

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año II

1976

Núm. 3

ÍNDICE

	Pág.
Vicente Collado Bertomeu: Yahwe no es un Dios terrible	1
Antonio Vilaplana: El problema del hombre en el catolicismo actual	21
Gonzalo Gironés: Hardouin y Berruyer, dos herejes oportunos	35
Antonio Molina Meliá: Juan de Torquemada y la teoría de la potestad indirecta de la Iglesia en asuntos temporales	45
Antonio Mestre Sanchis: La reforma de la predicación en el siglo XVII (A propósito de un tratado de Bolifón) .	79
Juan José Garrido: Spinoza y la interpretación del cristianismo	121
Salvador Castellote: El hombre como persona, según Francisco Suárez ...	179
Recensiones	209

HARDOUIN Y BERRUYER, DOS HEREJES OPORTUNOS

Por Gonzalo Gironés

Del jesuita francés Jean Hardouin (1646-1729) se publicó ya póstumo, en 1741, su *Comentario al Nuevo Testamento*; pero tal obra tampoco vivió más de un año sin tener la “desgracia” de ser enterrada en el Índice. Sin embargo, el autor y la obra tuvieron notable continuación en José Isaac Berruyer (1681-1758), igualmente jesuita y autor de libro igualmente prohibido. Berruyer publicó en 1753 la 2.^a parte de su obra *Histoire du Peuple de Dieu*, cuya doctrina fue condenada sucesivamente por los papas Benedicto XIV y Clemente XIII, y duramente censurada por la Facultad de Teología de París.¹

Sorprende que estos teólogos, sobre todo el segundo, hayan levantado un revuelo tan notorio de censura en época de infelicísima decadencia para las letras teológicas. Son como un islote que, al menos para el mar de la historia de la cristología católica, vienen a ocupar un gran vacío que va desde Suárez, Tifanio y los Salmanticenses, hasta Franzelin o Herman Schell. Pero más sorprende todavía el comprobar que su error partió de un planteamiento que hasta el día de hoy es tenido como válido y del que, con todo rigor, no se puede deducir más que algo muy parecido al monstruoso engendro de estos desafortunados teólogos del siglo XVIII. He aquí, pues, su utilidad u oportunidad: ellos han puesto, sin darse cuenta, el dedo en la llaga de un viejo postulado, del que no pueden menos de deducirse conclusiones falsas, no porque la consecuencia del razonamiento sea defectuosa, que no tiene por qué serlo, sino porque tal postulado resulta ser falso. Y esta falsedad hoy puede hacerse ostensible gracias a que aquellos teólogos se dedicaron a sacar de ella, repito que sin darse cuenta de lo que hacían, conclusiones lógicas.

¹ El lector puede hallar noticia y comentario interesante sobre ambos autores en el artículo *Hypostatique (union)*, firmado por A. Michel, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VII, col. 549-554.

I. Este es el problema: la constitución de Cristo como Dios y hombre, es decir eso que llamamos el hecho de la Encarnación o la Unión Hipostática “*in fieri*”, tiene como causa una acción de Dios en el mundo (acción de Dios que es misteriosamente *receptible* en una humanidad de algún modo “divinizada” por el Espíritu Santo; pero vamos a prescindir, por el momento, de observar este *lado receptivo* de la Encarnación). Esa obra de Dios es llamada “*operatio ad extra*”, dado que produce un resultado que cae en este mundo, es decir, fuera del Ser Divino. Ahora bien, tal obra de Dios constituye de algún modo un nuevo ser y es, en consecuencia, causa de la relación que mantiene el ser constituido con el mismo Dios; por lo tanto, si el ser causado, que en este caso es Jesucristo, llama a Dios su “Padre”, expresa con ello una *relación filial* que se funda en la acción de Dios que lo ha constituido en el ser.

Prosigamos el razonamiento: si la acción de Dios que constituye el ser de Cristo (en cuanto humanidad unida hipostáticamente al Verbo) no depende de un modo diferenciado de cada una de las personas de la Trinidad, sino de la Esencia unitaria de Dios, entonces resulta que toda relación del ser de Cristo con Dios no tiene como término a cada una de dichas personas, ya que ellas no lo han constituido, sino al ser uno “esencial” de Dios. En consecuencia habrá de ser justo que Jesucristo, en cuanto hombre, llame Padre al Dios esencial (que es a la vez Padre, Hijo y Espíritu Santo) y no directamente al Padre Eterno (!!). Esta conclusión sabemos que es falsa, pero el razonamiento es concluyente.

¿Dónde está, pues, el origen del error? No en la conclusión en sí misma, que es lo que fue censurado a Berruyer, sino en esa premisa que dice que “en las obras de Dios *ad extra*, Dios no opera como trino sino como uno”, o lo que es lo mismo: que es la esencia de Dios, y no persona alguna de su Trinidad, el principio de sus obras exteriores. Ciertamente no detectó Berruyer cuál fuese el punto claudicante del razonamiento, pero hemos de darle las gracias si nos ha dado pie para que nosotros podamos detectarlo.

Procuremos, por lo tanto, avanzar con cuidado en nuestra crítica.

¿Podríamos decir que son dos cosas distintas la causa que constituye el ser y el fundamento de la relación de lo constituido con la misma causa? No veo por ningún lado la posible respuesta afirmativa; digamos, pues, que la causa es fundamento de dicha relación. En este caso: ¿podríamos negar que la Unión Hipostática o hecho de la Encarnación sea en el mundo una misteriosa “novedad ontológica” que reclama una permanente relación de tal ser nuevo con el Dios que lo ha puesto? De ningún modo. Y ¿no es cierto que el hombre Jesús, a causa de estar incluido en esa “novedad ontológica”, reconoce su relación con Dios

precisamente como una *filiación*? Tampoco esto se puede negar: lo abonan la mayor parte de los textos correspondientes del Nuevo Testamento, como ya fue constatado por Berruyer.²

No se puede argüir, en contra del anterior razonamiento, que la supuesta acción de toda la Trinidad, *pro indiviso*, que constituye a Cristo como Dios y hombre, establezca una segunda relación de tal hombre con la sola persona divina del Verbo. Reconozco que es curioso que tal explicación sea aceptada igualmente por una gran parte de la tradición teológica que ha llegado a nuestros días, lo que indujo sin duda a Berruyer a tenerla que aceptar, buscando en ella fundamento para deducir una segunda conclusión, igualmente equivocada, pero que no deja de ser lógica. (De nuevo resulta que este “enfant terrible” de la teología se constituye, por sus necesarias conclusiones absurdas, en corrector de una tradición teológica que se mantiene desviada, en este punto, de las exigencias del dogma.)

En efecto, la relación que mantiene el ser de Cristo con el Dios operante “ad extra” que le constituyó en el *ser unido* se considera distinta de la relación que mantiene, como ser humano, con la persona del Verbo en quien subsiste. Ahora bien, en virtud de la primera, según Berruyer, el ser humano de Cristo llama “padre” al Dios “esencial”, que es a la vez Padre, Hijo y Espíritu Santo, y sólo en virtud de la segunda, es decir gracias a la identificación hipostática con el Verbo, reconoce a Dios Padre como a su propio padre. De aquí resultan dos filiaciones naturales distintas, con respecto a Dios, para el ser de Jesucristo.³

² “Dico propositiones fere omnes quae sunt de Jesu Christo in Scripturis Sanctis, praesertim Novi Testamenti, habere pro objecto in recto Hominem-Deum, sive humanitatem Christi in Verbo subsistentem...” J. I. Berruyer, *Histoire du Peuple de Dieu*, II, p. 18 (París, 1753). “Secundum veram et germanam generationis filiationisque rationem, in propositione cujus subjectum et praedicatum in recto est sanctissima Christi humanitas, completa Verbo in genere subsistendi, *Jesus Christus Dominus noster vere dici potest et debet naturalis Filius Dei, Dei, inquam, ut vox illa, Deus, supponit pro Deo uno et vero, subsistente in tribus personis, agente ad extra*, et per actionem transeuntem et liberam uniente humanitatem Christi sanctissimam primo conceptionis suae instanti, cum persona una divina, in unitate personae.” Berruyer, *o. c.*, Disp. II, p. 48. (El subrayado es nuestro.)

³ “Non est ergo secundum legitimam praedicandi rationem Jesus Christus, sive Trinitatis, sive trium personarum, sive sui ipsius, sive Spiritus Sancti Filius; verum Filius naturalis est et proprie dicitur Dei unius in tribus personis subsistentis quidem, sed secundum naturam spectati et ad extra agentis” (*o. c.*, p. 50-51). Compárese, pues, esta cita con la siguiente:

“Per actionem unientem... fit ut secunda e personis divinis, quae prius erat Filius Dei propter generationem aeternam, sub alia ratione denominetur in tempore Filius Dei propter generationem temporalem, sive actionem Dei ad extra,

De nuevo se demuestra que el razonamiento es falso por sus premisas, mas no por la consecuencia que lleva a tan extraña conclusión, que dista un paso del nestorianismo o del adopcionismo del mozárabe Elipando.

Veámoslo:

El error consiste en suponer que la acción encarnante de Dios pueda tener como término inmediato el ser humano, y sólo como término mediato la Persona del Verbo. Sin embargo, todo esto se deduce de la explicación tradicional, puesto que viene a decir que el Verbo es el término de la acción ejercida *en la carne* por toda la Trinidad. Obsérvese, por tanto, cómo en dicha operación la humanidad aparece como “medio” entre un agente (la Trinidad) y un término (el Hijo). De este modo resulta que la acción cae más inmediatamente sobre el medio, la carne, ya que sólo a través de ella termina en el Hijo, el cual por su parte no presenta actividad alguna para entrar en relación con esa carne, sino que sólo presenta una mera pasividad terminativa. De aquí se deduce que la acción encarnante, que es atribuida al Dios “esencial”, puesto que termina de un modo inmediato en la carne, podría prescindir de la prolongación de su efecto en la Persona del Verbo. Esto, por lo menos, cabe imaginarse, como aquí se expresa de este modo gráfico:

Dios encarnante - Ser humano (-Persona del Verbo)

De aquí se deduce que la primera relación (Encarnante-encarnado) podría prescindir de la segunda (carne-Verbo), con lo cual se podría considerar el ser humano de Cristo como puesto en relación con Dios, al margen de los misterios de la Trinidad y de la misma Encarnación (!!). Decir que tal error, abrigado en efecto por Berruyer, puede corregirse en virtud de la necesaria terminación del ser humano en la Persona del Verbo, que es lo que funda la otra relación, es no decir nada, porque esta terminación y, por tanto, esta segunda relación, así planteadas, son imposibles.

Vamos, pues, a demostrarlo:

En primer lugar, una Persona divina, según se desprende de la Revelación, no está en *relación personal* con toda la Trinidad a la vez, sino con cada una de sus personas; y, en segundo lugar, una Persona divina no puede ser término pasivo de una afección operada en el ser creado, o

qua humanitas Christi unita est hypostatice personae uni divinae”. (La frase es transcrita por A. Michel, a. c., col. 551, sin referencia de página.)

sea, no puede recibir "carne a mantener", por más que fuera la Trinidad quien se la "impusiese".⁴ Aparte, pues, de que una tal afección es imposible en el ser divino, seguiríamos preguntando vanamente cómo tal imposición de carne a la Persona del Verbo podría hacer que un hombre fuese hijo natural de Dios Padre: más bien parece que el Hijo eterno recibiría la carne como una especie de medalla que se le impone, pero no haría nacer esa carne, ya concretada en individuo, de la misma generación eterna del Padre. Y aquí está la solución:

El acto externo de Dios, que termina en la humanidad de Cristo asumida por el Verbo, debe ser una acción en la que misteriosamente el Padre eterno traslada al orden creado su generación del Verbo, haciendo que éste traslade al orden creado su identidad personal para terminarla en un hombre, que ha de ser cabeza de la humanidad y del cosmos. Es decir que la relación que se funda en el acto constituyente del ser unido es la misma relación trinitaria que el Hijo mantiene con el Padre: una verdadera y natural filiación. No se trata, por consiguiente, al menos en primera instancia, de una relación de criatura a Creador, sino de la inefable relación trinitaria de Hijo a Padre, aunque trasladada "ad extra" en virtud de la identificación que el Hijo impone a la criatura humana consigo mismo. No son, pues, de índole diversa las dos relaciones, sino homogéneas y continuadas: el Padre hace terminar su generación en el Hijo-encarnado, es decir que es la Persona del Hijo, en cuanto encarnada, la que está constituida como término de la acción constituyente de la Encarnación, y no la humanidad por separado. Pero bien entendido que la relación de Padre eterno a Hijo puede terminarse en el hombre en virtud del influjo activo que el Verbo ejerce sobre el ser creado (mientras es creado), influjo que consiste en reproducir la imagen de Dios Padre que ya en la vida trinitaria es el mismo Verbo (Jn 1; Col 1, 15-20). Así pues, la Persona del Verbo es "medio" activo entre el Padre Encarnante y la Humanidad, no a la inversa. Si por un misterioso mandato del Padre es impulsado el Hijo a reproducir su eterna imagen en la creación hasta un nivel de identificación personal con la criatura, entonces se habrá producido la Encarnación. Para afirmar y fortalecer tal identificación, el Verbo, desde el Padre, manda al Espíritu que le prepare el terreno, al mismo tiempo que el mismo Verbo eleva la criatura "espiritualizada" a la comunión con su persona, haciéndola de este modo partícipe de su relación misteriosa con el Padre, del cual arranca y al cual revierte esta obra admirable que descubre las relacio-

⁴ Véase mi crítica en el libro: G. Gironés, *Uno de nosotros es Hijo de Dios*, Anales del Seminario de Valencia, series theologica, 2, Valencia 1971, pp. 137 ss.

nes trinitarias en el seno del mundo creado. Gracias a ello, podemos nosotros hablar con un hombre, en esa accesible relación social de persona a persona, pero de tal manera que al decirle “tú” estaremos interpelando al Hijo eterno de Dios, y al interpelarlo nos iremos identificando consigo si es que dejamos que hable por nosotros el Espíritu Santo, que fortifica esa progresiva identificación con Cristo, la cual nos dará acceso a reconocer al Padre Eterno como Padre nuestro.

Ciertamente se barrunta en la sensibilidad de muchos teólogos actuales (como Rahner o Grillmeier) la necesidad de instalar el dogma trinitario en el principio lógico de la misma Encarnación y, por consiguiente, de toda la Historia Salvífica.⁵ Pero tengo la impresión de que tan acertada y provechosa tendencia especulativa está solamente fundada en la exigencia de tomar la Encarnación en cuanto realizada en el Verbo, o sea prescindiendo de la “posibilidad” de encarnación de cualquier otra Persona, como principio metodológico absoluto para indagar sobre todo dogma, incluyendo también el trinitario. Esto es mucho, pero no me parece suficiente: la Revelación exige que el Padre aparezca en el origen del mismo hecho constituyente de la Encarnación, esto es precisamente lo que conforma toda la Historia Salvífica como una *filiación divina*. En otras palabras: la Revelación que trae consigo el Hijo encarnado es de tal modo Revelación del Padre Mandante que éste aparece como principio absoluto de toda comunicación divina al mundo, es decir, de la creación, primero, y de la Encarnación *filiat* sobre ella. Así entendemos de alguna manera que el derivar de las cosas desde Dios por la creación puede elevarse a otro nivel infinitamente superior de derivación: la del Hijo eterno que procede del Padre permaneciendo en su seno. Esto que es “de Dios” se hace “para nosotros” por la Encarnación.

He tratado de llegar a esta corrección de planteamiento, siempre a su vez corregible y perfectible, a partir de la crítica sobre el supuesto axioma de que en las obras de Dios “ad extra” no actúa como tal la Trinidad, sino una especie de esencia común, impersonal o suprapersonal de Dios (que no sabemos qué sea). Como ya he apuntado en algunos otros escritos,⁶ debo insistir en la persuasión de que es el Padre Eterno,

⁵ Ver, por ejemplo, K. Rahner, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la Historia de la Salvación*, en *Mysterium Salutis*, II, 1. Ver también A. Grillmeier, art. *Cristología* en la enciclopedia *Sacramentum Mundi*.

⁶ G. Gironés, *Uno de nosotros es Hijo de Dios*, *ibíd. Respuesta a K. Rahner sobre la teología trinitaria*, en *Anales del Seminario Metropolitano de Valencia*, 17 (1974), 99-119. *El Espíritu Santo, la Encarnación y la Iglesia*, en *Ministerio y Carisma. Homenaje a Monseñor García Lahiguera* (Anales Valentinis, Valencia, 1975), pp. 119-124.

en cuanto que absoluta o relativamente se identifica con la Esencia, el principio de todo obrar dentro y fuera de Dios. Debo insistir igualmente en que tal persuasión no creo que choque en absoluto con ningún principio dogmático, ya que, en este sentido, podemos decir que el único que está definido es el siguiente: *En Dios todo es uno donde no interviene la oposición de las relaciones (personales)*.⁷ De este principio dogmático era una falsa deducción el criticado axioma de que venimos hablando, ya que precisamente a partir de la Encarnación interviene en este mundo, y por tanto en las obras de Dios "ad extra", la oposición de las relaciones trinitarias. Tal oposición no interviene en la creación, a pesar de que también, como obra trinitaria, arranca del Padre, pero no interviene por falta de identificación del ser creado con alguno de los términos o personas que se oponen entre sí en la Trinidad. Pero la oposición sí que aparece en este mundo por Jesús de Nazaret. En efecto, él está relacionado con el Hijo Eterno como con su propio sujeto personal, con el Padre como con su único padre natural, y con el Espíritu como con quien de Él, desde el Padre, procede a los hermanos de este mundo.

Ojalá sean útiles estas consideraciones. Pero debo añadir que los planteamientos de Hardouin y Berruyer, especialmente del último, son también útiles en otro singular aspecto de la cristología. Es algo que deriva de algún modo de lo ya comentado hasta ahora:

II. Se trata de saber hasta qué punto la humanidad de Cristo se puede tomar como sujeto de atribuciones u operaciones o como término de alguna relación. ¿Puede tomarse dicha humanidad *ad instar suppositi*? Berruyer así lo afirma, insistiendo en que de Jesucristo se dice, *in recto*, lo que corresponde a la humanidad; *in obliquo*, lo que corresponde al Verbo divino, y se funda en el uso habitual del lenguaje del Nuevo Testamento. Ciertamente tal distinción, por su extremada tendencia nestoriana, resultaría errónea, a no ser que se admitiera una perfecta reciprocidad (pues *in recto* se dice a veces en Cristo lo divino, *in obliquo* lo humano). Pero una vez admitida la reciprocidad, la distinción, que ya es muy clásica en la teología, no resulta inútil ni baladí.

Fue empleada de algún modo por S. León Magno para explicar en su famosa carta a Flaviano, que fue normativa en el concilio de Calcedonia, las consecuencias gramaticales y metafísicas de la Comunicación de Idiomas. Así cuando dice: "unum coruscet miraculis", está hablando de Cristo, pero se toma *in recto* la divinidad como sujeto de atribución. En cambio, cuando dice: "aliud succumbit iniuriis", toma *in recto* la

⁷ Concilio de Florencia, Dz. 703.

humanidad, aunque el sujeto aparece en ambos casos en neutro, porque quizás no acabase de ver claro cómo el mismo sujeto personal puede obrar *a partir de las dos contrapuestas naturalezas*.

La misma distinción sirvió también de algún modo al Pseudo Dionisio Areopagita y a Sofronio de Jerusalén para explicar el principio de la Operación Teándrica. Tal parece que en Cristo a veces es el hombre quien ejerce sus operaciones propias: orar, padecer, ofrecerse en sacrificio y derramar la sangre. Entonces dichas operaciones, atribuidas *in recto* al hombre Jesús, llegan a comunicarse al Dios Hijo *porque aquel hombre está hipostáticamente sustentado por éste* (es al hombre sustentado al que ahora vemos trabajar y sufrir). Otras veces parece que vemos obrar al Dios en la tierra, así cuando cura enfermedades, perdona pecados, resucita muertos, camina sobre el mar. Entonces atribuimos *in recto* las operaciones a la Divinidad, pero las vemos comunicadas a lo humano, porque tal Dios obra entre los hombres *a través del instrumento conjunto e inseparable de su humanidad* (es al Dios *por medio* del hombre al que ahora contemplamos admirados). En uno y otro caso se da la Comunicación de Idiomas y su consecuencia práctica, que es la Operación Teándrica, pero desde dos puntos de partida contrapuestos que no se anulan a pesar de la Unión Hipostática. Y debo observar que si queremos considerar estos dos puntos de partida no es sólo con el afán de evitar el monofisismo o el monoenergismo, que también se evitarían si desapareciese uno de los dos puntos de partida, como ocurre de hecho en el Jesús glorificado.

El problema, en efecto, aparecería como una simple curiosidad metafísica, tal como fue planteado en los primeros siglos, pero no lo traeríamos aquí si no tuviese unas profundas consecuencias soteriológicas, que sobre todo se barruntan al poner de relieve con preferencia el punto de vista o de partida de la humanidad, que es lo que hizo Berruyer acentuando la casi-personalidad de lo humano, en contra de una considerable tradición teológica que hace años volvió a ponerse en crisis por las nuevas tendencias escotistas (Galtier, Deodat de Basly).

Al notar que en Cristo unas veces obra *el Dios por medio del hombre*, y otras veces *el hombre sustentado desde dentro por Dios*, caemos en la cuenta de que en su ser y vida es celebrado un diálogo divino-humano que no ha empezado en Cristo sino que es anterior a él, y que no termina con la constitución inicial del ser de Cristo (Unión Hipostática) sino que se prolonga en tensión hasta la Pascua: solamente en el Cristo Resucitado el punto de vista humano queda absorbido, sin destruirse como realidad, en la divina sumisión del Hijo al Padre.

Pero antes, Jesús muestra en su vida la doble herencia del Dios y el Hombre (Rom 9, 5), que él ha venido a anudar, reconciliar y consumir. Y la muestra con tal tensión que unas veces lo vemos llorar cara a su Padre, poniéndose del lado de los hermanos (Heb 5), y otras veces le vemos dar señales divinas de palabra y salvación, cara a los hombres, como puesto del lado de Dios.

¿No es esta constatación de la, más que doble, *contrapuesta* naturaleza del ser de Cristo una demostración de que en él converge el diálogo, la Alianza, que Dios ha establecido desde un principio con los hombres? Esta tensión que no es reconocible en la cristología protestante de nuestros días y, por mimetismo, tampoco en gran parte de la católica, ¿no nos puede ayudar a explicar esa prolongación salvífica de Cristo, que es la Iglesia, a la que muchas veces vemos llorar con sus hijos de cara a Jesucristo, como abrumada por la miseria del camino de este mundo, mientras que en otras ocasiones parece descender gloriosa a perdonar pecados y dar palabra y pan de Vida eterna?

Son muchos los teólogos actuales que muestran una cierta repugnancia en tener que admitir la dualidad ontológica y práctica del ser de Cristo. Pannenberg, Rahner, Küng, Urs von Balthasar, etc., recurren a una u otra explicación (sobre todo la que yo llamo *teotrópica* y que consiste en admitir lo histórico o pasible como ejecutado por un ser divino auto-reducido) para conciliar pena y gloria del Cristo evangélico sin recurrir a esta dualidad. ¿Es posible? Yo quería hacer ver que su postura es más dificultosa para explicar, a partir del misterio de Cristo, el justo sentido de la Historia Salvífica.

Ojalá que el lector haya encontrado alguna utilidad, bien sea en mis respuestas, o bien al menos en el planteamiento de las nuevas cuestiones.