

LA INGRAVIDEZ DE LA MENTE: BREVES CONSIDERACIONES SOBRE LA CIENCIA ADQUIRIDA DE N. S. JESUCRISTO

En pocos días más se celebrará en todo el mundo el sexagésimo aniversario de uno de los emprendimientos más destacados del siglo XX y, quién sabe, de toda la historia: el 4 de octubre de 1957 fue puesto en órbita el Sputnik 1, primer satélite artificial que dio origen a la astronáutica. Desde entonces se han desarrollado numerosas misiones al espacio, en las que se ha podido experimentar un fenómeno atípico y muy característico de estas situaciones, como es el de la microgravedad, o sea la ausencia casi completa de atracción gravitatoria sobre los cuerpos que surcan el cosmos.

Los científicos han comprobado que la condición de ingravidez afecta significativamente no solo la mecánica de los sistemas físicos, sino en general todo el comportamiento de la naturaleza, a la que hasta hace poco considerábamos únicamente bajo el régimen de la fuerza gravitatoria de nuestro planeta. Lo interesante es que, en condiciones de microgravedad, es posible generar procesos o provocar transformaciones que serían prácticamente inviables en ambientes normales. La NASA, por ejemplo, ha desarrollado investigaciones experimentales sobre colisión de partículas a baja velocidad, desarrollo de materiales¹ y tecnología avanzada de combustión². En otros casos, se ha observado bajo tales condiciones un comportamiento más potente de ciertos microorganismos, y hasta un cambio en el perfume de las rosas.³

En esta XLII edición de la *Semana Tomista* uno de los temas convocantes es el de la naturaleza. Cuando nos referimos al mundo físico quizá no haya ejemplo más elocuente de esta realidad que el fenómeno de la caída de los cuerpos. Pero la manipulación de la naturaleza cuando se suprime la fuerza de gravedad parece dejar al descubierto reservas y potencialidades de los entes corpóreos que podrían, eventualmente, perfeccionar nuestra mirada sobre ellos.

Pues bien, desde mi campo de interés acerca de la problemática del conocimiento y de la ciencia quisiera proponer unas modestas reflexiones sobre lo que, bajo una analogía, se podría designar como la “ingravidez de la mente”, una suerte de estado peculiar de nuestras potencias cognoscitivas libre de lastres. Me refiero puntualmente a aquellas circunstancias, en parte naturales y en parte derivadas del pecado original, que ejercen su “peso” sobre el ejercicio del intelecto. Brevemente propongo dos ejemplos: Santo Tomás se pregunta si un

¹https://www.nasa.gov/centers/armstrong/Features/microgravity_experiments_07_14.html

²https://www.nasa.gov/mission_pages/station/research/experiments/1908.html

³<https://www.space.com/12150-6-coolest-space-shuttle-science-experiments.html>

hombre puede entender algo mejor que otro, y para justificar la respuesta afirmativa acude al principio ontológico de la causalidad recíproca de materia y forma, según el cual la forma inhiere y actúa tanto más perfectamente cuanto mejor se disponga la materia a la que actualiza. Por eso, los individuos de compleción más armoniosa y sensibilidad perceptiva superior pueden entender mejor que los otros.⁴ Puede imaginarse hasta qué punto nos vemos limitados al respecto por el contexto genético, ambiental, farmacológico, etc. Otro ejemplo es el del *fomes peccati*, aquella inclinación desordenada de la sensualidad, resabio del pecado original, que hasta tal punto se subleva a la razón como para ponernos a la altura de las bestias.⁵ Abundan los ejemplos en que esta rémora hace estragos en la vida intelectual.

La pregunta que deseo proponer es, entonces, la siguiente: ¿cuáles son los efectos operativos que benefician a la razón cuando experimenta esa “ingravidez” propia de la perfecta integridad de la naturaleza? A diferencia de lo que ocurre con las naves espaciales, no hay manera de que podamos reproducir tales condiciones. Solamente nos queda examinar los únicos casos que atestiguan la Revelación donde dicho privilegio tuvo lugar: el de Adán y Eva, antes de la caída, y el de la Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo. De los primeros no tenemos ningún rastro, pero sí del segundo. Los Evangelios son muy explícitos en describir los gestos cotidianos del Señor que podrían darnos pistas para este asunto: lo vemos crecer en sabiduría y en gracia,⁶ lo vemos preguntar y admirarse, y hasta declararse ignorante del día del Juicio Final.⁷ Si gozaba efectivamente de ese estado de ingravidez mental, no hay muchos indicios disponibles para corroborarlo. En este sentido, la fe ayuda a la razón.

Mas, por otra parte, y como nos enseñaba el querido y recordado Padre Domingo Basso, el silogismo teológico supone siempre una premisa filosófica. En tal sentido no es posible responder cabalmente a la pregunta por la ciencia de Cristo-hombre sin acudir a lo que nos enseña la teoría del conocimiento. Aquí es la razón la que ayuda a la fe.

Se trata, por lo tanto, de examinar la tesis teológica de la ciencia de Cristo armonizando el misterio de la unión hipostática con la doctrina realista acerca del conocimiento humano. Visto a la manera de un experimento mental, podríamos preguntarnos qué hubiera pasado si, en vez de ser carpintero, Nuestro Señor Jesucristo se hubiera dedicado

⁴ *S.Th.* I, 76, 5 y I, 85, 7.

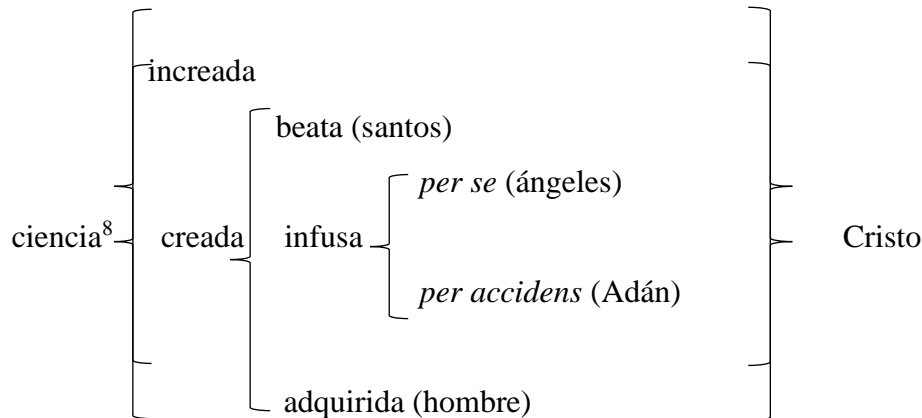
⁵ *S.Th.* I-II, 91, 6.

⁶ *Lucas* 2, 52

⁷ *Mateo* 24, 36; *Lucas* 9, 18 y 24, 17; *Juan* 11, 34 y 20, 15; etc. Cf. A. MICHEL “Science – IV Science de Jésus-Christ” en *DTC* XIV col. 1630-1631; SOLANO, J. *Sacrae Theologiae Summa* t. III Madrid, La Editorial Católica, 1951 pp. 282-286; CLAVÉRIE, F. “La science du Christ” en *Revue Thomiste* XVIII, 1910, pp. 767-768; MADIGAN, K. *The Passions of Christ in High-Medieval Thought – An Essay on Christological Development* Oxford University Press 2007 ch. 4.

a la matemática, a la economía o a la geología (supongo que no se dedicó a la filosofía para que no lo crucifiquen antes de tiempo...).

Para empezar, hagamos un repaso esquemático de los distintos modos de ciencia que la teología reconoce en la persona de Cristo:



Santo Tomás se ocupa de la ciencia creada de Nuestro Señor Jesucristo en las cuestiones 9 a 12 de la *Tertia Pars* de la *Suma*, así como en los lugares paralelos del *Comentario a las Sentencias*, la cuestión XX del *De Veritate* y el capítulo 216 del *Compendio de Teología*. En la cuestión 9 artículo 4 el Aquinate justifica la existencia de la ciencia adquirida en Cristo (desmintiéndose expresamente a sí mismo por lo expresado en el *Comentario a las Sentencias*) por apelación a dos principios, a saber, uno teológico: “nada de lo que Dios puso en la naturaleza de cada hombre debía faltar en la naturaleza humana asumida por el Verbo”; y otro filosófico: “Dios y la naturaleza no hacen nada en vano”. Por lo tanto, no podía faltar en el alma intelectual de Cristo el intelecto agente, ni podía permanecer inactivo. “Así pues, es necesario afirmar que en Cristo se dieron algunas especies inteligibles recibidas en el entendimiento posible por la acción del entendimiento agente. Esto equivale a decir que existió en él ciencia adquirida, que algunos llaman ciencia experimental”. Nótese que en este pasaje no se alude a lo más propio de la ciencia, o sea el discurso, sino a la captación de las definiciones como principio de la ciencia. Para no dar lugar a dudas, Santo Tomás recalca que se trata del modo de ciencia más propiamente humano, no solo por parte de su sujeto sino también de su origen, que está en la virtud iluminativa del intelecto agente.⁹

El punto en concreto sobre el que deseo plantear la discusión es acerca del alcance que le atribuye a la ciencia adquirida, sobre lo que se expone en el artículo 1 de la cuestión 12. Cito textualmente la respuesta del Santo Doctor:

⁸ SOLANO *cit.* nn. 267-273.

⁹ Cf. También el comentario de Cayetano n. III.

La ciencia adquirida, como queda explicado (q.9 a.4), se pone en el alma de Cristo en conformidad con su entendimiento agente, a fin de que no resulte inútil su acción, con la que convierte los objetos en actualmente inteligibles; como también se establece en el alma de Cristo la ciencia inspirada o infusa para perfección del entendimiento posible. Pues, así como el entendimiento posible es el medio por el que todas las cosas se hacen inteligibles, así también el entendimiento agente es el medio que, de hecho, las convierte en inteligibles, como se dice en el libro III *De Anima*. Y por eso, de igual manera que, mediante la ciencia infusa, el alma de Cristo conoció todas las cosas respecto de las cuales el entendimiento posible está, de algún modo, en potencia, así también, mediante la ciencia adquirida, conoció todo lo que puede conocerse por la acción del entendimiento agente.

De esta manera, queda claro que, según la opinión de Santo Tomás, la ciencia adquirida de Nuestro Señor Jesucristo se hallaba en Él en estado de actualidad plena con respecto a la capacidad de su intelecto humano. En otras palabras, que en virtud de esa ciencia el Señor conocía todo cuanto es humanamente accesible. De ahí que, al responder a la tercera objeción, señala que, por medio de esta ciencia, no le era posible conocer ni las sustancias separadas ni los singulares pretéritos o futuros.¹⁰ En cuanto al pasaje de San Lucas 2, 52, el Angélico lo trata en el artículo 2, donde sostiene que la ciencia adquirida de Cristo no aumenta en perfección sino en su aplicación a las sucesivas especies que se le aparecen en la experiencia. Aun así, juzga que al momento del episodio de su niñez en el Templo de Jerusalén el Señor ya poseía la totalidad de los conocimientos propios de esa ciencia.

Muchos teólogos se han encolumnado detrás de esta sentencia: Cayetano,¹¹ Báñez,¹² los Salmanticenses,¹³ Zubizarreta.¹⁴ Pero en los tratados cristológicos más recientes se advierte una interpretación más cautelosa.¹⁵ Por mi parte, considero que tal afirmación amerita un examen crítico para entender con precisión su significado. En este asunto me adhiero, básicamente, a lo expresado en el pormenorizado trabajo de Paul Vigúé,¹⁶ a partir del cual haré mis propias anotaciones.

¹⁰ La objeción se refiere a una comparación con la ciencia infusa, bajo el supuesto de que lo singular está vedado a la ciencia a modo humano, cuyo objeto formal *directo* es lo universal. No obstante, opino que esta última restricción requiere ciertos matices.

¹¹ Cf. nota n.16.

¹² *Comentarios a la Tercera Parte de Santo Tomás* Madrid, CSIC, 1951 q. 12 a. 1

¹³ *Cursus Theologicus* t. XV disp. 22: “Unde Christus secundum habitum fuit non solum optimus dialecticus, philosophus, mathematicus, medicus, ethicus, seu politicus; sed etiam musicus, grammaticus, puta rhetoricus, faber, agrícola, pictor nauclerus miles et sic de aliis.”

¹⁴ *Theologia Dogmatico-Scholastica* Bilbao, Eléxparu, 1938 vol. III n. 728

¹⁵ SOLANO *cit.* n. 303; CLAVERIE *cit.* pp. 771-773; GALOT, J. “Science et conscience de Jésus” en *Nouvelle Revue Théologique* LXXXII, 1960 n. 2 p. 128; PESCH, CH. *Praelectiones Dogmaticae* Friburgo, Herder, 1922 vol. 4 n. 273. Más recientemente TORRELL, J. – P. “Saint Thomas d’Aquin et la science du Christ. Une relecture des Questions 9-12 de la Tertia Pars de la *Somme de Théologie*” en *Recherches Thomasiennes* Paris, Vrin, 2000 pp. 203 y 212.

¹⁶ “Quelques précisions concernant l’objet de la science acquise du Christ” en *Recherches de Science Religieuse* X, 1920, pp. 1-27.

Ante todo, cuando revisamos la argumentación de Santo Tomás, vemos que apela a la misma razón por la cual se declara el alcance irrestricto de la ciencia infusa. En el artículo 1 de la cuestión 11 sostiene que “fue conveniente, para que el alma de Cristo fuese perfecta en todo, que toda su potencialidad se convirtiese en acto”, evocando a su vez lo expresado en la cuestión 9 artículo 1, donde trata de la ciencia creada de Nuestro Señor de modo general. Pues bien, en este último pasaje, las justificaciones aducidas valen especialmente para el caso de la ciencia adquirida, y por lo que se entiende de ellas no parecen requerir que dicha ciencia exista en estado acabado.

En efecto, se dice en primer lugar que la ciencia no puede faltar en el alma humana de Cristo por ser una de sus perfecciones. Pero agrega: “en caso contrario, el alma de Cristo sería más imperfecta que las almas todas de los demás hombres”. En buena lógica, eso implica que en Cristo había, al menos, y por así decir, alguna ciencia, pero no necesariamente la ciencia perfecta. En segundo lugar, se aduce la existencia de dicha ciencia para que el alma intelectual no exista en vano. Nuevamente, para satisfacer esta condición no hace falta más que la ciencia en estado imperfecto. Por último, concede un sentido amplio del término ciencia por el que se incluye el hábito natural de los primeros principios. Pero la posesión de este hábito no supone a la vez la existencia de la ciencia en toda su perfección.

Volvamos ahora a III, 12, 1, cuya respuesta cité hace un momento. Fiel a su costumbre, el Doctor de Aquino propone aquí objeciones muy potentes. Tanto que, en este caso, estimo que no pueden ser respondidas satisfactoriamente. La dificultad que aquí se plantea es muy manifiesta: si hablamos de ciencia *adquirida*, entonces estamos hablando de un saber que se obtiene a partir de la experiencia de contacto sensorial con los demás seres del universo material. Y puesto que no es humanamente posible tener experiencia de todo lo existente, no es tampoco realizable una ciencia adquirida que lo abarque todo.

La réplica de Santo Tomás es que, debido a su condición racional, el intelecto humano puede llegar más allá de lo que la experiencia le enseña, discurriendo de la causa al efecto o viceversa, o bien según la semejanza o la contrariedad. Y propone el ejemplo de los cuerpos celestes, a partir de cuyo conocimiento pueden inferirse sus efectos sobre las realidades terrestres, aunque no sean directamente perceptibles por los sentidos. Ahora bien, en virtud de la máxima excelencia de su capacidad racional (*propter excellentissimam vim rationis eius*), el alma de Cristo podía adquirir de esta manera una ciencia exhaustiva de todo el universo material. En su comentario, el Cardenal Cayetano lo ratifica con estas palabras:

Toda nuestra dificultad consiste en comprender una única substancia inferior, puesto que, así comprendida, fácilmente se comprenderían todas las demás. Y de la misma manera, al comprender un único cuerpo celeste, fácilmente se comprenderían todos en virtud de una inteligencia excelentísima como la del alma de Cristo. Ahora bien, no es imposible mediante una capacidad intelectual semejante comprender un único cuerpo celeste, un único mixto perfecto, como ser el hombre. Por lo tanto, no es imposible que se llegue a conocer mediante la investigación todo aquello que puede ser conocido por la virtud del intelecto agente.¹⁷

Acerca de estos textos es pertinente señalar algunos detalles. En primer lugar, cuando responde a la primera objeción Santo Tomás habla directamente de *cognovit*, indicando que Cristo poseyó *en acto* la ciencia de todas las cosas. En cambio, en la respuesta a la segunda objeción usa solamente, y en tres ocasiones, el verbo *potuit*, como sugiriendo que el alcance total de la ciencia de Cristo ha de entenderse de un modo virtual. En segundo lugar, la escolástica reserva el término *comprehendere* para designar el conocimiento pleno y acabado de una esencia, de suerte que, a partir de él, puedan inferirse absolutamente todas sus propiedades. Y no deja de llamar la atención, finalmente, el adverbio *facile* que Cayetano agrega por su cuenta. Al parecer, si Cristo hubiese estado echado bajo la sombra de un manzano, al ver caer alguno de sus frutos hubiese podido redactar inmediatamente los *Principia Mathematica* de Newton.¹⁸

Más allá de estos detalles hermenéuticos, deseo presentar algunos apuntes críticos acerca de la pretensión de adjudicar a Nuestro Señor Jesucristo una ciencia adquirida o experimental que sea a la vez verdaderamente humana y perfecta en el sentido de un conocimiento *actual* por el que se aprehende totalmente la totalidad de su objeto. El rechazo de esa tesis se funda en una razón metafísica incontrastable, a saber, la presencia de materia. Todos los entes corpóreos están compuestos de materia prima y forma substancial. Pues bien, no hay ninguna forma capaz de determinar a la materia sin residuo de potencialidad. Ciertamente, en la época de Santo Tomás se admitía el caso de los cuerpos celestes, pero más a la manera de hipótesis *ad hoc*, vista su aparente imperturbabilidad. Es ontológicamente imposible que una forma creada agote la perfectibilidad de un sujeto. Y eso cabe también para el hombre, en virtud de la unidad substancial del alma y el cuerpo. Veamos ahora algunas aplicaciones de este principio.

El intelecto humano, como todas las demás potencias, es movido por el objeto. Y esa sola circunstancia plantea un límite de inteligibilidad, sea por defecto, sea por exceso. En el

¹⁷ n. III. En la *Suma* I, 115, 6 Santo Tomás niega expresamente que el efecto del influjo astral sobre los cuerpos terrestres tenga carácter necesario, en razón de la diversa disposición bajo la cual puede ser recibido. Por lo tanto, no puede haber ciencia estricta acerca de esto.

¹⁸ VIGUÉ *cit.* p. 15

primer caso, puesto que las cosas materiales son inteligibles en la medida del acto correspondiente a su forma. Pero a causa de su materialidad, permanecen en potencia y son opacas al conocimiento. En el segundo caso, porque al ser creadas, las cosas naturales llevan la impronta de infinitud de su Creador que las hace estrictamente insondables para cualquier sujeto cognoscente.

Por otra parte, la lógica nos enseña que las especies están en potencia en su género, y por ende no pueden deducirse de él, ni tampoco unas de otras. Podemos aceptar que una mente comprensiva, en los términos de Cayetano, reconozca *a priori* las principales ramificaciones del árbol de Porfirio, que advierta la determinación de los subgéneros vegetal y animal respecto del de los vivientes. Pero más allá de cierto límite la experiencia es el único índice capaz de establecer las diferencias interespecíficas. El Señor conoció la fauna del territorio de Palestina. El Evangelio nos habla de perros, gallos, cerdos, asnos, palomas, serpientes. Pero no hay manera de descubrir, a partir de ellas, la existencia de la jirafa, el oso polar o el tatú carreta. Aquí no hay relación causal, de semejanza o de oposición que valga.

Alguien podría pensar que la agudeza intelectual de Cristo le bastaba para advertir la cadena evolutiva que conecta a todas las especies vivientes con un único antecesor. Pero aun cuando la evolución fuese un hecho, es lo menos parecido a un desarrollo determinístico. En cualquiera de sus versiones, la hipótesis de la transformación de las especies postula mecanismos aleatorios y condiciones de contingencia que impiden convertir a cada especie en un teorema. No podemos confundir el intelecto humano de Nuestro Señor Jesucristo con el demonio de Laplace.

Pero hay un campo del saber donde la incertidumbre se vuelve todavía mucho más irreductible, y es el de las ciencias humanas. No hay facultad meramente humana capaz de escudriñar los corazones al punto de convertir la historia en una ciencia exacta. Si Cristo no fue Newton ni Darwin, mucho menos Hegel.

Ya vimos cómo Santo Tomás admitía que un intelecto sea más eficiente que otro en razón de sus instrumentos sensibles. No tenemos dificultad en admitir que el cuerpo de Nuestro Señor haya tenido una complexión y una sensibilidad exquisitas (lo cual explica, además, la dimensión inenarrable de los sufrimientos de Su Pasión). Pero ni un aparato sensorial en óptimas condiciones puede detectar la radiación de microondas o la paralaje de las estrellas.¹⁹

¹⁹ "... lumen intelligibile, ubi est purum sicut in Angelis, sine difficultate omnia cognita naturaliter demonstrat, ita quod in eis est omnia naturalia cognoscere. In nobis autem lumen intelligibile est obumbratum per coniunctionem ad corpus et ad vires corporeas, et ex hoc impeditur, ut non libere possit veritatem etiam

Creo que no se debe omitir una circunstancia de tipo histórico-cultural. Mi impresión es que en el siglo XIII estábamos todavía muy lejos de sospechar la complejidad de la naturaleza y de los métodos y sistemas racionales con los que podemos avanzar a duras penas en su conocimiento. Incluso la mayor parte de los tratados de ciencia natural de aquella época retenían la pretensión del formato demostrativo inspirado en los *Analíticos Posteriores*, sin advertir que en realidad no podían alcanzar más que un grado de precisión hipotético. Por eso puede parecer liviana la conclusión de los teólogos de entonces a favor de una ciencia sin sombras ni enigmas. Hoy parece inadmisibles que Cristo hombre haya podido conocer en acto los infinitos decimales de la relación entre una circunferencia y su diámetro, o superar las restricciones del teorema de incompletitud de Gödel, o averiguar si el gato de Schrödinger está vivo o muerto sin necesidad de abrir la caja donde se encuentra, o ir más allá de la barrera de Planck para explicar la singularidad del Big Bang, o penetrar en lo recóndito del inconsciente, los abismos de las fosas marinas o el corazón de un agujero negro.²⁰

Al mismo tiempo, me atrevo, con temor y temblor, a arriesgar un comentario teológico. Si vamos a recurrir al principio de que Dios no hace nada en vano, ¿acaso no sería vana una ciencia tan completa, habida cuenta de la misión que le estaba asignada a Nuestro Señor? No son pocos los autores que, con mayor o menor independencia de los reparos epistemológicos que estoy señalando, apelan al principio cristológico de la *kénosis* o anonadamiento. Cristo no solamente asumió la naturaleza humana en su modo perfecto, sino también en las limitaciones existenciales que impone su carácter de criatura. Si como dice la *Carta a los Hebreos* “Él se hizo semejante a nosotros en todo menos en el pecado”, si compartió nuestra hambre, nuestra sed, nuestro cansancio, nuestro sufrimiento, ¿por qué no habría de compartir nuestra ignorancia? En definitiva: *nec potuit, nec decuit, ergo...*

Finalmente, como bien lo supo decir el P. Cholet,²¹ el Evangelio no dice que Nuestro Señor crecía en *ciencia*, sino en *sabiduría*, es decir, en el conocimiento de todas las cosas en su relación con Dios, como signos de Su Sabiduría y Providencia, como inspiración de Sus parábolas, como medios para la salvación de las almas. Esa sabiduría que Aristóteles había

naturaliter cognoscibilem inspicere [...] Et exinde est quod non est omnino in nobis veritatem cognoscere, scilicet propter impedimenta. Sed unusquisque magis vel minus habet hoc in potestate, secundum quod lumen intelligibile est in ipso purius. *In Böethium De Trinitate* 1º pars q. 1 a. 1 ad 4m.

²⁰ VIGUÉ *cit.* pp. 10-13. Los teólogos de Salamanca salvan la limitación espacio-temporal de la experiencia natural de la ciencia adquirida de Cristo invocando el influjo de la ciencia infusa. De ese modo, el intelecto humano del Señor era ilustrado por una luz superior del mismo modo que el filósofo creyente puede tomar de su fe la distinción entre naturaleza y persona para indagar en ellas sin menoscabo de la autonomía de su filosofía. La discusión de esta analogía entre ciencia infusa y hábito de fe debo dejarla para otro momento. Cf. *Op. Cit.* p. 312; CLAVERIE, F. “La science du Christ” en *Revue Thomiste* XIX, 1911, pp. 302-313.

²¹ *La Psychologie du Christ* *cit.* por VIGUÉ p. 26-27.

proclamado como la verdadera felicidad del hombre, porque es la mayor riqueza y la que menos reclama. El Dr. Komar nos enseñaba la ética a partir de un cuento de León Tolstoi: “¿Cuánta tierra necesita el hombre?” Y desde entonces no dejo de hacerme la pregunta: ¿cuánta ciencia necesita el sabio?

Oscar Horacio Beltrán