

I. Consideración introductoria acerca del ser y la naturaleza

Este artículo parte de la constatación de que todo el orden natural y su ser culminan en la perfección de la naturaleza dada por la gracia, y a la vez, en la perfección de la gracia que encontramos en la naturaleza humana de la Persona divina de Jesucristo, el Verbo Encarnado.

Algún observador heideggeriano podría señalar que un indicio de que la metafísica occidental ha olvidado el ser es la insistencia en la naturaleza aun cuando la discusión que nos ocupa se plantea en términos de relación entre ser y naturaleza. En el siglo XX se ha hecho una gran reflexión acerca de la distinción entre el ser y la esencia, entre ser y naturaleza. Por parte de numerosos tomistas, en el campo de la metafísica del mismo siglo xx, se ha producido una respuesta a la solicitud de la filosofía de Heidegger sobre el tema de la distinción entre el ser y la naturaleza. Heidegger, dependiendo de Hegel, subraya fuertemente la distinción —casi como una oposición— entre el ser y la naturaleza, entre el ser y la esencia. Santo Tomás, en cambio, tiene una posición profundamente equilibrada, que no puede descubrirse adecuadamente en el campo de la metafísica, sin apelar a una razón superior, es decir al horizonte teológico, como intentaremos mostrar.

II. Iluminación teológica de la relación entre ser y naturaleza

El tema fundamental de la “participación”, que se cumple del modo más elevado en la participación de la naturaleza divina por medio de la gracia, no puede entenderse profundamente sin una visión personal, es decir sin considerar la unión en la Persona, en la única persona del Verbo de Dios, de dos naturalezas: la naturaleza humana y la naturaleza divina de Cristo.

Efectivamente, la Cristología que encontramos desarrollada en la Tercera Parte de la Suma es uno de los puntos en los cuales no sólo la Teología, sino también la metafísica de Santo Tomás de Aquino encuentra su expresión más excelente.

El Doctor Común debe justificar cómo se distingue, en la Persona divina de Cristo —que se identifica con el Ser, el Esse divino— otra naturaleza, otra esencia, que no es la Esencia divina idéntica con el Ser divino. En la Persona de Cristo encontramos, de la manera más profunda, la fuente de la distinción tomista entre el ser y la esencia. Esta visión se completa con lo que el Angélico dice en la Primera Parte de la Suma de Teología acerca de la distinción entre las Personas Divinas; cada una de las Personas Divinas, a su vez, es idéntica con la única Esencia que hay

en Dios. Y la Persona, como dice allí mismo, es lo más excelente que hay en la naturaleza [1]. Pero este pensamiento no puede entenderse si no es apelando a la dimensión del Ser [Esse] divino, aquella que “constituye”, usando una palabra propiamente tomista, la naturaleza —“constituir” es una metáfora, claro está [2]—.

Vemos esto como aplicado al tema cristológico, especialmente, y a la conexión entre este tema con la perfección de la naturaleza humana que se realiza por la gracia, y que tiene su ápice, su plenitud, en la naturaleza humana de Cristo, entendida no sólo como (a) naturaleza perfecta en el individuo que Cristo es, sino también como (b) naturaleza que da la perfección a la naturaleza individual de cada persona humana, y como (c) naturaleza en la que se encuentra la perfección “común” de toda la humanidad.

Cristo es Cabeza no sólo de la Iglesia, sino, como dice el Aquinate, también de todos los hombres. En la visión de Santo Tomás todos los hombres están en la Iglesia, aunque de diferente manera que, por supuesto, hay que precisar, y que él distingue muy cuidadosamente.

III. La Expositio sobre la Carta a los Efesios y la Cristología

Vayamos entonces por orden, introduciéndonos en en las tesis fundamentales. El punto de partida es la Exposición que Santo Tomás hace de la Sagrada Escritura; especialmente de la Carta a los Efesios, en la cual se explaya sobre el cristiano perfeccionado por su unión con Cristo.

Tal unión significa fundamentalmente cuatro cosas, acerca de las cuales el Doctor Angélico reflexiona con agudeza.

- 1) En primer lugar: Cristo es íntegramente hombre según su humanidad. Es el primer significado que surge de la Sagrada Escritura —no sólo en este texto, por supuesto—, que luego de todas las disputas cristológicas fue aclarado definitivamente en el Concilio de Calcedonia. Cristo es hombre íntegro, Cristo es hombre verdadero; no aparente. Cristo tiene alma singular, tiene cuerpo singular y una unión entre alma y cuerpo también particular.
- 2) El segundo tema que aparece a partir de la consideración escriturística, es el de Cristo como hombre perfecto porque en Ella la humanidad está perfeccionada. En otros términos: la humanidad, en su nivel natural, está llevada a una plenitud que no existe en los otros individuos humanos. Aquí la reflexión que culmina en el Concilio de Calcedonia está continuada por otros grandes autores patrísticos, como Dionisio Areopagita, Máximo el Confesor y San Juan Damasceno, que influyen inmediatamente en la visión de Santo Tomás. Efectivamente, la principal oportunidad en que Santo Tomás habla de “hombre perfecto”, homo perfectus, referido a Cristo, en la Tercera parte de la Suma, es citando el texto guía de San Juan Damasceno [3]; en la q.2 [4].
- 3) Pero la reflexión de Santo Tomás no acaba aquí. Cristo es hombre perfecto en la condición completa de su cuerpo, que después de San Pablo sería denominado “Cuerpo místico”, o como dice San Agustín, “Cristo Total”. En San Pablo es simplemente “Cuerpo de Cristo”.

Santo Tomás en este punto es fiel discípulo de San Agustín, como en todos los temas principales de la Teología. El Angélico como teólogo cita fundamentalmente a San Agustín para inspirarse en la contemplación de los grandes temas. Pero lo hace especialmente en esta cuestión 2 de la Tercera Parte de la Suma. El hombre perfecto que Cristo es, es el *Christus Totus* al que se refiere el Hiponense. Es decir, el Cristo que abarca toda la humanidad, el Cristo que abraza toda la Iglesia.

Esta visión es especialmente importante, porque será asimilada por el Magisterio de la Iglesia, culminando en el Concilio Vaticano II, el cual se refiere explícitamente a Cristo como “hombre perfecto” y como Aquel en el cual toda la humanidad, de alguna manera, está incorporada. En la *Lumen Gentium* se trata la ordenación de todos los hombres a Cristo. La *Gaudium et Spes* [5], por su parte, se refiere a la unión de Cristo con todo hombre. Esta visión que ha sido criticada por algunos como propia de “innovadores” es, sin embargo, profundamente tradicional, profundamente tomista y además agustiniana, como veremos inmediatamente.

1) Por último, aparece un nivel importante, subrayado en el Comentario del Santo Doctor a la Carta a los Efesios, en la que San Pablo habla del hombre o varón perfecto, Cristo resucitado, con el Cuerpo místico de los resucitados, en su estado definitivo. Cristo es el hombre perfecto como fruto de un proceso, casi diríamos —si no tuviese tantas connotaciones negativas— de una “evolución” que culmina en este estado último de Cristo resucitado, unido con el Cuerpo de todos los resucitados, que forman un solo Cuerpo, sin olvidar a los ángeles, que también están unidos en el Cuerpo místico.

IV. La Expositio sobre la Carta a los Efesios y la Eclesiología

Pasemos a considerar el texto clave en San Pablo en la Carta a los Efesios.

El Apóstol afirma:

Y dio sus dones, unos son apóstoles, otros profetas, otros evangelistas, otros pastores y maestros. Así prepara a los suyos para las obras del ministerio en vista de la construcción del Cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad en la fe y el conocimiento del Hijo de Dios y lleguemos a ser el hombre perfecto con esa madurez que no es otra cosa que la plenitud de Cristo [6].

Es muy iluminador e interesante utilizar el texto griego. Por supuesto, hay tantas posibilidades de traducción, pero subrayamos específicamente las que se refieren al hombre perfecto aludido en el texto. San Pablo usa una expresión muy dinámica: ??? ??????????.

Se trata de un proceso que lleva hacia la perfección entendida en esos cuatro niveles que habíamos distinguido con la ayuda de Santo Tomás. Hay que decir, sin embargo, que la interpretación literal que hace el Aquinate de este pasaje es, en cierta manera, restrictiva. Santo Tomás entiende la expresión de San Pablo “el varón verdadero o el hombre perfecto” en el sentido del cristiano que ha llegado a su desarrollo espiritual, que no es más un niño espiritual, sino una persona desarrollada desde el punto de vista espiritual. Ahora, en realidad, el Angélico, en toda su reflexión, recupera el sentido dinámico de esta expresión tan eficaz de San Pablo, e

incorpora los otros sentidos de los cuales hemos hablado anteriormente distinguiendo cuatro significados.

Consideremos algunos aspectos del Comentario de Santo Tomás a este pasaje de la Carta a los Efesios.

Muestra el fruto de los dones y oficios en la Iglesia, y apunta al último fruto, respecto de los mismos que están constituidos en oficios, y respecto de la perfección de los que ya creen; al decir “para la consumación”, se refiere San Pablo, según el Angélico, a la perfección de los santos, es a saber, de los que ya han sido santificados ya por la fe de Cristo, y que por eso son más perfectos, como dice Dionisio en su libro de la Jerarquía Eclesiástica [7]. Muestra también el Apóstol el fruto de los dones y oficios en la Iglesia respecto de la conversión de los infieles, y en cuanto a esto dice: “para la edificación del Cuerpo de Cristo”.

“Hasta que lleguemos todos”, indica, según la interpretación del Aquinate, el último fruto, que puede entenderse de dos modos: de uno, si se refiere al fruto simplemente último, en cuanto a la resurrección de los muertos; de otro modo, el predicho fruto cuanto a la perfección de los resucitados. Y pone primero la misma perfección al decir: “al estado de hombre perfecto”. Dice San Pablo, pues: “hombre perfecto” para indicar lo mismo: la perfección de aquel estado, afirma el Santo Doctor [8].

En este sentido, la palabra hombre se emplea más propiamente para contraponerla a niño. Aquí habría que hacer distinciones. Santo Tomás expresa que este perfeccionamiento que produce Cristo por ser hombre perfecto, y por tener ya toda la plenitud del pleroma, se explicita de muchas maneras; entre otras, en la perfección de los prelados, que deben ser perfectos. Los obispos, los sacerdotes, para poder perfeccionar a otros, como dice Dionisio [9], deben poseer perfección espiritual. Pero también en el sentido de los cristianos del Pueblo de Dios, en cuanto cada uno está llamado a la perfección espiritual que se cumple perfectamente en la Resurrección. En este sentido, especialmente, entiende la palabra griega ????? que él conocía en latín como “vir”, vir perfectus, es decir, varón perfecto, que no hay que entender tanto en el sentido de contrapuesto a mujer, como en el sentido de contrapuesto a niño, explica el Aquinate. Quiere decir entonces: aquel que ha llegado a la perfección de su desarrollo espiritual.

V. El magisterio de la Iglesia y la Cristología

Vayamos más adelante encontrándonos con un texto conocido del Concilio de Calcedonia en el que se habla de la integridad de la naturaleza humana de Cristo [10]. Los autores sucesivos aplican esto al hombre perfecto, es decir, a Cristo, que tiene todo lo que corresponde a la humanidad. Pero es solamente una base de una reflexión posterior, que se explicita durante siglos, y que en cierta manera culmina dogmáticamente en una encíclica olvidada del Papa Pío XII, titulada Sempiternus Rex, y que versa “sobre el Concilio ecuménico de Calcedonia celebrado hace quince siglos”. Esta es, probablemente, la Encíclica más importante del siglo XX en cuanto al tema, aunque por supuesto hay otras más conocidas. Es la más importante porque trata acerca del sujeto capital, y constituye una obra maestra de la Cristología. Para entender con precisión el tema que discute la Cristología, es necesario referirse a este texto. Mas no es solamente importante por esto, sino porque el Magisterio de Pío XII es base fundamental del Magisterio que encontramos desarrollado en el Concilio Vaticano II, el cual resulta ininteligible si no se consideran la filosofía y la teología de Santo Tomás, ya asumidas plenamente por el Magisterio del Papa Pacelli, y el desarrollo teológico propio de este.

El Pontífice se refiere al significado de la definición de Calcedonia. Afirma claramente que las dos naturalezas de nuestro Redentor convienen en una sola Persona y Subsistencia. Esta palabra, “subsistencia”, naturalmente, está asumida por Santo Tomás, y el Papa la utiliza también en el sentido del Aquinate, como se verá inmediatamente; y es señaladamente importante porque se refiere al ser. Lo que subsiste es lo que tiene ser principalmente; es decir: la substancia, que en su grado más perfecto es la persona.

Vemos aquí cómo el Papa cita al Aquinate, justamente, refiriéndose a la Carta a los Efesios que hemos analizado. Es un tema que atraviesa toda la Cristología tomista: “El mismo que desciende es el que asciende” [11]. Por eso, la cristología del Doctor Angélico se puede denominar cristología desde lo alto. No es principalmente cristología desde lo bajo como querrían algunos modernos como Karl Rahner. Santo Tomás dice explícitamente que el estudio de Cristo se hace desde arriba hacia abajo, porque es el Verbo el que se encarna. “En el misterio de la encarnación se atiende más al descenso de la plenitud divina sobre la naturaleza humana que al progreso de la naturaleza humana, como preexistente, hacia Dios” [12].

No es, como da a pensar Rahner, que, analizando primero la humanidad, recién después podemos descubrir quién es el Verbo, o quién es Cristo como Verbo encarnado.

El que desciende es el mismo que asciende. En esto se indica la unidad de la persona del Dios-hombre.

“Desciende, en efecto, asumiendo la naturaleza humana, pero es el mismo [...] el Hijo de Dios que baja y el Hijo del hombre que sube” [13].

Se refiere a continuación a San León Magno, y el análisis concluye, por supuesto, en la única persona del Verbo Divino que subsiste, que es, según dos naturalezas: la naturaleza divina y la naturaleza humana [14].

Hacemos ahora brevemente una referencia a San Agustín, importante por el tema de la extensión de la consideración de la naturaleza humana de Cristo, que abarca toda la humanidad. Como se veía en Santo Tomás: Cristo es el hombre perfecto de una manera única. Ningún individuo humano realiza toda la perfección humana, porque las cosas compuestas de forma y materia son todas imperfectas en razón de la materia. Sin embargo, en Cristo, sí se da toda la perfección de la naturaleza humana. No en razón de la materia que limita el ser —porque limita la forma que da el ser en las cosas materiales—, sino en razón de que la Persona divina de Cristo existe no por el ser humano, sino por el Ser divino. Es decir, por el *Ipsum esse subsistens*. La persona de Cristo es Persona con el Ser divino. Dejo de lado las discusiones acerca de qué es lo que constituye la persona. En Santo Tomás es muy claro que la persona está dada por el ser, y Cristo, en especial, es el mismo Ser de Dios: *Ipsum esse subsistens*.

Por eso la naturaleza humana de Cristo no es, en cierta manera, imperfecta como la nuestra —recibimos el ser de Dios cuando nos da nuestra alma, pero a su vez el alma recibe un elemento constitutivo que la limita por parte de la materia—. En cambio, en Cristo, todo el ser de la humanidad viene del Verbo, del Ser perfecto del Verbo. Por eso, la naturaleza humana de Cristo es la naturaleza del hombre perfecto. Consecuentemente, cualquier individuo humano está adherido a Cristo, pero además cualquier individuo humano se hace perfecto no sólo en el orden de la gracia, que supera la naturaleza, sino también en el orden de la naturaleza que está unida a Cristo, hombre

perfecto.

En San Agustín aparece el tema clásico [15]: Cristo tiene alma y cuerpo, todo lo que pertenece al hombre. En el Comentario a los Salmos, después, el Hiponense se refiere a Cristo que asume toda la humanidad, en el sentido de su humanidad individual que es perfecta, pero también en el sentido de toda humanidad, se une a esta humanidad [16]. En San Agustín aparece ya, pues, este pensamiento que es clave para entender la Cristología y la Eclesiología, según veremos, y para entender también la doctrina de la gracia de Santo Tomás.

VI. La Suma de Teología y la Cristología

Ahora llegamos a la Suma de Teología. Por supuesto no podemos ver todos los temas, ni siquiera lo que se refiere a la gracia de Cristo. Elegimos algunos puntos principales, para interpretarlos a la luz del conjunto de la cristología de Santo Tomás. El más importante es este:

La personalidad pertenece necesariamente a la dignidad y perfección de una cosa en tanto en cuanto corresponde a la dignidad de tal cosa existir por sí misma, que es lo que se entiende por el término de persona. Y es más digno para un sujeto existir en otro más honorable que él, que tener existencia propia. Por eso precisamente la naturaleza humana tiene mayor dignidad en Cristo que en nosotros, ya que, en nosotros, al poseer existencia propia, tiene también su personalidad peculiar, mientras que en Cristo existe en la persona del Verbo. Como también pertenece a la dignidad de la forma el dar la especie; y, sin embargo, lo sensitivo es más noble en el hombre, por estar unido a una forma superior, que en el animal, aunque a éste le dé la especie [17].

Cristo es hombre perfecto porque es la Persona divina. Es decir, la perfección de la naturaleza humana viene de algo que excede la naturaleza; surge de la Persona. Es la unidad metafísica, que acompaña al ser metafísico en el sentido pleno. Santo Tomás de muchas maneras saca las conclusiones de esta visión teológica y metafísica fundamental. Entre estas encontramos las que se refieren a la propia humanidad de Cristo considerada singularmente, y las que se refieren al conjunto de la Iglesia. Esta perspectiva, como dijimos ya, fue asumida profundamente por el magisterio posterior, llegando hasta el Concilio Vaticano II. Y es a su vez fundamental para tratar rectamente el sentido de este propio magisterio, y para entender sus consecuencias prácticas.

En el texto siguiente encontramos un elemento importante referido a la distinción entre lo participativo y lo personal. Justamente hasta aquí nos hemos referido a la gracia como participación de la naturaleza divina. Santo Tomás lo dice muchas veces siguiendo el texto de la segunda carta de Pedro: “comunicantes” o sea lo que tenemos en común de la divina naturaleza; tal vez “comunicantes” es mejor traducción que participantes, porque, si es verdad que Santo Tomás muchas veces dice que la gracia es participatio divina naturae, sin embargo, no es suficiente —para dar una noción cabal, aunque lejana de lo que la gracia es—, decir que es participación. No es suficiente porque la participación es una concepción analógica que no aclara suficientemente la conexión con Dios en el orden del ser en cuanto ser.

Fue lo más conveniente que se encarnase la persona del Hijo. En primer lugar, por parte de la unión, pues las cosas que son semejantes se unen apropiadamente. Y la persona del Hijo, que es el Verbo de Dios, guarda una

semejanza común, por un lado, con todo lo creado. El verbo del artista, es decir, su idea, es la semejanza ejemplar de sus obras. Por eso, el Verbo de Dios, que es su idea eterna, es la idea ejemplar de toda criatura. Por eso, así como por la participación en ese arquetipo se constituyen las criaturas en sus propias especies, aunque de manera variable, así también fue conveniente que, por la unión personal, no participativa, del Verbo con la criatura, ésta fuera restituida en orden a una perfección eterna e inmutable, pues también el artista restaura sus obras, en caso de que se deterioren, de acuerdo con la idea que le inspiró esas mismas obras. Por otro lado, el Verbo tiene una conformidad especial con la naturaleza humana, porque Él es la idea de la sabiduría eterna, de la que procede toda la sabiduría humana. Y ésta es la causa de que el progreso del hombre en la sabiduría, que es su perfección específica en cuanto ser racional, se produzca por participar del Verbo de Dios, al modo en que el discípulo se instruye por la recepción de la palabra del maestro. Por eso se dice en Si 1, 5: La fuente de la sabiduría es el Verbo de Dios en los cielos. Luego, con miras a la total perfección del hombre, fue conveniente que el propio Verbo de Dios se uniese personalmente a la naturaleza humana [18].

El Verbo expresa dice una semejanza particular con el hombre que se realiza por la perfección de la razón y la sabiduría; Cristo es la Sabiduría de Dios.

A continuación, se refiere a otro aspecto relevante místicamente.

En segundo lugar, puede descubrirse un argumento de esta conveniencia en el fin de la unión, que es el cumplimiento de la predestinación, es a saber: de aquellos que han sido destinados de antemano a la herencia celestial, que sólo es debida a los hijos, de acuerdo con Rm 8, 17: Hijos y herederos. Y por eso fue conveniente que los hombres participasen de la filiación divina adoptiva por medio del que es Hijo natural, como dice el mismo Apóstol en Rm 8, 29: A los que de antemano conoció, también los predestinó a hacerse conformes con la imagen de su Hijo. Finalmente, otro motivo de esta conveniencia puede tomarse del pecado del primer hombre, al que se suministra remedio por medio de la Encarnación. Pues el primer hombre pecó codiciando la ciencia, como es manifiesto por las palabras de la serpiente, que prometía al hombre la ciencia del bien y del mal (Gn 3, 5). Por eso resultó conveniente que el hombre, que se había apartado de Dios mediante un apetito desordenado de saber, fuese reconducido a Él por el Verbo de la verdadera sabiduría [19].

La participación no es suficiente para explicar la unión del Verbo Encarnado, porque todavía no hay una conexión íntima en el ser, que se alcanza justamente en la unidad de la Persona de Cristo. No se trata solamente de que la humanidad participe de la naturaleza divina, sino de que la humanidad tenga el ser divino, o que el Ser divino sea hombre, o de que el hombre sea Dios [20], es decir, que exista o sea como Dios.

La restauración última de la humanidad se logra cuando esta alcanza la inmutabilidad de Dios, que radica en su propio ser, en el Ipsum esse subsistens. Y por eso, como se verá en los textos sucesivos, la gracia no es solamente “gracia del Espíritu Santo”, es decir la gracia habitual, sino que es la gracia que conecta la humanidad personalmente con la Persona del Verbo de Dios, la gracia que es el término de las misiones de las Personas divinas: de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo.

VII. La humanidad de Cristo y nuestra gracia como vida trinitaria

Así, pues, también en nosotros está la gracia habitual en la humanidad del Verbo, que corresponde a la misión del Espíritu Santo, pero además está la gracia que corresponde a la otra misión. No podemos tener la misión del Espíritu Santo, es decir, recibir la gracia habitual, si no poseemos la misión del Hijo, si no estamos incorporados al Hijo, y esto se realiza por la Unión personal, que continúa en nosotros y en toda la Iglesia, la Unión personal de la humanidad de Cristo con la Persona Divina del Verbo de Dios. Este es el fundamento último no sólo de la caridad que nos une con Cristo, y a través de Cristo con las Personas divinas, sino también de la caridad que nos une entre nosotros.

Por eso, la vida de la gracia, finalmente, se entiende como vida trinitaria. Es la participación de la vida personal de Dios. No es una doble naturaleza o sea una participación de la naturaleza que se agrega a otra participación de la naturaleza, es decir la del orden natural. Algunos escolásticos han hablado de una doble ley natural, como Francisco Suárez, porque se desdoblaba la naturaleza [21]. No se trata de eso. Se trata en cambio de captar, sea la naturaleza, sea la persona; y ambas como alcanzadas por toda la misión de las Personas divinas que finalmente nos refieren a aquella Persona que no tiene misión, es decir, la persona del Padre.

Veamos más adelante otro texto de la cuestión 7. ¿Por qué hay gracia habitual en Cristo? Porque la humanidad de Cristo está inmediatamente unida con la Persona divina y —como explica en esta misma cuestión Santo Tomás— la gracia radical es la “gracia de Unión” y esta es la Unión misma [22].

Es necesario que la gracia habitual se dé en Cristo por tres motivos. Primero, por razón de la unión de su alma con el Verbo de Dios, pues cuanto un ser que recibe se encuentra más cerca de la causa que influye, tanto más participa de esa influencia. Ahora bien, el influjo de la gracia proviene de Dios, según Sal 83, 12: El Señor dará la gracia y la gloria. Y por tanto fue conveniente en grado máximo que aquella alma recibiese el influjo de la gracia divina. Segundo, por la nobleza de su alma, cuyas operaciones era necesario que contactasen con Dios de la forma más próxima mediante el conocimiento y el amor. Para conseguir esto, la naturaleza humana tiene que ser elevada por la gracia. Tercero, por la relación del propio Cristo con el género humano. Él es efectivamente, en cuanto hombre, mediador entre Dios y los hombres, como se dice en 1Tm 2, 5. Y por eso era preciso que tuviera también la gracia que redundase en los demás, conforme a Jn 1, 16: De su plenitud hemos recibido todos gracia tras gracia [23].

La fuente de toda gracia es personal. Es la unión hipostática a la cual sigue la gracia habitual, que es gracia del Espíritu Santo. Porque en el orden de las Personas divinas, en las procesiones trinitarias, la Persona del Espíritu Santo sigue a la Persona del Hijo, y por eso a la humanidad. La presencia del Espíritu Santo sigue siempre a la Persona de Cristo. En este sentido habla San Pedro del Espíritu de Cristo o San Juan del Espíritu de la Verdad [24].

Da, pues, diferentes razones por las cuales en Cristo hay unidad de la gracia habitual. La más fundamental es el contacto inmediato. Y termina con esta consideración de importancia capital acerca del orden de la gracia:

La unión de la naturaleza humana de la persona divina que antes aclaramos que era la misma gracia de unión precede en Cristo a la gracia [N27](#) habitual, no en el orden del tiempo sino en el de la naturaleza y el de la razón” [25]. Es así por diferentes motivos, y el más importante está expresado así: “La misión del Hijo según el orden de

la naturaleza es anterior a la misión del Espíritu Santo, lo mismo que en el orden de la naturaleza el Espíritu Santo. que es el Amor, procede del Padre y del Hijo" [26].

VIII. La gracia de Cristo y la Iglesia

Los textos que siguen se refieren a todos los hombres que están unidos a Cristo [27]. Cristo es la Cabeza de todos ellos. Podría decirse que Santo Tomás es más amplio que en Concilio Vaticano II respecto de este punto. Todos están en la Iglesia; aunque en diferentes grados, y no todos están en acto. Que todos los hombres de algún modo pertenezcan al Cuerpo de Cristo no significa que todos se salvarán. Están en la Iglesia aquí, en esta condición temporal, y pueden dejar de estarlo.

En el Concilio Vaticano II este gran texto es fundamental; y se entiende perfectamente a la luz de los que hemos dicho acerca de la gracia de Cristo, y de la derivación de nuestra gracia desde la gracia de Cristo:

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona. El que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejantes en todo a nosotros, excepto en el pecado [28].

IX. Observaciones conclusivas

Hemos iniciado constatando que todo el orden natural y su ser culminan en la perfección de la naturaleza dada por la gracia. Esta gracia concretamente la encontramos en la naturaleza humana de la Persona divina del Verbo Encarnado. El estudio teológico de Cristo realizado por el Aquinate responde radicalmente a la objeción heideggeriana de que la metafísica occidental ha olvidado el ser, considerando la relación entre ser y naturaleza desde su fuente increada divina, que permite captar en plenitud el significado del mismo ser.

En efecto, la Cristología de la Tercera Parte de la Suma es uno de los puntos supremos de la Teología, y de la metafísica de Santo Tomás de Aquino. Esta, a su vez, se comprende desde el supuesto escriturístico, fundamental en la concepción tomista. Por eso reflexionamos acerca de la Exposición de la Carta a los Efesios, en la cual el Angélico explica el significado del hombre perfeccionado por su unión con Cristo. La palabra hombre, en esa Carta, se emplea según el Aquinate para contraponerla a niño.

Santo Tomás expresa que el perfeccionamiento que produce Cristo por ser hombre perfecto, se explicita de muchas maneras, como en la perfección de los prelados. Pero también en el sentido de los cristianos del Pueblo

de Dios, en cuanto cada uno está llamado a la perfección espiritual que se cumple perfectamente en la Resurrección. Así, especialmente, entiende la palabra griega ????? que corresponde a “vir”.

La reflexión acerca de Cristo del Doctor Angélico se puede denominar cristología desde lo alto. No desde lo bajo como querrían algunos modernos. El estudio del Cristo se hace desde arriba hacia abajo, porque es el Verbo el que se encarna. Si ningún individuo humano realiza toda la perfección humana, porque las cosas compuestas de forma y materia son imperfectas en razón de la materia, en Cristo se da toda la perfección de la naturaleza humana, en razón de que la Persona divina de Cristo existe no por el ser humano, sino por el Ser divino.

Hemos elegido algunos puntos de la Suma de Teología, para interpretarlos a la luz del conjunto de la Cristología de Santo Tomás. El más importante se refiere a que “la naturaleza humana tiene mayor dignidad en Cristo que en nosotros, ya que en nosotros, al poseer existencia propia, tiene también su personalidad peculiar, mientras que en Cristo existe en la persona del Verbo” [29].

Cristo es hombre perfecto porque es Persona divina, la perfección de la naturaleza humana proviene de algo que excede la naturaleza; surge de la Persona. Se trata de la “unidad” metafísica, que acompaña al “ser” metafísico. Santo Tomás concluye desde esta visión teológica y metafísica respecto de la humanidad de Cristo considerada singularmente, y también como Cabeza de la Iglesia. Esta perspectiva fue asumida profundamente por el magisterio posterior y por el Concilio Vaticano II, y es fundamental para entender rectamente el sentido de este propio magisterio y de sus consecuencias.

Desde el punto de vista metafísico es necesario subrayar que la “participación” no es suficiente para explicar la unión del Verbo Encarnado, porque todavía con ella no se da conexión íntima en el ser, que se alcanza, en cambio, en la unidad de la Persona. No se trata, entonces, solamente de que la humanidad participe de la naturaleza divina, sino de que tenga el esse divino.

De esta manera, la restauración, redención y perfeccionamiento de la humanidad se logra cuando esta alcanza la inmutabilidad de Dios, el Ipsum esse subsistens, que es la Trinidad revelada por el mismo Cristo. La gracia, pues, no es solamente “gracia del Espíritu Santo”, sino gracia que conecta la humanidad personalmente con la Persona del Verbo de Dios. La gracia es término de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. En nosotros está la gracia habitual de la humanidad del Verbo, que corresponde a la misión del Espíritu Santo, y la gracia que corresponde a la misión del Hijo. No podemos tener la misión del Espíritu Santo si no estamos incorporados al Hijo, y esto se realiza por la Unión personal, que continúa en nosotros y en toda la Iglesia: la Unión personal de la humanidad de Cristo con la Persona Divina del Verbo de Dios.

La vida de la gracia es la participación de la vida personal de Dios. Se trata de percibir la naturaleza y la persona como alcanzadas por la misión de las Personas divinas que refieren a la Persona que no tiene misión, la del Padre. Cristo es así la Cabeza de todos los hombres. Santo Tomás es incluso más amplio que el Concilio Vaticano II respecto de que todos están en la Iglesia, aunque en diferentes grados, lo cual no significa que todos se salvarán. Están en la Iglesia en la condición temporal, y pueden dejar de estarlo. El gran texto de la Gaudium et Spes del Concilio Vaticano II, referido a que “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. se entiende desde lo que hemos dicho acerca de la gracia de la humanidad de Cristo y el único Ser-

enim cognoscent me. Secundo declarat praedictum fructum quantum ad perfectionem resurgentium. Et primo ponit ipsam perfectionem, cum dicit in virum perfectum. Ubi non est intelligendum, sicut quidam intellexerunt, quod scilicet foeminae mutentur in sexum virilem in resurrectione, quia uterque sexus permanebit non quidem ad commixtionem sexuum, quae tunc de caetero non erit, secundum illud Matth. XXII, 30: in resurrectione enim non nubent, neque nubentur, sed sunt sicut Angeli, sed ad perfectionem naturae et gloriae Dei, qui talem naturam condidit. Dicit ergo virum perfectum, ad designandum omnimodam perfectionem illius status. I Cor. XIII, 10: cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Et propter hoc vir magis sumitur secundum quod dividitur contra puerum, quam secundum quod dividitur contra foeminam. Secundo ostendit exemplar huius perfectionis, cum dicit in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Ubi considerandum est, quod Corpus Christi verum est exemplar Corporis Mystici: utrumque enim constat ex pluribus membris in unum collectis. Corpus autem Christi fuit perductum ad plenam aetatem virilem, scilicet triginta trium annorum, in qua mortuus fuit. Huiusmodi ergo aetatis plenitudini conformabitur aetas sanctorum resurgentium, in quibus nulla erit imperfectio, nec defectus senectutis. Phil. III, 21: reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae. Alio modo potest intelligi de fructu ultimo praesentis vitae, in qua quidem sibi occurrent omnes fideles ad unam fidem et agnitionem veritatis. Io. X, 16: alias oves habeo, quae non sunt de hoc ovili, etc.. In qua perficitur etiam Corpus Christi Mysticum spirituali perfectione, ad similitudinem Corporis Christi veri. Et secundum hoc totum Corpus Ecclesiae dicitur corpus virile, secundum illam similitudinem qua utitur apostolus Gal. IV, 1: quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt a servo, etc.”

⁹ Cf. Dionisio Areopagita, Gerarchia Ecclesiastica, 269; c.V n.2, PG III, 501 D.

¹⁰ Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, n. 467: “Los monofisitas afirmaban que la naturaleza humana había dejado de existir como tal en Cristo al ser asumida por su persona divina de Hijo de Dios. Enfrentado a esta herejía, el cuarto Concilio Ecuménico, en Calcedonia, confesó en el año 451: ‘Siguiendo, pues, a los Santos Padres, enseñamos unánimemente que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad, y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre compuesto de alma racional y cuerpo; consubstancial con el Padre según la divinidad, y consubstancial con nosotros según la humanidad’, “en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado” (Hb 4, 15); nacido del Padre antes de todos los siglos según la divinidad; y por nosotros y por nuestra salvación, nacido en los últimos tiempos de la Virgen María, la Madre de Dios, según la humanidad. Se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo único en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en un solo sujeto y en una sola persona’ (Concilio de Calcedonia; DS, 301-302)”.

¹¹ Ef. 4,10; Tomás de Aquino, In Ephesios, c.4 l.3: “Deinde cum dicit quod autem ascendit, etc., exponit propositam auctoritatem, et primo quantum ad ascensionem; secundo quantum ad materiam donationis, ibi et ipse dedit, etc. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo descendit, ibi qui descendit; secundo quomodo ascendit, ibi qui ascendit, etc.. Circa primum considerandum, quod cum Christus vere sit Deus, inconueniens videbatur quod sibi conveniret descendere, quia nihil est Deo sublimius. Et ideo ad hanc dubitationem excludendam subdit apostolus quod autem ascendit quid est, nisi quia et descendit primum, etc.. Ac si diceret: ideo postea dixi quod ascendit, quia ipse primo descenderat, ut ascenderet: aliter enim ascendere non potuisset... Descendit enim, sicut dictum est, Filius Dei assumendo humanam naturam, ascendit autem Filius hominis secundum humanam naturam ad vitae immortalis sublimitatem. Et sic est idem Filius Dei qui descendit et Filius hominis qui ascendit. Io. 3,13: nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo Filius hominis, qui est in caelo. Ubi notatur quod humiles, qui voluntarie descendunt, spiritualiter Deo sublimante ascendunt, quia qui se humiliat, exaltabitur, Lc. 14,11”.

¹² Cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae III, q.34, a.1, ad 1.

¹³ Tomás de Aquino, In Ephesios, c.4 l.3.

¹⁴ Cf. S.S. Pio XII, Carta Encíclica Sempiternus rex Christus, sobre el Concilio ecuménico de Calcedonia celebrado hace quince siglos, II.

¹⁵ Cf. San Agustín, Cartas, 187, 2.4: “Ubi ego quaero, vel potius agnosco quemadmodum accipias hominem Christum. Non utique sicut quidam haeretici, Verbum Dei et carnem, hoc est sine anima humana; ut Verbum esset carni pro anima: vel Verbum Dei et animam et carnem, sed sine mente humana; ut verbum Dei esset animae prmente humana. Non utique sic accipis hominem Christum, sed sicut superius locutus es, ubi aisti Christum omnipotentem Deum ea te ratione credulitatis accipere, ut Deum non crederes, nisi perfectum etiam hominem credidisses. Perfecto cum dicis hominem perfectum, totam illic naturam humanam vis intellegi: non est autem homo perfectus, si vel anima carni, vel animae ipsi mens humana defuerit. Quid sibi vellet: Mecum eris in paradiso”.

¹⁶ Cf. San Agustín, Comentarios a los Salmos, 29, 3-5: “Non defuerunt etiam alii quidam ex ipso errore venientes, qui non solum mentem dicerent non habuisse illum hominem, mediatorem Christum inter Deum et homines, sed nec animam: sed tantum dixerunt: Verbum et caro erat, et anima ibi non erat humana, mens ibi non erat humana. Hoc dixerunt. ¿Sed quid erat? Verbum et caro. Et istos respuit Ecclesia catholica, et expellit eos ab ovibus, et a simplici et vera fide: et confirmatum est, quemadmodum dixi, hominem illum mediatorem habuisse omnia hominis, praeter peccatum. Si enim multa gessit secundum corpus, ex quo intellegamus quia habuit corpus non in mendacio, sed in veritate: ut puta, ¿quomodo intellegimus quia habuit corpus? Ambulavit, sedit, dormivit, comprehensus est, flagellatus est, colaphizatus est, crucifixus est, mortuus est. Tolle corpus, nihil horum fieri potuit. Quomodo ergo ex his indiciis cognoscimus in Evangelio quia verum corpus habuit, sicut et

ipse etiam post resurrectionem dixit: Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere 12: quomodo ex his rebus, ex his operibus credimus et intellegimus et novimus quia corpus habuit Dominus Iesus, sic et ex quibusdam aliis officiis naturalibus quia habuit animam. Esurire, sitire, animae sunt ista: tolle animam, corpus haec exanime non poterit. Sed si falsa dicunt ista fuisse, falsa erunt et illa quae de corpore creduntur: si autem ex eo verum corpus, quia vera officia corporis; ex eo vera anima, quia vera officia animae. *¿Quid ergo? Quoniam Dominus factus est infirmus propter te, o homo qui audis; non tibi compares Deum Etenim creatura es, ille creator tuus. Nec illum hominem tibi conferas, quia propter te homo Deus tuus, et Verbum Filius Dei: sed illum hominem tibi praeferas, tamquam mediatorem, Deum autem supra omnem creaturam: et sic intellegas, quia qui homo factus est propter te, non incongrue orat pro te. Si ergo non incongrue orat pro te, non incongrue potuit et ista verba dicere propter te: Exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me, nec iucundasti inimicos meos super me. Sed ista verba, si non intellegamus inimicos, falsa erunt, ipsum Dominum Iesum Christum cogitantes. Quomodo enim verum est, si Christus Dominus loquitur: Exaltabo te, ¿Domine, quoniam suscepisti me? Ex persona hominis, ex persona infirmitatis, ex persona carnis, quomodo verum est: quandoquidem iucundati sunt inimici eius super eum, quando illum crucifixerunt, tenuerunt eum, et flagellaverunt, et colaphizaverunt, dicentes: Prophetiza nobis, ¿Christe 13? Ista iucunditas eorum quasi cogit nos putare falsum esse quod dictum est: Nec iucundasti inimicos meos super me. Deinde cum in cruce penderet, et transibant vel stabant, et attendebant, et caput movebant, et dicebant: Ecce Filius Dei, alios salvos fecit, seipsum non potest, descendat de cruce, et credimus in eum 14; dicentes ista nonne iucundabantur super eum? Ubi est ergo ista vox: Exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me, nec iucundasti inimicos meos super me? Omnis homo in Christo unus homo est. Fortasse non est ista vox Domini nostri Iesu Christi, sed ipsius hominis, sed universae Ecclesiae populi christiani: quia omnis homo in Christo unus homo est, et unitas Christianorum unus homo. Fortasse ipse homo, id est, unitas Christianorum ipsa dicit: Exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me, nec iucundasti inimicos meos super me. Quomodo et hoc verum est de illis? Non sunt comprehensi Apostoli, non sunt caesi, non sunt flagellati, non sunt occisi, non sunt crucifixi, non sunt incensi vivi, non ad bestias pugnaverunt, ¿quorum memorias celebramus? Quando autem ista illis faciebant homines, nonne iucundabantur super eos? Quomodo ergo potest et populus christianus dicere: Exaltabo te, ¿Domine, quoniam suscepisti me, nec iucundasti inimicos meos super me?''.*

[17](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae III, q.2, a.3, ad-2.

[18](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae III, q.2, a.8, co.

[19](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae III, q.2, a.8, co.

[20](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae III, q.16, a.1, co; q.16 a.2 co.

[21](#) Cf. I. Andereggen, El bien metafísico fundamento de la ley según Francisco Suárez, 257-274.

[22](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae III, q.7, a.13, co.

[23](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae III, q.7, a.1, co.

[24](#) I Pe 1,11; Jn 14,17; Jn 15,26; Jn 16,13.

[25](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae III, q.7, a.13, co.

[26](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae III, q.7, a.13, co.

[27](#) Cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae III, q.7, a.3, co.: "La unión de la naturaleza humana con la persona divina, que antes (q.2 a.10; q.6 a.6) aclaramos que era la misma gracia de unión, precede en Cristo a la gracia habitual, no en el orden del tiempo, sino en el de la naturaleza y en el de la razón. Y esto por tres motivos. Primero, de acuerdo con los principios de una y otra gracia. Efectivamente, el principio de la unión es la persona del Hijo que asume la naturaleza humana, de la que se dice que fue enviada al mundo (Jn 3, 17), porque asumió la naturaleza humana. En cambio, el principio de la gracia habitual, que es dada con la caridad, es el Espíritu Santo, del que se dice, en este aspecto, que es enviado porque habita en el alma por la caridad (Rom 5,5; 8,9.11; Gal 4,6). Ahora bien, la misión del Hijo, según el orden de la naturaleza, es anterior a la misión del Espíritu Santo; lo mismo que, en el orden de la naturaleza, el Espíritu Santo, que es el amor, procede del Padre y del Hijo. Por lo que también la unión personal, según la cual se entiende la misión del Hijo, es anterior, en el orden de naturaleza, a la gracia habitual según la cual se considera la misión del Espíritu Santo. Segundo, la razón de tal orden se toma de la relación entre la gracia y su causa. La gracia es causada en el hombre por la presencia de la divinidad, como lo es la luz en el aire por la presencia del sol. Por eso se dice en Ez 43,2: La gloria de Dios entraba por el oriente, y la tierra resplandecía por su gloria. Pero la presencia de Dios en Cristo se entiende por la

unión de la naturaleza humana con la persona divina. Por tanto, la gracia habitual de Cristo se considera como consecuencia de esa unión, lo mismo que la luz es consecuencia del sol. El tercer motivo de tal orden puede tomarse del fin de la gracia. Esta se ordena a obrar rectamente. Y las acciones son de los supuestos y de los individuos. Por lo que la acción, y, en consecuencia, la gracia, que a ella se ordena, presupone la hipóstasis que obra. Pero la hipóstasis no es algo que se suponga anterior a la unión en la naturaleza humana, como queda claro por lo dicho anteriormente (q.4 a.3). Y, por consiguiente, la gracia de unión precede conceptualmente a la gracia habitual"; S. Th. III q.8 a.3 co.: "La diferencia entre el cuerpo natural del hombre y el cuerpo místico de la Iglesia está en que los miembros del cuerpo humano existen todos a la vez, mientras que los del cuerpo místico no coexisten todos: ni en el orden de la naturaleza, porque el cuerpo de la Iglesia está constituido por los hombres que han existido desde el principio hasta el fin del mundo; ni tampoco en cuanto al orden de la gracia, porque, entre los que viven en una misma época, unos carecen de la gracia, habiendo de poseerla más tarde, mientras que otros la tienen. Así pues, se consideran como miembros del cuerpo místico no sólo los que lo son en acto, sino también los que lo son en potencia. De éstos, algunos nunca serán miembros en acto; otros, en cambio, lo serán en algún tiempo, de acuerdo con un triple grado: primero, por la fe; segundo, por la caridad en esta vida; tercero, por la bienaventuranza en el cielo. Así pues, hay que sostener que, teniendo en cuenta todas las épocas del mundo de forma global, Cristo es cabeza de todos los hombres, pero en diversos grados. En primer lugar y principalmente, es cabeza de los que están unidos a él en acto por la gloria. En segundo lugar, de aquellos que le están unidos en acto por la caridad. En tercer lugar, de aquellos que le están vinculados por la fe. En cuarto lugar, de aquellos que están unidos a él sólo en potencia todavía no actualizada, pero que se convertirá en acto de acuerdo con la divina predestinación. Por último, es cabeza de aquellos que le están unidos en potencia que nunca se convertirá en acto; tal acontece con los hombres que, viviendo en este mundo, no están predestinados. Estos, una vez que salen de este mundo, dejan totalmente de ser miembros de Cristo, porque ya no están en potencia para unirse a Cristo".

[28](#) — Concilio Vaticano II, Gaudium et spes, 22

[29](#) — Tomás de Aquino, Summa Theologiae III, q.2, a.3, ad-2.