la única "naturaleza" de Dios Verbo encarnado (*mía physis tou Logou Theou sesarkomene*), para transmitir la idea de una unidad más fuerte y sustancial que la presupuesta por el "prósopon de conjunción" nestoriano. Unos años más tarde, el Concilio de Calcedonia se desmarcaría de este lenguaje y distinguiría entre naturaleza e hipóstasis (persona). En Oriente, sin embargo, muchos teólogos siguieron apegados a la idea de la naturaleza única.

⁶⁹ Esta era la posición de los monofisitas mitigados o, como se dice a veces, de los miafisitas. Cf. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2/1: *La ricezione del Concilio di Calcedonia, 451-518*, Paideia, Brescia 1996; C. Dell'Osso, *La cristologia nella teologia bizantina del secolo VI*, en V. Battaglia - G. Bof (eds.), *Gesù di Nazaret... Hijo de Adán, Hijo de Dios*, Paoline, Turín 2000, pp. 178-209.

⁷⁰ Entre los autores cristianos de los primeros siglos estaba muy extendida la idea de que las pasiones (si no todas, al menos algunas) eran consecuencia de la caída de Adán. Era común (Basilio, Cirilo de Alejandría, Leoncio de Bizancio) distinguir entre las pasiones inocentes (hambre, sed, sueño...) y las culpables (todas las emociones ligadas a la procreación, que, según muchos Padres, habían sido concebidas de manera diferente en el plan original de Dios, y eran por tanto el resultado de la animalidad del pecado). Cf. J.J. Pelikan, *La tradición cristiana: una historia del desarrollo de la doctrina*, vol. I: *The Emergence of the Catholic Tradition, 100-600*, University of Chicago Press, Chicago - Londres 1971, p. 87. Cf. también R. Moloney, *Approaches to Christ Knowledge*, p. 60.

⁷¹ Sin embargo, la conexión entre la ignorancia y el pecado se refiere principalmente al ámbito del conocimiento de Dios o de la vida moral, dentro del cual la ignorancia se considera generalmente como fruto del pecado. Según algunos autores, la ignorancia en las cosas "profanas" (a veces denominada *inutilia*) no está relacionada con el pecado, mientras que para otros sí. Esta es precisamente una de las razones que complican el discurso sobre el conocimiento (o la ignorancia) humana de Cristo, porque a veces no queda claro qué se quiere decir o a qué se refiere la palabra *ignorancia*. La distinción entre las dos esferas también se hace explícita mediante las expresiones "ignorancia privativa o positiva" (en algo que se debería saber) e "ignorancia negativa" (en algo que no se tiene por qué saber).

según el diácono alejandrino, como la consecuencia natural de la ascensión por el Verbo de una humanidad pasible.

Temistio y sus seguidores afirmaban que la actividad y el conocimiento de Cristo eran "teándricos"⁷², pero no es fácil entender lo que querían decir con esta expresión⁷³. Otros grupos miafisitas sostenían que el conocimiento de Cristo era divino, y no permitían ningún tipo de ignorancia en él. Sea como fuere, parece que la doctrina de Temistio ejerció cierta influencia en algunos grupos de partidarios de Calcedonia, lo que llevó al Papa Gregorio I a intervenir en la controversia.

En efecto, hacia el año 600, el patriarca de Alejandría, Eulogio, escribió un tratado contra los agnoetas (Temistio y sus seguidores) en el que afirmaba la omnisciencia del Hijo como Dios y como hombre⁷⁴. En apoyo de su tesis expuso dos argumentos: a) el sujeto del conocimiento es la persona única del Verbo, y, si todo lo que posee el Padre es del Hijo, el conocimiento debe ser también del Hijo; el Hijo, por tanto, tiene el mismo conocimiento que el Padre; b) atribuir la ignorancia al Hijo implicaría atribuirla también al Padre. Con este argumento bastante simplista, Eulogio atribuyó a Cristo la omnisciencia humana y divina. Pero quería consultar al Papa, así que le envió su documento y le pidió su opinión.

Gregorio Magno se dio cuenta de que las ideas del patriarca alejandrino coincidían con las suyas. En su respuesta citó las enseñanzas de San Agustín y la doctrina calcedoniana, negó cualquier ignorancia en Jesús y propuso tres posibles explicaciones

⁷² Este término también fue utilizado por algunos de los principales pensadores del siglo VI, como Pseudo-Dionisio, Severo de Antioquía, etc.

⁷³ ¿Querían decir que, cuando era necesario, el conocimiento humano de Cristo era ocasionalmente aumentado por el conocimiento divino, como era el caso del poder en los milagros? No tenemos muchos datos al respecto. ¿O querían hablar de un conocimiento personal del Verbo en la economía, distinto de su conocimiento eterno, pero de alguna manera apoyado por él?

⁷⁴ Sobre esta fase de la reflexión cristológica cf. J. Rico Pavés, "*Christus, Sapientia Dei Incarnata*". *A propósito de Gregorio Magno y la crisis agnoeta en la carta del Papa al Patriarca de Alejandría Eulogio*, en P. Hofrichter - Y. de Andia (Hrsg.), *Christus bei den Vätern: Forscher aus dem Osten und Westen Europas an der Quelle des gemeinsamen Glaubens*. Pro-Oriente-Studientagung über Christus bei den Griechischen und Lateinischen Kirchenvätern im erste Jahrtausend in Wien, 7.-9. Juni 2001, Tyrolia, Innsbruck - Wien 2004, pp. 351-368 (especialmente 355-360).

de Mc 13,32 (el *loghion* de la hora del juicio): (a) el Hijo decía que ignoraba el día porque lo ignoraba en sus miembros, como había afirmado Agustín; (b) la Escritura expresaba a veces realidades divinas con modos de expresión humanos, y no siempre, por tanto, debía entenderse literalmente⁷⁵; (c) el Hijo tenía el mismo conocimiento que el Padre, y por tanto, incluso como un hombre conocía el día y la hora del juicio. Esta última interpretación, explicó el Pontífice, no está en contradicción con el pasaje de Marcos, porque Jesús "conocía el día y la hora del juicio, pero no por la naturaleza de la humanidad. Por lo tanto, lo que sabía *en esta* (su humanidad), no lo sabía *por esta*, porque el Dios hecho hombre conocía el día y la hora del juicio por el poder de su divinidad"⁷⁶. Basándose en estos y otros argumentos, Gregorio llegó a la conclusión de que "cualquiera que no sea nestoriano no podía ser un agnoeta"⁷⁷.

c) *Observaciones finales*

De lo dicho se desprende que la patrística tendió a pasar de una visión bastante heterogénea, en la que, basándose en la Escritura, algunos admitían la posibilidad de que existiera cierta ignorancia⁷⁸ en Cristo hombre, que otros negaban⁷⁹, a una posición más homogénea (a partir del siglo V), en la que se asentó la negación de toda ignorancia en Cristo y, si no en la teoría, al menos en la práctica, apenas se distinguió entre el

⁷⁵ Gregorio Magno recordó, por ejemplo, que después de que Abraham aceptara el sacrificio de su hijo Isaac, Dios le dijo al patriarca: "ahora sé que temes a Dios". No se puede pensar, por supuesto, que no lo supiera antes.

⁷⁶ *Carta Sicut Acqua al Patriarca Eulogio de Alejandría* (agosto de 600) [DH 475]. La idea, ya expresada por Agustín y Juan Crisóstomo, fue retomada posteriormente por Máximo el Confesor (cf. *Questiones et Dubia* 66 [PG 90,840]). Recientemente se ha aceptado también en el CCC n° 473. El Crisóstomo lo formuló así: "Jesús no sabía lo que sabía porque lo había oído o visto, lo encontraba todo en su propia naturaleza, ya que había salido perfecto del seno del Padre y no necesitaba ningún maestro". *Homilias sobre San Juan Evangelista*, 30,1 (en Juan Crisóstomo, *Las Homilias sobre San Juan Evangelista*, vol: II, SEI, Turín 1947, p. 156).

⁷⁷ *Carta Sicut Acqua* [DH 476]. En la lista de herejes elaborada por el Concilio de Letrán de 649 (no ecuménico) aparece también Temistio. En el siguiente concilio, el III de Constantinopla (681) se leyó una carta de Sofronio de Jerusalén en la que se condenaba a los agnoetas.

⁷⁸ Ambrosio, Gregorio de Nisa, Teodoreto de Ciro... El libro *De Sectis*, de un autor anónimo del siglo VI, afirma que muchos, o quizás casi todos, los Padres que participaron en el Concilio de Calcedonia creían que como hombre Cristo no lo sabía todo. Cf. *De Sectis*, X,3 (PG 86,1262f), citado en R. Moloney, *The Knowledge of Christ*, Continuum, London-New York 1999, p. 44.

⁷⁹ Atanasio (con las reservas expuestas anteriormente), Cirilo de Alejandría, Leoncio de Bizancio, Fulgencio de Ruspe, Gregorio Magno, Juan Damasceno. Agustín también puede contarse entre ellos.

conocimiento divino y el humano de Jesús, pues se sostuvo que, puesto que lo conocía todo como Dios, Jesús debía conocerlo también todo como hombre.

Los factores que llevaron a este cambio fueron múltiples. En primer lugar, los que afirmaban la ignorancia en Cristo acabaron siendo "derrotados" por su deficiente e inadecuada cristología. Esto se aplica en primer lugar a los arrianos, que insistieron mucho en el *loghion* de la hora del juicio y el progreso de Jesús en la sabiduría para negar la consustancialidad del Hijo con el Padre. Para refutar las teorías arrianas, se desarrollaron un gran número de argumentos que terminaron por derribar sus tesis. Se observó, por ejemplo, que el creador del mundo, del tiempo y del juicio no podía sino conocer lo que él mismo había establecido⁸⁰. Los antiarrianos, por tanto, afirmaban la omnisciencia de Cristo, pero, en realidad, de lo que hablaban era sólo de la omnisciencia del Verbo.

Al igual que los arrianos, los antioquenos también admitían cierta ignorancia en Jesús, pero la atribuían exclusivamente a su humanidad⁸¹. El Verbo, en cambio, como Dios, era considerado omnisciente. Sin embargo, los argumentos antioquenos se apoyaban en una ontología cristológica involuntariamente deficiente, lo que hizo que sus ideas desaparecieran. Los que, como Cirilo, se oponían a su cristología e insistían en la unidad de Cristo, sin embargo, no se interesaban mucho por las facultades humanas del Salvador, porque creían que la unión hipostática suplía las limitaciones de la humanidad asumida. Por el contrario, la unión estaba orientada precisamente a la transformación de la carne asumida, a su deificación. Por tanto, desde el momento de la encarnación, Jesús debió gozar, en todos los niveles de su humanidad, de toda perfección de gracia y

⁸⁰ Esta argumentación se encuentra, entre otros, en San Jerónimo, *Tractatus in Marci Evangelium* (CCL 78: G. Morin, Brepols, Turnhout 1958, p. 496) y en San Hilario de Poitiers, *De Trinitate* 9,59 (CCL 62-62A: P. Smulders [ed.], Brepols, Turnhout 1979-1980, vol. I, p. 1). II, pp. 438-439).

⁸¹ Al contrario que los arrianos, que en cambio atribuían la ignorancia de la que habla el *loghion de la hora* a la persona de Cristo, demostrando su inferioridad respecto al Padre.

sabiduría⁸². En esta perspectiva, obviamente, la distinción entre el conocimiento divino y el humano en Jesucristo perdió toda importancia.

La cristología calcedoniana, en cambio, proporcionó una base más sólida para distinguir entre los dos modos de conocimiento, e hizo posible atribuir a Cristo cualidades aparentemente opuestas, como la eternidad y la mortalidad, la inmutabilidad y el cambio, etc., de modo que también podrían haberle sido atribuidas la omnisciencia y la nesciencia, pero no se hizo, en parte por la fuerte resistencia a las formulaciones del Concilio por parte de los miafisitas y por la influencia del miafisismo cirílico⁸³ en Oriente y de Agustín en Occidente⁸⁴. Estos y otros factores condujeron a una imagen algo deificada de la humanidad de Cristo, a la que se atribuyó una ciencia humana completa y perfecta⁸⁵. La distinción entre dos tipos diferentes de ciencia en Jesús fue así olvidada⁸⁶.

⁸² Desde Cirilo hasta Juan Damasceno se tiende a mantener esta línea. Cf. Juan Damasceno, *De fide Orthodoxa*, 3, 22 (PG 94, 1088).

⁸³ La historia de la cristología en los siglos siguientes muestra hasta qué punto el mundo oriental estaba fascinado por la cristología cirílica (monofisismo, monoenergismo, monotelismo), demostrando así que la doctrina de Calcedonia no había logrado convencer. Cf. A. Grillmeier, *Jesucristo en la fe de la Iglesia*, vol. II. II/2: *La Chiesa Constantinopla en el siglo VI*, Paideia, Brescia 1999; W.H. C. Friend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; I.R. Torrance, *Christology after Chalcedon: Severus Antioch and Sergius the Monophysite*, Canterbury Press, Norwich 1988; F. Carcione, *La ricezione ecclesiale del Concilio di Calcedonia in Oriente tra il V e il VI secolo*, en A. Ducaj (ed.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Libreria editrice vaticana, Ciudad del Vaticano 2003, pp. 59-90; AA.VV., *Dibattito sul "miafisismo"*, "Cristianesimo nella storia" 37 (2016), 5-55; M. Simonetti, *Le controversie cristologiche del VI e VII secolo*, en Accademia Tudertina - Università degli studi di Perugia. Centro de Estudios de la Espiritualidad Medieval (ed.), *Martín I papa (649-653) y su tiempo*. Actas del XXVIII Congreso Histórico Internacional (Todi, 13-16 de octubre de 1991), Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992, pp. 85-102.

⁸⁴ "La idea de una omnisciencia de Cristo hombre fue introducida por Agustín en el pensamiento teológico medieval a través de un hombre llamado Fulgencio (468-533), totalmente imbuido de la doctrina agustiniana, cuyos escritos sobre el conocimiento de Cristo ejercieron una considerable influencia sobre Alcuino y, posteriormente, sobre Hugo de San Víctor". J.C. Murray, *The Infused Knowledge of Christ in the Theology of the 12th and 13th Centuries*, Pontificium Athenaeum Internationale Angelicum, Windsor 1963, p. 3.

⁸⁵ Estaba muy presente, por ejemplo, en la cristología de Máximo el Confesor (cf. B.E. Daley, *Nature and the Mode of Union: Late Patristic Models for the Personal Unity of Christ*, en S.T. Davis - D. Kendall - G. O'Collins [eds.], *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 164-196; P. M. Blowers, *Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnostic Will [γνώμη] in Christ: Clarity and Ambiguity*, "Union Seminary Quarterly Review" 63 [2012], 44-50) y en el de Juan Damasceno (cf. K. Madigan, *The Passions of Christ in High-Medieval Thought. An Essay on Christological Development*, Oxford University Press, Oxford - Nueva York 2007 pp. 28-29), y se expresó en los grandes iconos pantocráticos del primer milenio. En estas representaciones se aceptaban las manifestaciones de la plena implicación de Jesús en la historia (sufrimientos, angustias, tentaciones, etc.), pero aparecían, por así decirlo, transfiguradas por su condición "divina".

⁸⁶ En *L'autocoscienza di Gesù: "in tutto simile a noi tranne il peccato"* (Città Nuova, Roma 2011, p. 83, nota 112) Ivan Salvadori recoge la opinión de Philipp Kaiser según la cual en esta época los testimonios de la Escritura que presuponen o atestiguan la necesidad de preguntar o el desconocimiento de algo por parte de Jesús se reconducían en su mayoría a dos esquemas interpretativos: "Uno atribuía un valor pedagógico a estas experiencias: Cristo, por ejemplo, habría dejado entender que desconocía la hora y el día del juicio para enseñarnos la vigilancia. La otra, que se encuentra, por ejemplo, en Gregorio Magno, recurrió a la distinción agustiniana entre 'Cristo como cabeza' y 'Cristo como cuerpo', atribuyendo la

