

CRISTO, “VIAM VERITATIS” PARA ALCANZAR LA FELICIDAD. LA CRISTOLOGÍA DE LA SUMA TEOLÓGICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

CHRIST, “VIAM VERITATIS” TO ATTAIN HAPPINESS. THE CHRISTOLOGY OF THE SUMMA THEOLOGICA OF SAINT THOMAS AQUINAS

Manuel Ángel MARTÍNEZ JUAN, O.P.
Facultad de Teología San Esteban (Salamanca)

RESUMEN: En la *Suma Teológica*, santo Tomás de Aquino plasmó por escrito el fruto maduro de muchos años dedicados al estudio y a la reflexión sobre el misterio de Cristo. No partió de cero, sino que sintetizó con originalidad lo mejor de la Tradición en diálogo con sus contemporáneos. Este artículo ofrece una apretada síntesis de la cristología de esta obra, resaltando únicamente los aspectos que nos han parecido más interesantes. Nos hemos centrado únicamente en la *Tertia Pars*, incluso sabiendo que hay otros elementos cristológicos importantes dispersos en el resto de la obra. Hemos seguido la esquematización de esta materia que propone el propio autor. Tratamos primero las cuestiones que responden a la pregunta: ¿Quién es Cristo?; y luego nos detenemos en dos acciones capitales para comprender el misterio de nuestra salvación: La resurrección de Cristo y su ascensión a los cielos. Aunque no dedicamos un apartado especial a hablar de una cristología espiritual, el lector podrá perci-

bir que la reflexión de santo Tomás sobre Cristo no se limita a los ámbitos de la teología bíblica, la dogmática o la antropología teológica, sino que por todas partes se encuentran elementos que tocan vivamente la vida espiritual.

PALABRAS CLAVE: Cristo, Encarnación, Gracia, Ciencia, Satisfacción, Mediador, Acciones, Sufrimiento, Resurrección, Ascensión

ABSTRACT: In the *Summa Theologiae*, Saint Thomas Aquinas captured in writing the mature fruit of many years dedicated to study and reflection on the mystery of Christ. He did not start from scratch, but rather synthesized with originality the best of the Tradition in dialogue with his contemporaries. This article offers a tight synthesis of Christology of this work, highlighting only the aspects that we found more interesting. We have focused only on the *Tertia Pars*, even knowing that there are other important christological elements scattered throughout the rest of the work. We have followed the outline of the matter proposed by the author himself. Firstly, we deal with the issues that answer the question: Who is Christ? and then we stop at two capital actions to understand the mystery of our salvation: The resurrection of Christ and his ascension to heaven. Although we do not dedicate a special point to talking about the spiritual Christology, the reader will be able to perceive that Saint Thomas' reflection on Christ is not limited to the areas of biblical, dogmatic theology or theological anthropology, but everywhere we can find the elements that vividly touch spiritual life.

KEYWORDS: Christ, Incarnation, Grace, Science, Satisfaction, Mediator, Actions, Suffering, Resurrection, Ascension.

INTRODUCCIÓN

En el prólogo de la *Tertia Pars* de la *Suma de Teología*, santo Tomás de Aquino comienza hablando de Cristo como “nuestro Salvador y Señor”, presentado por el Ángel san Gabriel en el

momento de la Anunciación a María como el que, liberando a su pueblo del pecado, "se nos mostró como la vía de la verdad por la que podemos llegar a la resurrección y a la bienaventuranza de la vida inmortal". Con esta tercera parte quiere completar la exposición teológica de esta magna obra ocupándose "del mismo Salvador y de los beneficios prestados por él al género humano". Para ello trata primero del Salvador en sí mismo; después de los sacramentos, con los que alcanzamos la salvación, y, en tercer lugar, del fin de la vida inmortal, al que el Salvador nos hace llegar por la resurrección. Este es el contexto en el que se mueve la reflexión cristológica del Aquinate en esta obra.

Por lo que se refiere al tratado del Salvador en sí mismo, estudia dos cosas: "ante todo el misterio de la encarnación en sí mismo, es decir, el misterio de un Dios hecho hombre para salvarnos", y, en segundo lugar, "todo cuanto hizo y sufrió ese Dios encarnado, nuestro Salvador". Este es el esquema que vamos a seguir aquí, aunque solo podremos señalar algunos puntos de su rica y fecunda reflexión.

Santo Tomás no se preocupa únicamente de la perspectiva dogmática del misterio de Cristo, sino también de la espiritual.

1.- EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN EN SÍ MISMO: DIOS SE HIZO HOMBRE PARA SALVARNOS

El estudio del misterio de la encarnación comprende tres partes: 1) El estudio de su conveniencia; 2) el modo de unión del Verbo encarnado con la naturaleza humana; 3) las consecuencias que se siguen de esta unión.

1.1.- Conveniencia de la encarnación del Hijo de Dios

El Aquinate trata de mostrar, en primer lugar, que la encarnación de Dios en sí misma no es contraria a la razón humana, si

bien es un hecho que no puede deducirse *a priori*, pues no hay nada en la naturaleza humana ni en otra naturaleza creada que la postule.

Santo Tomás dialoga con algunas objeciones, contrarias a la encarnación, que hablan de la inmutabilidad y perfección divinas, de la disparidad total entre el Creador y las criaturas, de la distancia insalvable entre el cuerpo y el espíritu supremo, así como de la diferencia entre lo finito y lo infinito.

Tomás resuelve la cuestión tomando como punto de partida la naturaleza de Dios cuya esencia misma consiste en la perfección o en la bondad: “sólo Dios posee por esencia todos los modos de perfección, y, por consiguiente, únicamente Dios es bueno por esencia”.¹ Por eso, todo lo que tiene que ver con el bien le conviene a Dios. Amparándose en la autoridad de Dionisio, el Aquinate afirma que a la razón de bien le pertenece comunicarse a los demás, y comunicarse a la criatura de modo supremo. Siguiendo la autoridad de san Agustín, afirma con él que la comunicación suprema de Dios se verifica en la encarnación del Verbo. Por la bondad infinita de Dios fue muy conveniente que se encarnara para salvarnos.

Pero la encarnación no implica cambio alguno en Dios; al unir la criatura a sí mismo, es ella la que cambia. Tampoco supone disminución de su poder. El Verbo de Dios no queda limitado ni encerrado en un cuerpo frágil, ni ha abandonado ni perdido el gobierno del mundo. Además, la encarnación no rebaja un ápice de la grandeza de Dios, ni disminuye el respeto que le debemos, más bien lo acrecienta, pues, al haberse aproximado a nosotros de este modo nos permite conocerlo mejor.²

¹ *STheol.*, I, q. 6, a. 3c.

² Cf. III, q. 1, a. 2, ad 3.

Por otra parte, Tomás es muy consciente de las diferencias que existen entre Dios y los hombres: él es increado, inmutable e incorpóreo, mientras que nosotros somos creados, mutables, corpóreos y estamos sometidos al sufrimiento. Asumir una naturaleza así por parte de Dios es una manifestación de su infinita bondad.

La encarnación supone la concepción trinitaria de Dios. Toda la Trinidad se une a la criatura por medio de una de las personas divinas: el Verbo.

La encarnación es el modo más perfecto y conveniente para conseguir nuestra redención. Por eso Dios lo ha elegido. La encarnación es el modo más perfecto para hacernos progresar en el bien, pues gracias a ella nuestra fe se hace más cierta, puesto que creemos a Dios mismo que habla; por ella Cristo ha puesto los fundamentos de nuestra fe; asimismo, por ella se acrecienta nuestra esperanza, pues de este modo Dios nos demuestra hasta qué punto nos ama: como ya decía san Agustín, la encarnación es la señal más palpable de este amor; también el obispo de Hipona afirmaba que nuestra caridad es inflamada sobremanera y motivada por este misterio a responder a su amor con amor; somos impulsados al obrar bien al contemplar en la vida de Cristo el ejemplo más elevado; finalmente, por la humanidad de Cristo alcanzamos la participación plena en su divinidad, y en eso consiste precisamente nuestra bienaventuranza y el fin de nuestra vida.³

De modo análogo –sigue diciendo santo Tomás–, la encarnación fue muy útil para apartarnos del mal, pues por ella aprendemos, en primer lugar, a valorar nuestra naturaleza humana, que ha alcanzado una dignidad especial al ser asumida por Dios mismo; ese es un gran motivo para no manchar nuestra dignidad pecando. La encarnación, por ser puramente gratuita y manifestación de la humildad de Dios, nos da motivos para destruir la

³ Cf. *Ibid.*, a. 2c.

presunción y la soberbia; esta última es lo que más dificulta nuestra comunión con Él; no hay nada que cure tanto nuestra soberbia como su humildad manifestada de forma inenarrable en el este misterio. Por la encarnación fuimos también liberados de la esclavitud del pecado mediante la satisfacción que Cristo realizó por nosotros. Un puro hombre no podría satisfacer por los pecados de todo el género humano, pero Dios no estaba obligado a hacerlo. La satisfacción es perfecta cuando compensa adecuadamente la gravedad de la ofensa cometida. Esta última se mide por la dignidad de la persona ofendida; por tratarse de Dios, la gravedad es infinita. Por tanto, la eficacia de la satisfacción tiene que ser también infinita, lo que solo puede alcanzar un Hombre-Dios.

Santo Tomás afirma que existen todavía “multitud de beneficios que se siguen de la encarnación, pero que sobrepasan la comprensión humana”.⁴

El Aquinate se pregunta también si Dios se habría encarnado aunque el hombre no hubiera pecado. Después de recoger las diversas opiniones sobre este asunto, sostiene que parece más razonable la opinión de quienes dicen que Dios no se habría encarnado si el hombre no hubiese pecado. Y añade que las cosas que dependen únicamente de la voluntad de Dios y sobre las que no tenemos ningún derecho, solo podemos conocerlas por la Escritura. “Y como en todos los lugares de ésta se asigna como razón de la encarnación el pecado del primer hombre, es mejor decir que la encarnación ha sido ordenada por Dios para remedio del pecado, de tal manera que, sin pecado que redimir, la encarnación no habría tenido lugar. Sin embargo, el poder de Dios no queda limitado por ello; hubiera podido encarnarse aun sin existir el pecado”.⁵ Como vemos, se trata de una respuesta muy matizada. Según esto, Dios predestinó que la encarnación tuviese lugar para remedio del pecado del hombre.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, a. 3c.

Dios se encarnó para borrar todo pecado, principalmente el más grande. Según la intensidad es mayor el pecado actual; pero según la extensión es mayor el pecado original porque ha corrompido a todo el género humano. Las penalidades sensibles que sufrimos en esta vida, como el hambre o la sed, la muerte, etc., proceden de él. Cristo quiso sufrir el dolor sensible, para consumir en sí mismo la muerte y todas las demás penalidades, y poder así satisfacer plenamente por el pecado original.

Respecto al momento de la encarnación, dado que Cristo se encarnó para reparar la naturaleza humana aboliendo el pecado, no fue conveniente que se llevara a cabo antes del pecado, “porque la medicina se aplica a los enfermos y no a los sanos”; tampoco convenía que ocurriera inmediatamente después de la caída a causa del mismo pecado, que tuvo su raíz en la soberbia, por lo que era preciso que el ser humano se humillase y reconociera la necesidad de un liberador. Por eso había que esperar a que llegara el momento oportuno, o como lo llama san Pablo, la plenitud de los tiempos (cf. Ga 4,4). Tampoco convenía que ocurriera inmediatamente después del pecado en orden al progreso en el bien, que exige que se vaya de lo imperfecto a lo perfecto. Ni que sucediera de inmediato por la dignidad del Verbo, pues según la Glosa “cuanto más grande era el juez que venía, tanto más larga debía ser la serie de profetas que le precediesen”. Tampoco convenía que se retrasase excesivamente para que no se entibiase la fe. A quien opina que la encarnación es fruto del infinito amor de Dios hacia la humanidad, como dice san Pablo en Ef 2,4-5, y que el amor no se retrasa en ayudar al amigo necesitado, y que, por tanto, Dios no debió diferir la encarnación, sino acudir desde el principio en ayuda del género humano, el Aquinate responde reconociendo que es cierto que el amor no se retrasa en ayudar al amigo, pero tiene en cuenta la oportunidad de las circunstancias y la condición de las personas, por eso Dios se encarnó en el tiempo oportuno, ni antes ni después.

A la pregunta de si no habría sido mejor diferir la encarnación hasta el fin de los tiempos, el Aquinate responde en primer lugar

diciendo que, dado que la naturaleza humana alcanza en la encarnación su perfección, no convenía aplazarla hasta el fin del mundo. En segundo lugar, si se hubiera aplazado hasta el fin del mundo, habría desaparecido totalmente de la tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a Él debida y la honestidad de las costumbres. Por otra parte, aplazar hasta el último día la encarnación no habría sido compatible con la manifestación de la omnipotencia divina, que salva al hombre de múltiples formas: no solo por la fe en Cristo futuro, sino también por la fe en Cristo presente y pasado. Por todas estas razones está claro que no debió diferirse hasta el fin del mundo “la venida de la misericordia”.⁶

1.2.- El modo de unión del Verbo encarnado con la naturaleza humana

Siguiendo la Tradición y su formulación en el Concilio de Calcedonia, también santo Tomás afirma que la unión de las dos naturalezas de Cristo se efectuó en la Persona del Verbo en el momento de la encarnación. “Si en Cristo se diese otra hipóstasis distinta de la del Verbo, resultaría que las realidades humanas – haber nacido de una virgen, haber padecido, etc.– no pertenecerían al Verbo, sino a otro sujeto”.⁷ Lo que está en juego en este asunto es capital para la fe cristiana. Esta unión “es una cierta relación entre la naturaleza divina y la humana, resultado de su conjunción en la persona del Hijo de Dios”.⁸ No es accidental ni esencial, sino sustancial. Tampoco se trata de una ascensión. La primera y principal diferencia entre la unión y la ascensión está en que mientras la unión solo significa la misma relación, la ascensión implica, bien acción por parte de la persona que asume, bien pasión, por parte de la realidad asumida. En segundo lugar, la ascensión expresa más bien el devenir, mientras que la unión

⁶ *Ibid.*, a. 6, ad 3.

⁷ *Ibid.*, q. 2, a. 3c.

⁸ *Ibid.*, a. 7c.

expresa el resultado de ese devenir; según esto puede decirse que el sujeto que une está unido, pero no que el sujeto que asume es asumido.⁹ Desde el punto de vista de la hipóstasis, la unión que se realizó en la encarnación entre la naturaleza divina y la humana "está muy por encima de cualquier otra unión, pues la unidad de la persona divina en la que se unen las dos naturalezas es la máxima que se puede concebir".¹⁰ Desde su misma concepción la naturaleza humana de Cristo estuvo unida a la divina y su alma llena de gracia.¹¹

Después de mostrar que Cristo tiene una naturaleza humana completa, estudia aquello que asumió en cuanto hombre y que afecta a la perfección (gracia, ciencia y poder), y aquellas otras que afectan a la defectibilidad.

1.2.1.- Cristo mediador de la gracia

La cristología de santo Tomás se sustenta, además de la revelación, sobre una sólida teología trinitaria y antropológica. Por lo que se refiere a esta última, así como no comprenderíamos nuestra realidad humana sin aludir a la gracia, así tampoco, y mucho menos, podríamos comprender la humanidad de Cristo sin esta referencia. Estamos ante una realidad muy importante que el Aquinate estudió no solo en la *Suma*, sino también en otros muchos escritos.

Tomás distingue en Cristo hombre una triple gracia: la gracia de unión, la gracia habitual y la gracia capital. Este esquema tripartito se aplica también a la ciencia humana de Cristo, aunque el paralelismo o la simetría entre ambas cuestiones no es total.

⁹ *Ibid.*, a. 8c.

¹⁰ *Ibid.*, a. 9.

¹¹ Cf. *Ibid.*, a. 12c.

La gracia de *unión* es ese don gratuito de Dios otorgado a la humanidad de Cristo por el que fue unida a la persona del Hijo. A diferencia de la gracia habitual, la gracia de unión no es una cualidad únicamente de su alma, sino que afecta a toda su naturaleza, alma y cuerpo. Esta unión singular y propia de Cristo hace también singular en él la inhabitación trinitaria; gracias a ella la divinidad habita realmente en Cristo. No se trata, por consiguiente, de una participación por semejanza de la divinidad, sino que la misma divinidad está presente en Cristo por estar personalmente unido a él en la persona del Hijo.¹² Dicha unión hace de Cristo el verdadero principio y origen de toda gracia.

Pero esta presencia singular de la divinidad no significa que la humanidad de Cristo sea divina. Es necesario seguir manteniendo la distinción de naturalezas en Cristo. En este sentido, su humanidad no es divina en su esencia, sino que llega a serlo, como en el caso del resto de los hombres, por participación, es decir, a través de su acción, mediante el conocimiento y el amor de Dios, que tienen su raíz última en la gracia como don habitual.¹³

La gracia *habitual* de Cristo constituye el efecto inmediato de la gracia de unión. Tomás compara ambas gracias con el sol y la luz que produce. Así como el sol, de alguna forma, precede a su luz, así también la gracia de unión precede, en el orden del ser, a la gracia habitual.¹⁴ Esta última surge como de forma natural en el alma de Cristo por su unión con la persona del Verbo; surge de la forma más perfecta y sublime posible por causa de esa proximidad insuperable con la causa de toda gracia. Por esta proximidad Dios actúa en el resto de la humanidad a través de Cristo.

¹² Cf. *Ibid.*, a. 10, ad 1 y ad 2.

¹³ Cf. *Ibid.*, q. 7, a. 1c. y ad 1.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, a. 13c.

La existencia de la gracia habitual en Cristo pone además de manifiesto el ejercicio de su libertad humana; su voluntad es capaz de acoger libremente el suave impulso de la gracia.

Así como la gracia de unión produce la gracia habitual, así también ésta última se convierte en la fuente de la virtud o del buen obrar. Tomás no duda, por consiguiente, en atribuir a Cristo todas las virtudes; pues para alcanzar la felicidad plena es necesario ejercitar la virtud. Pero ¿no bastaría la plenitud de la gracia para alcanzar la verdadera felicidad? Tomás responde a esta cuestión diciendo que "la gracia le basta al hombre para todas las cosas por las que se ordena a la bienaventuranza. Sin embargo, la gracia lleva a cabo algunas de estas cosas inmediatamente por sí misma, como el hecho de hacernos gratos a Dios; pero otras las lleva a cabo mediante las virtudes, que proceden de la gracia".¹⁵ De estas virtudes se exceptúa la fe entendida desde el punto de vista de su objeto. Si la fe tiene por objeto la realidad divina en cuanto realidad no vista, Cristo no tuvo fe porque desde el primer instante de su concepción vio plenamente la esencia divina;¹⁶ y porque la fe implica cierto defecto. Todo lo que la fe tiene de defectuoso o de imperfecto no se dio en Cristo. Pero sí practicó y enseñó todas las cosas relativas al mérito de la fe, que consiste en asentir, por obediencia a Dios, a las cosas que no se ven.¹⁷ Lo mismo puede decirse de la virtud de la esperanza, aunque sí tuvo esperanza respecto de algunas cosas que todavía no había alcanzado, como la inmortalidad y la gloria del cuerpo,

¹⁵ *Ibid.*, a. 2, ad 1.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, a. 3c.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, a. 3, ad 2. Tomás interpreta el versículo de Hb 12,2 diciendo que Cristo es el autor de nuestra fe por dos razones. En primer lugar, porque la enseñó de palabra; y para mostrarlo nos remite a Hb 1 y a Jn 1. En segundo lugar, porque la imprime en nuestros corazones, según Flp 1. Cristo es también el consumidor de la fe porque la confirma con sus milagros (Jn 10) y porque la premia. Cf. *Ad Hebr.*, cap. 12, lect. 1.

pero estas cosas no constituyen el objeto principal de la bienaventuranza, que consiste en el gozo de Dios.¹⁸

Por la plenitud de su gracia, Cristo poseyó no sólo las virtudes, sino también los dones del Espíritu Santo. Las virtudes necesitan el auxilio de los dones para perfeccionar las potencias del alma, capacitándolas para recibir la moción del Espíritu Santo¹⁹. Tomás define los dones como “ciertas perfecciones de las potencias del alma, según las cuales son naturalmente movidas por el Espíritu Santo”.²⁰ El alma de Cristo, impulsada por el Espíritu Santo, poseyó los dones en grado excelentísimo.²¹

Por su prerrogativa de primer y principal Doctor de la fe, Cristo poseyó también todos los carismas (*gratiae gratis datae*), pues estos se ordenan a la manifestación de la fe y de la doctrina espiritual. Los santos poseen los carismas parcialmente, mientras que Cristo los poseyó de forma plena gracias a su unión con la divinidad,²² aunque no fue necesario que los ejerciera todos.

Una característica fundamental y exclusiva²³ de la gracia de Cristo es su *plenitud*. Poseer la gracia en plenitud –dice Tomás– es poseerla total y perfectamente, tanto desde el punto de vista

¹⁸ Cf. III, q. 7, a. 2c.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, ad 1.

²⁰ *Ibid.*, a. 5c.

²¹ Cf. *Ibid.*

²² Cf. *Ibid.*, a. 7c.

²³ El evangelio según san Lucas nos presenta a la Virgen María llena de gracia; lo mismo hace el libro de los Hechos de los Apóstoles respecto a san Esteban. Para santo Tomás la plenitud de la gracia de la Virgen María consiste en poseer la gracia suficiente para responder a su vocación de madre de Dios; lo mismo puede decirse de san Esteban: su plenitud de gracia le capacitó para ser ministro y testigo idóneo de Dios. Cf. *Ibid.*, a. 10, ad 1.

de su intensidad como de su poder.²⁴ Según su intensidad, Cristo la poseyó en el grado más alto por la proximidad de su alma a la causa de la gracia, y porque le fue otorgada para que de él redundara en los demás. Desde el punto de vista del poder de la misma gracia, Cristo la poseyó con todos sus efectos y operaciones porque le fue otorgada como causa universal.²⁵ Además de plena, su gracia habitual es *en cierto modo infinita*, no en cuanto realidad creada existente en el alma creada y limitada de Cristo, sino porque posee todo lo que pertenece al concepto de gracia y porque le fue otorgada sin medida, constituyéndole en principio universal de la gracia para el género humano.²⁶

Según santo Tomás, en Cristo no se dio un crecimiento en gracia, puesto que, si el fin de la gracia consiste en unir la criatura racional con Dios, no puede existir una unión más íntima que la que se da en la persona. Por otra parte, desde su concepción Cristo fue verdadera y plenamente bienaventurado.²⁷ Las palabras del evangelio de Lucas que nos hablan de un crecimiento en sabiduría y gracia delante de Dios se interpretan aquí no como aumento del *hábito*, sino en razón de los *efectos* de sabiduría y de gracia que Cristo fue manifestando a lo largo de su vida; en este sentido Cristo creció en sabiduría y en gracia lo mismo que en edad "porque según crecía en edad realizaba obras más perfectas, para demostrar que era verdadero hombre respecto a las cosas de Dios y de los hombres".²⁸

Uno de los efectos de la gracia es la santificación. Como todo ser humano, Cristo necesita la gracia para ser santificado, para participar del Espíritu de santificación o del Espíritu Santo, pues

²⁴ Cf. *Ibid.*, a. 9c.

²⁵ Cf. *Ibid.*

²⁶ Cf. *Ibid.*, a. 11c.

²⁷ Cf. *Ibid.*, a. 12c.

²⁸ *Ibid.*, ad 3.

las personas divinas se hacen presentes de un modo nuevo en el alma humana por medio de la gracia santificante.

Cristo poseyó también la gracia *capital*. La gracia capital convierte a Cristo en mediador de la gracia,²⁹ pues esta gracia consiste fundamentalmente en la capacidad de ser comunicada a los demás para su salvación.³⁰ El prólogo del evangelio según san Juan afirma que de la plenitud de Cristo todos hemos recibido gracia tras gracia. Cristo es el único hombre capaz de transmitirla, al menos de forma interior.³¹ A través de este influjo interior y exclusivo sobre la humanidad, Cristo nos justifica y concede a nuestras acciones un valor meritorio. En esta justificación consiste precisamente lo propio de la gracia capital. Por la justificación, la humanidad alcanza la meta de la vida humana: la visión de Dios o la felicidad plena. Como cabeza y autor de nuestra salvación es propio de Cristo conducirnos a esta meta.³² Cristo no nos comunica esta gracia por medio de la naturaleza, sino de forma instrumental, a través sus acciones.³³

Tales acciones causan la gracia instrumentalmente de una doble manera, al mismo tiempo por mérito y por eficiencia³⁴. Por eficiencia, porque Dios actúa salvando en nuestro mundo por

²⁹ Para M.-B. Lavaud, las prerrogativas de Cristo como “cabeza de la Iglesia”, “Mediador”, “Sacerdote” y “Redentor”, tal y como se encuentran en el tratado del Verbo encarnado de santo Tomás, son inseparables y tienen casi el mismo contenido. Cf. “Sur le rapport des notions de Chef de l’Église, Médiateur, Prêtre et Rédempteur dans le traité *du Verbe Incarné* de saint Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste* 11 (1928) 423-427.

³⁰ III, q. 8, a. 5c.

³¹ Cf. *Ibid.*, a. 6c. Cristo tiene el poder de justificar por su unión a la divinidad.

³² Cf. *Ibid.*, q. 59, a. 2, ad 1.

³³ Cf. *Ibid.*, q. 8, a. 5, ad 1.

³⁴ Cf. *Ibid.*, a. 1, ad 1.

medio de las acciones de Cristo; por mérito, porque el mérito de sus acciones no sólo le alcanza a Cristo la gloria, sino que se aplica también a toda la humanidad. Esto se debe a que Cristo fue constituido desde su concepción como principio de gracia, de tal forma que el mérito de sus acciones pudiera alcanzar misteriosamente a toda la humanidad como si fueran las propias obras de esta; pero para beneficiarse de este mérito, salvo excepciones, como por ejemplo en el caso de los niños bautizados, es necesario unirse libremente a Cristo por la fe y el amor y así formar un solo cuerpo con él. Cada ser humano recibe la gracia, siempre en dependencia de Cristo, según la vocación a la que ha sido llamado por Dios. Del mismo modo, Cristo recibió la fuente misma de la gracia con la misión de difundirla en el seno de la humanidad.³⁵

Para ilustrar esta unión entre Cristo y la humanidad y la consiguiente transmisión de la gracia, Tomás se hace eco del paralelismo paulino entre Adán y Cristo, entre la primera creación y la segunda. Dios constituyó a Adán en principio de la naturaleza, por eso, al pecar su pecado se transmite a la humanidad al mismo tiempo que se le transmite la naturaleza. Por su parte, Cristo fue constituido en principio o cabeza de todos los hombres respecto a la gracia, de tal modo que sus acciones meritorias se extiendan a todos los miembros de su cuerpo, pero ya no por generación carnal, sino por la generación espiritual que se realiza en el bautismo, sacramento de la incorporación a Cristo.³⁶ Al formar un solo cuerpo con Cristo sus miembros correrán su mismo destino glorioso y participarán ya de esta suerte en esta vida

³⁵ *Ibid.*, q. 27, a. 5, ad 1. Hay otro texto que establece una diferencia entre Cristo y la humanidad, dando a entender que Cristo poseyó la fuente misma de la gracia: "Los demás recibimos de la plenitud de Cristo, no la fuente misma de la gracia, sino una gracia particular. Por ello, nosotros no podemos, como Cristo, merecer para los demás". *Ibid.*, q. 19, a. 4, ad 2.

³⁶ *Ibid.*, q. 8, a. 5, ad 1; q. 19, a. 4, ad 1 y ad 3.

terrena, al menos como promesa.³⁷ La unión con Cristo es una garantía de que sus miembros se unirán a su cabeza resucitando y sentándose con él en los cielos.

Es cierto que cuando Cristo vino a este mundo en carne visible le trajo la vida y la gracia,³⁸ y que él mismo la poseyó en plenitud desde su concepción, y que ya desde entonces realizó actos meritorios para sí y para toda la humanidad. Sin embargo, aunque Cristo es el salvador del mundo y puede salvar desde su entrada en nuestro mundo, era necesario aún desterrar ciertos impedimentos que existían de nuestra parte. Por eso hay que esperar al misterio pascual para que, por el sacrificio de Cristo, consumado por su resurrección, desaparezcan esos impedimentos.

De Cristo, cabeza espiritual, no sólo recibimos el movimiento espiritual que procede de la gracia, sino también la sensibilidad espiritual que consiste en el conocimiento de la verdad. Por eso vamos a hablar ahora del conocimiento de la verdad que se deriva de Cristo como cabeza hacia la humanidad.

1.2.2.- Cristo mediador de la revelación de Dios

Cristo no es solamente el mediador de la gracia, sino también el mediador de la revelación. Y lo es a título único. Si Cristo nos revela a Dios, tiene que haber un contacto entre Dios y Cristo. Para Tomás, ese contacto va más allá del que puede tener cualquier profeta, porque se fundamenta en su misma realidad ontológica. Como hombre, Jesús entra en contacto con Dios por medio del Espíritu divino.

El misterio de la gracia de Cristo está profundamente relacionado con el de su ciencia. Tomás no se cansa de citar esas pala-

³⁷ Tomás no utiliza el término “promesa” al hablar de esta realidad, pero este término puede traducir muy bien su pensamiento. Cf. *Ibid.*, q. 58, a. 4, ad 1.

³⁸ Cf. *Ibid.*, q. 79, a. 1 c.

bras del evangelio según san Juan: "Hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad" (1,14).

Tanto la gracia como la ciencia hacen que su humanidad sea excepcional, capaz de comunicar al género humano la salvación de parte de Dios. La perfección que Tomás le atribuye a Cristo en estos ámbitos no es ilimitada como puede parecer a primera vista. Es una perfección que se mueve en el contexto de la *kénosis*. Toda perfección o defecto que constituya un verdadero obstáculo a su obra redentora queda excluido por principio. Más en concreto, todo lo que impida llevar a cabo una satisfacción en favor de la humanidad es rotundamente rechazado. La capacidad para satisfacer se convierte así en un criterio seguro de autenticidad para pensar la humanidad salvadora de Cristo.

El conocimiento humano de Cristo se mueve también en estas coordenadas. A la objeción que niega toda posible deficiencia corporal en Cristo en razón de la perfección total de su gracia y de su ciencia, Tomás responde diciendo que, aunque la satisfacción tenga como materia los sufrimientos o las penalidades corporales, el principio de donde arranca, y el que verdaderamente le da valor, es el alma humana; es la voluntad la que decide llevar a cabo esta obra, una vez que el bien que se pretende alcanzar ha sido aprehendido convenientemente por la inteligencia. Por eso —continúa diciendo nuestro autor— "convenía que el alma de Cristo fuera perfecta en los hábitos de ciencia y de virtud para poder satisfacer".³⁹ Esta afirmación constituye una verdadera clave de lectura de las cuestiones 9-12 de la *Tertia Pars*, donde se expone la ciencia humana de Cristo. No son cuestiones accidentales,⁴⁰ pues a ellas están vinculados importantes títulos sal-

³⁹ *Ibid.*, q. 14, art. 1, ad 1.

⁴⁰ Recordemos de paso la importancia que santo Tomás concede al conocimiento en relación con el fin de la existencia humana. La felicidad suprema del hombre consiste en el conocimiento y el amor de Dios. Cf. I-II, q. 1, a. 8c. Este fin depende, como de su causa, del conocimiento

víficos. Por consiguiente, estas cuestiones forman parte de la sustancia misma del misterio de nuestra salvación.

Ahondando un poco más en la relación y paralelismo que existe entre la gracia y la ciencia de Cristo descubrimos una cierta proporcionalidad que podríamos expresar del modo siguiente: la gracia es a la impecabilidad lo que la ciencia es a la ausencia de una ignorancia fruto del pecado. El Aquinate lo expresa del modo siguiente: “Así como en Cristo existió la plenitud de la gracia y de la virtud, así también existió en él la plenitud de toda ciencia [...]. Por eso, así como la plenitud de la gracia y de la virtud excluye la inclinación al pecado, así también la plenitud de la ciencia excluye la ignorancia que se opone a la ciencia. Por lo que así como en Cristo no existió la inclinación al pecado (*fomes peccati*) así tampoco existió en él la ignorancia”.⁴¹

En la interpretación de todos estos textos tampoco hay que perder de vista otro principio hermenéutico tomado del Damasceno y, que una vez perfeccionado, Tomás aplica constantemente. Se trata de la distinción de una doble perspectiva o consideración de la naturaleza humana de Cristo, ya sea según su naturaleza o virtud natural o gratuita, o en cuanto instrumento del Verbo.⁴² Según esta distinción, la plenitud de la gracia y de la ciencia se le atribuye a Cristo en razón de instrumento unido al Verbo, y sólo en este sentido puede hablarse también de una ausencia de

de Dios. Cf. I, q. 12, a. 1c; I-II, q. 2, a. 3c. El entendimiento humano ocupará un lugar privilegiado en esta concepción; los hombres alcanzan la bienaventuranza gracias a una operación del entendimiento especulativo que se diferencia del entendimiento práctico. Esta bienaventuranza se consume en la voluntad –según la expresión de san Agustín–, en el gozo de la verdad. Cf. I-II, q. 3, a. 4 c. Por otra parte, lo entendido perfecciona al entendimiento, aunque no sustancialmente, sino por medio de la especie o idea de la realidad entendida que viene a ser forma o perfección del entendimiento. Cf. I, q. 14, a. 5, ad 2.

⁴¹ III, q. 15, a. 3c.

⁴² III, q. 13, a. 2c.

toda ignorancia. Sin embargo, contempladas las cosas desde la otra perspectiva, podría afirmarse que Cristo fue "ignorante":

"La naturaleza asumida por Cristo puede considerarse de dos maneras. En primer lugar, según su razón específica. Así dice de ella el Damasceno que fue 'ignorante' y 'servil'. A lo que añade: 'Porque la naturaleza humana es esclava de quien la hizo, Dios, y carece del conocimiento del futuro'. En segundo lugar, puede considerarse según lo que posee por la unión a la hipóstasis divina, por quien posee la plenitud de la ciencia y de la gracia, según se dice en Jn 1,14: *Le vimos como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad*. De este modo, la naturaleza humana en Cristo no padeció ignorancia".⁴³

El Aquinate tuvo que comenzar su reflexión sobre la ciencia de Cristo mostrando la existencia de un verdadero conocimiento humano en su alma, en presencia de algunos de sus contemporáneos seducidos por la simplicidad de la teoría de Hugo de San Víctor, quien atribuía al hombre Jesús un saber divino según el cual todo saber humano resultaba superfluo.⁴⁴ Santo Tomás utiliza tres argumentos, el último de ellos de autoridad, para mostrar la conveniencia de una verdadera ciencia humana en el alma de Cristo. En primer lugar, este tipo de conocimiento viene exigido por el dinamismo de la encarnación. El Hijo de Dios asumió una naturaleza humana íntegra, compuesta de un cuerpo y un alma tanto sensitiva como racional. Además, esta naturaleza asumida debía ser perfecta, es decir, capaz de conducir al género humano a la perfección; por eso convenía que tuviera ciencia humana, de lo contrario sería más imperfecta que la naturaleza de cualquier otro hombre, pues no desarrollaría sus capacidades naturales; incluso estaría desprovista de conocimiento y, por consiguiente, habría sido asumida en vano. El segundo argumento se apoya en un principio aristotélico: Si todo está orde-

⁴³ *Ibid.*, q. 15, a. 3, ad 1.

⁴⁴ Cf. E.-H. WEBER, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin* (Jésus et Jésus-Christ 35), Desclée, Paris 1988, 224.

nado a la operación, sería inútil poseer un alma racional si no se puede ejercer la inteligencia. Por último, la autoridad del VI concilio ecuménico (Constantinopla III), respalda esta verdad al condenar como errónea la opinión de quienes negaban la existencia de dos sabidurías en Cristo.⁴⁵

Además de la ciencia divina, que le corresponde a Cristo según su naturaleza divina, Tomás distingue en el alma humana de Cristo tres tipos de ciencias o tres modos de conocimiento que se complementan entre sí: la ciencia de visión, la ciencia infusa y la ciencia experimental adquirida; por esta última, Cristo conoce las cosas naturales de forma natural.

El primero consiste en una experiencia de *visión permanente de Dios*,⁴⁶ desde su misma concepción. Esta visión permanente de Dios no se identifica totalmente, aunque existan elementos comunes, con la conciencia que Cristo tenía de su divinidad, conciencia que se reconoce casi unánimemente; otra cosa es la determinación exacta del momento en que surgió. Tampoco se identifica con esa experiencia plena de conocimiento y amor, o con esa relación exclusiva de intimidad entre Cristo y el Padre, testimoniada claramente por el evangelio.

Tomás recurre a este tipo de visión, en primer lugar, para explicar algunas funciones soteriológicas de la humanidad de Cristo, como la de autor de nuestra salvación, la de camino y guía hacia la bienaventuranza, la de iluminador y la de Juez universal. También, aunque el título de “Revelador” se vincula directamente a su ciencia infusa, esta misma ciencia y este título

⁴⁵ Cf. III, q. 9, a. 1c.

⁴⁶ Un estudio reciente sobre este tema es el de Charles ROCHAS, *La science bienheureuse du Christ simul viator et comprehensor: selon les commentaires bibliques et la Summa theologiae de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2019.

tienen su fundamento último en la visión permanente de Dios, porque esta visión es la confirmación de esta ciencia infusa.⁴⁷

Un primer argumento para atribuir a Cristo la ciencia de visión se apoya en las palabras de Hb 2,10: "Convenía, en verdad, que Aquel por quien es todo y para quien es todo, llevara muchos hijos a la gloria, perfeccionando mediante el sufrimiento al que iba a guiarlos a la salvación". En este texto se declara a Cristo autor de la salvación del género humano. Ser autor de la salvación significa poder conducir a la humanidad al fin para el que ha sido creado, es decir, conducir a la humanidad hacia esa experiencia de visión inmediata de Dios. Según las leyes de la lógica lo que está en potencia se actualiza por lo que está en acto. Los seres humanos están en potencia para alcanzar la visión inmediata de Dios, y actualizan esa potencialidad por medio de aquel que goza ya de esta visión, es decir, por medio de la humanidad de Cristo. Según otro principio lógico aplicado a la misma realidad, la causa ha de ser más perfecta que su efecto. Como vemos, esta argumentación es de carácter eminentemente soteriológico. Cristo posee la visión permanente de Dios desde su misma concepción porque ya desde ese momento es el salvador de la humanidad. En el fondo se trata de un privilegio correlativo al de la plenitud de la gracia, concedido en orden a la salvación de todos.

En el caso de Cristo, la visión de Dios no es fruto de ningún mérito, como lo es en el resto de la humanidad; Cristo la posee desde su concepción de forma totalmente gratuita, sin que para ello preceda ningún mérito. Se trata realmente de un privilegio que le corresponde a Cristo en cuanto que es Dios y hombre. Su argumento más importante respecto a esta cuestión consiste en poner en relación la visión beatífica desde el instante mismo de su concepción con la plenitud de su gracia habitual. Aquella es consecuencia de ésta.⁴⁸ Para Tomás la visión de Dios por parte de Cris-

⁴⁷ III, q. 9, a. 3, ad 2.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, q. 34, a. 4c.

to en su etapa terrestre es un dato de fe y, por consiguiente, su argumentación trataría únicamente de mostrar su conveniencia.

En otras cuestiones volverá sobre el problema para decirnos que la plenitud de toda gracia y ciencia le era debida al alma de Cristo por haber sido asumida por el Verbo.⁴⁹ Este argumento nos parece el más importante.

¿Cómo fue este conocimiento en Cristo? En primer lugar, fue un conocimiento causado inmediatamente por Dios. Por medio de este conocimiento Cristo ve directamente la esencia divina; conoce al Verbo y en el Verbo conoce todas las cosas, es decir, todo lo que es, fue y será dicho, hecho o pensado por quien quiera que sea y en cualquier tiempo; todo lo que existe en acto en cualquier época,⁵⁰ y lo que está en potencia y jamás llegará a realizarse, exceptuando lo que existe en la potencia divina.⁵¹ Conoce todas estas cosas no considerándolas una después de otra (*non discurrendo per singula*), sino reduciéndolas a la unidad.⁵² Así como cualquier bienaventurado conoce más cosas cuanto más conoce al Verbo, y conoce en el Verbo todo lo que está relacionado con él (con la persona bienaventurada), así también Cristo, por este tipo de conocimiento conoce todas las cosas en el Verbo porque todo está de algún modo relacionado con Cristo en razón de su dignidad de juez universal.⁵³

El conocimiento de visión de la esencia divina se diferencia de la ciencia infusa y experimental porque no es de carácter habitual, sino siempre actual.⁵⁴ Tampoco es un conocimiento propor-

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, q. 14, a. 4, ad 2 y q. 15, a. 3, ad 1.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, q. 9, a. 3c.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, a. 2c.

⁵² Cf. *Ibid.*, a. 3, ad 1.

⁵³ Cf. *Ibid.*, a. 2c.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, q. 11, a. 5, ad 1.

cionado a la naturaleza, de ahí que pueda coexistir con los otros dos modos de conocimiento más proporcionados. Es un conocimiento que reside en la parte superior del alma o en la razón superior, que por dispensación divina⁵⁵ no redundaba en la denominada razón inferior. El Aquinate toma esta distinción entre una razón superior e inferior de san Agustín. Según éste, no se trata de dos potencias diferentes. Únicamente se diferencian por el ejercicio de sus actos y por los diversos hábitos. La razón superior intenta contemplar o considerar las cosas eternas; a ella se le atribuye la sabiduría. Por su parte, la razón inferior intenta contemplar o considerar las cosas temporales; a ella se le atribuye la ciencia.⁵⁶ Esta distinción es importante para explicar cómo la visión de Dios no es contraria a la *kénosis*.

La ciencia infusa está relacionada con el perfeccionamiento del entendimiento posible, es decir, con esa facultad pasiva del entendimiento. Esta facultad es susceptible de ser perfeccionada por un agente natural y también por Dios mismo; en este último caso esta facultad recibe el nombre de "potencia obediencial".⁵⁷

Como la ciencia de visión, la ciencia *infusa* es causada directamente por Dios, pero de modo diferente. En Cristo fue causada por su unión al Verbo.⁵⁸ En el resto de los profetas es causada por mediación de los ángeles, aunque la profecía, por ser un carisma, se atribuye al Espíritu Santo como a su primer principio.⁵⁹ A diferencia de la visión de Dios, se trata de un conocimiento proporcionado a la naturaleza humana; se ajusta al modo de conocer propio del hombre en su fase de viador; está incluso condicionado por esta realidad. Se lleva a cabo por medio de ideas o especies divi-

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, q. 15, a. 5, ad 3.

⁵⁶ Cf. I, q. 79, a. 9c; II-II, q. 45, a. 3c.

⁵⁷ Cf. III, q. 11, a. 1c.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, q. 12, a. 2, ad 3.

⁵⁹ II-II, q. 172, a. 2, ad 2.

namente infundidas. Mientras que el conocimiento de visión no podía ser conceptualizado, y en este sentido era incomunicable, este otro tipo de conocimiento es humanamente transmisible por medio de argumentos e imágenes sensibles.

Por la ciencia infusa el alma de Cristo conoció las cosas en sí mismas, recibiendo del Verbo, al que estaba personalmente unido, las ideas o especies inteligibles de todas aquellas cosas respecto a las cuales el entendimiento humano posible se hallaba en potencia, exceptuando la visión de la ciencia divina.⁶⁰ Cristo conoció por esta ciencia todo lo que puede ser conocido mediante el entendimiento agente; por ejemplo, todo lo que está relacionado con las ciencias humanas. También por esta ciencia Cristo podía conocer todo lo que un ser humano puede conocer por revelación divina, ya sea mediante el don de sabiduría o el de profecía o cualquier otro don del Espíritu Santo. En resumen, por la ciencia infusa Cristo podía conocer los singulares pasados, presentes y futuros y las sustancias separadas. Todas estas cosas podía conocerlas de una manera más absoluta y plena que cualquier otro ser humano.

En la introducción al tratado de la profecía⁶¹ Tomás incluye en el carisma profético todos los carismas que se refieren al conocimiento. Para el Aquinate un profeta es el que conoce lo que trasciende el conocimiento natural. Según la etimología, “profeta” viene de “*phanos*”, que significa “aparición”. En este sentido, al profeta se le aparecen las cosas que están lejos. Estas revelaciones de Dios, como todo carisma, son para la edificación de los otros. El carisma profético se confirma por medio de milagros, no con argumentos de razón.⁶² Este conocimiento profético abarca, como hemos visto, tanto las cosas divinas como las humanas. En

⁶⁰ III, q. 9, a. 3 c.

⁶¹ II-II, q. 171.

⁶² Cf. *Ibid.*, a. 1c.

el resto de los profetas se trata de un conocimiento transitorio⁶³ del que ellos no pueden disponer a su arbitrio; sin embargo, en el caso de Cristo, se trata de un conocimiento habitual, y aunque no estuvo en él siempre en acto, podía utilizarlo cuando quisiera.⁶⁴

Por otra parte, tanto el conocimiento profético como la ciencia infusa de Cristo en general fue un conocimiento imperfecto en comparación con la ciencia de visión. Es un conocimiento que desaparece al desaparecer la condición de viador. Fue un conocimiento perfecto, pero no de forma absoluta, sino según el modo de conocimiento propio del género humano.⁶⁵ El hábito de esta ciencia no evolucionó en Cristo.

En consecuencia, por la ciencia infusa Cristo nos transmite las verdades reveladas,⁶⁶ por la ciencia de visión se confirman las verdades anteriores,⁶⁷ por la ciencia divina, Cristo es autor de nuestra fe,⁶⁸ y por la ciencia experimental, conoció la realidad de un modo connatural al nuestro.

1.2.3.- El poder del alma de Cristo

Otra cuestión que difícilmente se estudia en las cristologías actuales es la del poder del alma de Cristo. Tampoco aquí nos detendremos mucho en ella, sin ánimo de menoscabar su importancia.

Lo primero que el Aquinate se pregunta a este respecto es si el alma de Cristo es omnipotente. Su respuesta es negativa, por-

⁶³ Cf. *Ibid.*, a. 2c.

⁶⁴ Cf. III, q. 11, a. 5c.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, ad 1.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, a. 6, ad 3.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, a. 3, ad 2.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, a. 6, ad 2.

que solo Dios es omnipotente, y porque la encarnación nada tiene que ver con la mezcla de la naturaleza divina con la humana; cada naturaleza en Cristo mantiene lo que le es propio. Aunque la naturaleza humana de Cristo posea la plenitud de gracia, no posee lo que es propio de Dios.

En esta cuestión también el Aquinate aplica la doble consideración de la naturaleza humana de Cristo. Según su propia naturaleza y su potencia, ya sea natural o gratuita, su alma estaba dotada de poder para producir aquellos efectos que son propios del alma, como gobernar el cuerpo y ordenar los actos humanos, y también iluminar, mediante la plenitud de su gracia y de su ciencia, a todas las criaturas racionales, inferiores a ella en perfección, acomodándose a ellas. Considerada como “instrumento conjunto del Verbo”, puede producir todos los milagros que se ordenan al fin de la encarnación, que es la recapitulación de todas las cosas en Cristo (cf. Ef 1,10). En este segundo caso, este poder hay que atribuirlo al agente principal, es decir, al Verbo de Dios más que al alma de Cristo.

Se pregunta asimismo si el alma de Cristo gozó de omnipotencia respecto de su propio cuerpo. Considerado según su propia naturaleza y virtud, el alma de Cristo no podía modificar la disposición natural de su cuerpo, como tampoco podía desviar los cuerpos exteriores de su curso y orden natural.

Finalmente se pregunta si el alma de Cristo gozó de omnipotencia respecto de la ejecución de su propia voluntad. A lo que responde diciendo que cuando Cristo quería algo para realizarlo por sí mismo, pudo todo lo que quiso, pues desdecía de su sabiduría que quisiera hacer algo por sí mismo sabiendo que estaba fuera del alcance de su voluntad. Cuando quería algo para que se llevara a cabo por el poder divino, como, por ejemplo, la resurrección de su propio cuerpo y otros milagros del mismo género, sabía que estas obras solo podría realizarlas como instrumento del Verbo. Por eso,

Cristo rogaba por aquellas cosas que habían de realizarse en virtud del poder divino, y también por aquellas que había de llevar a cabo por su voluntad humana. Por tanto, el poder como la operación del alma de Cristo dependían de Dios, "que es el que obra en todos el querer y el obrar" (Flp 2,13).⁶⁹

La distinción tomasiana entre esencia y existencia nos permite acercarnos al misterio de esta humanidad singular. La naturaleza humana de Cristo, en su fase terrena, es esencialmente la misma que la nuestra, pero posee elementos de los tres estados existenciales del hombre: "del estado de gloria asumió la ciencia de visión, del de inocencia la inmunidad al pecado, del estado de pecado, la necesidad de sufrir las penalidades de esta vida".⁷⁰ Dicho de otro modo, la naturaleza humana de Cristo se diferencia de la nuestra "por su dignidad de gracia y de gloria". Esta singularidad se fundamenta en último término en su íntima unión con el Verbo. Este privilegio, como la misma encarnación, está en función de nuestra salvación.

1.2.4.- Lo que Cristo asumió juntamente con la naturaleza humana

Cristo no asumió el pecado porque eso no forma parte de la naturaleza humana y porque hubiera sido un impedimento para satisfacer por nosotros. De lo contrario, la pena que sufrió sería la deuda de su propio pecado.⁷¹ Sí asumió voluntariamente la pena por nuestros pecados, dando un ejemplo sublime a todos los penitentes.⁷² Como nunca pecó, solo tuvo un conocimiento teórico del pecado.⁷³ No lo conoció por propia experiencia.

⁶⁹ *Ibid.*, q. 13, a. 4, ad 3.

⁷⁰ *Ibid.*, a. 3, ad 2.

⁷¹ Cf. III, q. 15, a. 1, ad 3.

⁷² Cf. *Ibid.*, ad 5.

⁷³ Cf. *Ibid.*, a. 3, ad 2.

Tampoco se dio en él la inclinación al pecado, por eso no tuvo que luchar interiormente contra esa inclinación, pero sí luchó exteriormente contra el mundo y el diablo.⁷⁴

Así como la plenitud de gracia y de virtud excluyen en él la inclinación al pecado, así también su plenitud de ciencia excluye en él la ignorancia. Si consideramos su naturaleza humana según su razón específica, entonces sí se puede afirmar –como hemos visto– que Cristo fue “ignorante”; pero si la consideramos según su unión a la hipóstasis divina, de donde le viene la plenitud de ciencia y gracia, entonces no padeció la ignorancia.⁷⁵

Cristo asumió el sufrimiento real, tanto en su cuerpo como en su alma. No obstante, en él no se dieron pasiones perfectas, si entendemos por tales las que se apoderan del alma, es decir, de la razón, sino “propasiones”, en el sentido de que no le entorpecían el recto uso de la razón. En este sentido, hay que decir que experimentó verdaderamente la tristeza y el temor, pero sin que ofuscaran su razón. Experimentó la admiración en relación a su ciencia experimental. Experimentó una ira laudable, motivada por el celo y en el orden de la justicia.

Durante el curso de su vida en este mundo Cristo poseía la bienaventuranza del alma, pero le faltaban todavía algunos elementos como la impassibilidad del alma y del cuerpo y la gloria de este último.

Por otra parte, santo Tomás recoge la doctrina del III Concilio de Constantinopla que afirma las dos voluntades de Cristo y sus dos operaciones. Por lo que se refiere al obrar de Cristo, el Aquinate recurre a la importante doctrina de la instrumentalidad de la humanidad de Cristo a la que ya hemos aludido de pasada. Su humanidad es instrumento, unido y libre, del Verbo, lo que les

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, a. 2, ad 3.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, a. 3, ad 1.

da a sus acciones un poder singular. No obstante, hay que subrayar que el instrumento no es algo meramente pasivo, sino que imprime su propio sello a la acción. Además, hay que señalar que la instrumentalidad de la humanidad de Cristo se ejerce en doble dirección. Cristo no es únicamente el instrumento de Dios a través del cual nos comunica sus dones, sino que es también el instrumento que los hombres adoptan para acercarse a Dios. Esta instrumentalidad exige una comunión en la amistad. Así, al hablarnos de la satisfacción, Tomás nos enseña que por ser una acción externa puede llevarse a cabo por medio de algún instrumento, entre los que se encuentran los amigos.⁷⁶

1.3.- Consecuencias de la unión

1.3.1.- Considerando sus relaciones con el Padre

La relación de Cristo con el Padre tiene un relieve central en el Evangelio, sobre todo en el cuarto. Cristo no se entiende sin esa relación. La cristología del Aquinate no podía dejar pasar inadvertido este dato en su reflexión. Califica esta relación con el término “sumisión”. Por su naturaleza humana, y como en el caso de cualquier otro hombre, Cristo estuvo sometido al Padre de un triple modo. En primer lugar, en cuanto al grado de bondad, pues Dios es la bondad por esencia, mientras que las criaturas solo poseen cierta participación de la bondad divina, y, por eso, por así decir, están sometidas a la irradiación en ellas de esta bondad. Lo mismo Cristo en cuanto hombre, pues, a pesar de su santidad humana, en comparación con Dios “no era bueno”. En segundo lugar, en cuanto al poder de Dios, pues la naturaleza humana, como toda criatura, está sujeta a las disposiciones de la Providencia divina. Así, todos los acontecimientos referentes a la humanidad de Cristo estuvieron dispuestos por la Providencia divina. En tercer lugar, respecto a su propio acto, en cuanto que por propia voluntad obedece a los preceptos divinos. Así Cristo dice de sí mismo que siempre hacía lo que le agradaba al Padre;

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, q. 48, a. 2, ad 1.

a este respecto san Pablo afirma de Cristo que “se hizo obediente al Padre hasta la muerte” (Flp 2,8).⁷⁷

En el marco de su relación con el Padre se sitúa su oración. A Cristo hombre le competía orar porque orar es expresarle a Dios los deseos de nuestra voluntad para que él los cumpla. La oración de Cristo es una prueba de que poseía una verdadera voluntad humana, es decir, de que era hombre. Cristo oró para darle gracias al Padre de quien recibió todos los bienes, dándonos así ejemplo de gratitud. También oró para instruirnos, enseñándonos de ese modo que él venía del Padre. Oró igualmente para darnos ejemplo. Como en nuestro caso, la oración se convirtió en abogada de la sensibilidad. Con su ejemplo nos enseñó que es lícito querer con nuestro afecto natural lo que Dios no quiere, y también que debemos rendir nuestra propia afectividad ante la voluntad de Dios. Cristo oró por sí mismo expresando los deseos de su sensibilidad al pedirle al Padre que apartara de él el cáliz de la pasión, y expresándole los deseos de su voluntad deliberada o racional al pedirle la gloria de la resurrección. Sus peticiones en el fondo también repercutían en beneficio de toda la humanidad. Su oración fue siempre escuchada, porque su voluntad humana estaba siempre conforme con la voluntad de Dios. Toda oración es siempre escuchada a condición de que —como en el caso de Cristo— sea conforme con la voluntad divina.

En el marco de esta misma relación con el Padre sitúa el sacerdocio de Cristo. Santo Tomás es el único entre sus contemporáneos que estudió con cierta extensión el tema del sacerdocio de Cristo. El oficio propio del sacerdote es mediar entre Dios y el pueblo. Esta mediación se efectúa en una doble dirección: por una parte, transmite al pueblo las cosas divinas (según la etimología la palabra sacerdote proviene de *sacerdos*, es decir, de *sacra dans*, el que da las cosas sagradas), nos da instrumentalmente la gracia que es capaz de dirigir de nuevo nuestro corazón hacia Dios; y, por otra, ofrece a Dios las preces del pueblo y satisface de

⁷⁷ Cf. III, a. 20, a. 1c.

alguna manera por los pecados de este. Esta definición solo la cumple plenamente Cristo. Solo él nos reconcilió con Dios. Él fue a la vez sacerdote y víctima. En él concurren las prerrogativas del legislador, el sacerdocio y la realeza. Del profetismo ya hemos hablado anteriormente.

Santo Tomás entiende el sacrificio en el sentido de san Agustín, es decir, como todo aquello que se ofrece a Dios para elevar el espíritu hacia él. Lo esencial en el sacrificio es la actitud interior con la que se ofrece algo a Dios. Cristo es sacerdote para nosotros, no para sí mismo. Ningún efecto de su sacerdocio le alcanza a él personalmente, porque goza del acceso directo a Dios y porque carece de todo pecado. "Cristo es la fuente de todo sacerdocio, pues el sacerdote de la antigua ley no era más que una figura de Cristo, mientras que el sacerdote de la nueva ley obra en su persona [...] Así, pues, no le compete a Cristo recibir sobre sí el efecto de su sacerdocio".⁷⁸ La oración de Cristo pertenece también a su sacerdocio. Cristo alcanzó por su pasión la gloria de la resurrección, "no en virtud del sacrificio ofrecido a modo de satisfacción, sino en virtud de la devoción con que sufrió humildemente y por amor, la pasión".⁷⁹ Este sacerdocio es eterno. Desde el cielo consume su sacrificio. Los santos que están en el cielo, y que no necesitan ya la expiación de sus pecados, tienen necesidad eternamente del sacerdocio de Cristo, pues de él depende su gloria. Se dice que es según el rito de Melquisedec, no como si este fuera el sacerdote principal, sino porque simboliza la excelencia del sacerdocio de Cristo con relación al levítico. La oblación de Cristo estaba prefigurada mejor por el sacerdocio levítico, mientras que la participación en ella estaba prefigurada mejor por el sacerdocio de Melquisedec.

Después de tratar del sacerdocio, Tomás se pregunta si Cristo en cuanto hombre es hijo adoptivo de Dios. La respuesta es neg-

⁷⁸ *Ibid.*, q. 22, a. 4c.

⁷⁹ *Ibid.*, a. 4, ad 2.

tiva; de ningún modo puede decirse que Cristo es hijo adoptivo del Dios porque es su único Hijo natural.

El estudio sobre lo que Cristo asumió considerando su relación con el Padre concluye hablando de la predestinación⁸⁰. Cristo en cuanto hombre fue predestinado a ser hijo de Dios. En cuanto al acto mismo del que predestina, su predestinación no puede ser ejemplar de la nuestra porque Dios lo predestinó a él y a nosotros por un mismo y único acto. Es ejemplar por el bien al que estamos predestinados: Él a ser hijo natural y nosotros a ser hijos adoptivos. Esta adopción filial es una semejanza participada de su filiación natural. Es ejemplar también en el modo de obtener este bien, es decir, a través de la gracia. Su predestinación tampoco es causa de la nuestra en cuanto al acto, ya que con un mismo y único acto Dios lo predestinó a él y a nosotros, pero sí lo es por lo que se refiere a su término, pues Dios ordenó desde toda la eternidad que nuestra salvación se llevara a cabo por Jesucristo.

1.3.2.- Considerando sus relaciones con nosotros

Por lo que se refiere a la relación de Cristo con nosotros, santo Tomás estudia dos cuestiones: La adoración de Cristo y su función de mediador. Nos detenemos únicamente con brevedad en la segunda.

La única cuestión de la *Suma* que reflexiona expresamente sobre esta noción (III, q. 26) ocupa un lugar central en la exposición del misterio del Salvador considerado en sí mismo. En ella quiere responder a dos interrogantes que podríamos formular del siguiente modo: ¿le corresponde a Cristo la función de mediador?, y ¿en razón de qué naturaleza? La respuesta al primer interrogante se toma directamente de la autoridad de la revelación; es decir, la Escritura nos enseña que Cristo es el úni-

⁸⁰ La predestinación “es una cierta preordenación habida desde la eternidad respecto de aquellas realidades que, por la gracia de Dios, han de producirse en el tiempo”. *Ibid.*, q. 24, a. 1c.

co mediador entre Dios y los hombres porque con su muerte reconcilió estos dos extremos.

Su mediación se ejerce en una doble perspectiva. Por una parte, la humanidad de Cristo es el medio por el que Dios se reconcilia con la humanidad. Y por otra, Cristo, en su humanidad, con toda libertad, se entrega por la redención de todos los hombres. Siguiendo la enseñanza de la Escritura, Tomás asocia la mediación de la humanidad de Cristo al misterio pascual y a su significado salvífico. Por Cristo se ha llevado a cabo la reconciliación de la humanidad con Dios. Nadie antes ni después de él ha realizado esta obra. Por eso, este título le corresponde de forma única y exclusiva; y aunque el término se aplica también a otras personas o criaturas, no tiene el mismo significado. Toda otra mediación salvífica, ya sea presente, pasada o futura, es inseparable del único mediador, y se ejerce de forma dispositiva o ministerial.

Santo Tomás se pregunta: ¿en razón de qué naturaleza Cristo es mediador? En la respuesta a esta pregunta aprovecha la ocasión para resaltar una vez más la singularidad de su humanidad. Cristo es mediador en razón de su naturaleza humana, porque sólo así está en medio y dista de Dios y de la humanidad. La naturaleza humana le permite realizar ciertas acciones, como la satisfacción, que son una auténtica revelación de Dios, y que, al mismo tiempo, canalizan el amor de todos los seres humanos que se unen a él para expresar su amor hacia Dios.

Por medio de esta humanidad se lleva a cabo su obra mediadora, que consiste en "unir a los hombres con Dios, transmitiéndoles sus preceptos y sus dones, y satisfaciendo e intercediendo por ellos ante Dios".⁸¹ Estas dos funciones son posibles gracias a la plenitud de gracia y gloria a la que nos hemos referido. Por consiguiente, esta plenitud de gracia y de gloria, así como la satisfacción e intercesión por la humanidad son los elementos cons-

⁸¹ *Ibid.*, q. 26, a. 2c.

titutivos de la mediación de Cristo y lo que le define propiamente como mediador.

2.- ACCIONES Y SUFRIMIENTOS DEL DIOS ENCARNADO, NUESTRO SALVADOR

Santo Tomás divide en cuatro partes esta segunda sección de su cristología, que podríamos caracterizar como menos especulativa y más exegética: 1) Entrada en el mundo; 2) curso de la vida terrestre; 3) salida de este mundo; 4) su exaltación después de esta vida. Por razones de espacio nos centraremos más bien en la dos últimas.⁸²

En la primera parte habla de la concepción de Cristo, donde trata de la Madre que lo concibió, del modo de la concepción y de la perfección de la prole. Sobre la María trata en primer lugar de su santificación, su virginidad, sus desposorios y la anunciación o su preparación para la concepción. Santo Tomás cree razonablemente que María fue santificada en el seno materno y antes de su nacimiento, pero no antes de su animación; esta santificación consistió en la purificación del pecado original. Piensa el Aquinate que si el alma de la Virgen María “no hubiera estado nunca manchada con el pecado original, sería en detrimento de la dignidad de Cristo, salvador universal de todos”.⁸³ Por la santificación, la inclinación al mal quedó en ella ligada y, luego, al concebir a Cristo, fue quitada del todo. Por la santificación nunca pecó ni mortal ni venialmente. Por su cercanía a la humanidad de Cristo obtuvo de él una plenitud de gracia superior a la de los

⁸² Para un estudio detallado del tema remitimos a los siguientes libros: I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. La Summa Theologiae*, Jaca Book, Milano 2015; Jean-Pierre TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, 2 t. (Jésus et Jésus-Christ 78 et 79), Desclée, Paris 1999; *Quand saint Thomas parle du Christ*, Cerf, Paris 2021.

⁸³ *Ibid.*, q. 27, a. 2, ad 2.

demás. Dando a luz al autor de la gracia, comunicó, en cierto modo, la gracia a todos. Recibió, además, de modo excelente el don de sabiduría, la gracia de las virtudes y la de la profecía de un modo acomodado a su condición.

Otro tema importante es la virginidad de María en la concepción de Cristo. Esta virginidad fue conveniente para salvar la dignidad del Padre que envió a su Hijo. No convenía que Cristo tuviera otro Padre que no fuera el del cielo, para que la dignidad de Dios Padre no se comunicara a otro. Convenía también por la dignidad del mismo Hijo enviado, que es el Verbo de Dios. Convenía asimismo a la humanidad de Cristo, que no debía tener pecado, ya que por ella se iba a quitar el pecado del mundo. Y, en cuarto lugar, por el fin de la encarnación, que consiste en que los hombres renazcamos como hijos de Dios.

Después de la virginidad trata el tema de los desposorios de María con José para afirmar que entre ambos hubo verdadero matrimonio. De este modo, María honra en su persona la virginidad y el matrimonio.

A continuación, trata de la Anunciación, de la materia de la que fue concebido el Salvador, del principio activo de la concepción de Cristo, del modo y orden de la concepción, de la perfección de la prole concebida, del nacimiento, de la revelación de Cristo en su nacimiento, de la circuncisión y de la purificación de María, del bautismo de Juan y del de Cristo. Luego reflexiona sobre su vida pública, sobre la tentación, su enseñanza, sus milagros y sobre la transfiguración.

2.1.- Su salida de este mundo

El Aquinate establece un cierto paralelismo entre la conveniencia de la encarnación y la conveniencia de la pasión de Cristo. Ambos misterios son ante todo la obra de Dios y, por consiguiente, las acciones en las que se revela de modo supremo su amor hacia la humanidad. La revelación nos enseña que Dios

redimió a la humanidad por medio de la pasión y muerte de Cristo.

La redención humana es una acción puramente gratuita de Dios. No obedece a ninguna presión ni necesidad. Solo está inspirada por el amor. Sin duda hubiera sido posible redimirnos de una manera menos costosa, pero, dado que los acontecimientos se han desarrollado tal y como la Escritura nos los ha transmitido, pensar en otras posibilidades “mejores” sería poner en tela de juicio la presciencia divina, su voluntad, su preordenación y su sabiduría.

En la pasión de Cristo concurren muchas cosas que conducen a la humanidad a una salvación. Inspirado hondamente en la teología paulina, el Aquinate sostiene que la verdadera salvación humana consiste en el amor a Dios. Este amor es la primera de las cosas que concurren en la pasión de Cristo haciéndola muy conveniente. El camino elegido por Dios es ajeno a toda violencia; se trata de una auténtica “seducción” llevada a cabo por la “revelación” de un amor que tiene su expresión más acabada en el sufrimiento de Cristo en la cruz.⁸⁴

Las otras cuatro razones de conveniencia van en el mismo sentido. La segunda insiste en un seguimiento de Cristo definido como la imitación de todas sus virtudes, de modo especial su obediencia, su humildad, su constancia y su justicia. La tercera nos recuerda los dos efectos principales de la pasión: la liberación del pecado y el mérito de la gracia justificante y de la gloria. En cuarto lugar, la pasión nos invita a tomar conciencia del precio de nuestra redención como si se tratara de un motivo que

⁸⁴ Esta misma idea la encontramos ya en un texto de san Agustín. *Tratado sobre la Santísima Trinidad, Obras de San Agustín*, Primera versión española, Introducción y notas del P. Fr. Luis Arias, O.S.A., Madrid 1956², lib. XIII, cap. 10, n.º 13, p. 729; y también en el *Cur Deus homo?*, de san Anselmo. Cf. *¿Por qué Dios se hizo hombre?*, *Obras completas de san Anselmo*, I, Madrid 1952, lib. 1, cap. 6, p. 755.

suscita en nosotros una mayor necesidad de conservar nuestra inmunidad ante el pecado. Finalmente, se nos habla de la elevación de la dignidad humana gracias a la eficacia de este misterio.

Tomás analiza el sufrimiento de Cristo desde diferentes perspectivas: desde el punto de vista cuantitativo y cualitativo, teniendo en cuenta las partes de su cuerpo y de su alma afectadas por él; a partir de su relación con la visión de Dios, y en razón de la atribución de tal sufrimiento; desde una perspectiva más simbólica nos hablará también de la oportunidad del momento de la pasión, de la conveniencia del lugar en el que se desarrollaron los acontecimientos, y de la conveniencia de ser crucificado entre dos malhechores.

Con diferentes formulaciones, Tomás afirma que el valor salvífico no está en el dolor en cuanto tal, sino en aquello que pretende revelarnos tal sufrimiento. Ya hemos señalado más arriba que el dolor de Cristo en la cruz es, en primer lugar, la expresión del amor de Dios hacia la humanidad. Es como si se tratara de un esfuerzo por parte de Dios para hablarnos un lenguaje a nuestra medida, es decir, humanamente comprensible.

Dada la importancia reveladora del dolor de Cristo, Tomás se esforzará en ofrecer una descripción detallada en la que se manifiesta una profunda penetración psicológica. Esta descripción es, en primer lugar, cuantitativa: Cristo sufrió "todos" los sufrimientos humanos, no de modo "específico", sino en cuanto al "género" considerado de tres maneras. En primer lugar, por parte de quienes padeció: gentiles y judíos, hombres y mujeres, la clase dirigente y el pueblo, los familiares y los conocidos. En segundo lugar, padeció todo cuanto un hombre puede padecer: abandono de los amigos, pérdida de la fama, de la honra, del honor y de los bienes; desprecios y burlas; padecimiento en el alma (tristeza, tedio, temor) y en el cuerpo. En tercer lugar, padeció en todos los miembros del cuerpo.

Además de su cantidad, los sufrimientos de Cristo fueron cualitativamente los más intensos de la vida presente, tanto desde el punto de vista de la sensibilidad como de la interioridad. Tomás comienza por reiterar la autenticidad del dolor de Cristo en su pasión y muerte. En este sufrimiento puede distinguirse un doble aspecto: el sensible o corporal y el interior (tristeza). Teniendo en cuenta esta distinción, el dolor de Cristo en la pasión fue el mayor de todos.

La autenticidad del sufrimiento, así como su gran intensidad exige que, como en todo ser humano, alcance no sólo al cuerpo, sino también al alma. Tomás no tendrá ninguna dificultad en admitirlo. Ahora bien, para mantener al mismo tiempo la visión permanente de Dios insistirá en la distinción entre la esencia y las potencias del alma. Atendiendo a su esencia, es manifiesto que Cristo padeció en toda su alma porque estaba unida a su cuerpo. En cuanto a las potencias, el alma de Cristo padeció, por la misma razón, en sus potencias inferiores, pero no en la razón superior que tiene a Dios por objeto. Esta afirmación no constituye una contradicción para nuestro autor; al contrario, encuentra su justificación desde diversas perspectivas como en la mencionada afirmación del Damasceno, o en la afirmación de que durante la vida terrena de Cristo no se efectuaba en él la redundancia de la parte superior sobre la inferior, ni del alma sobre el cuerpo. Además, ambas realidades –gozo y dolor– se predicaban de Cristo, al mismo tiempo, bajo razones diversas.

El sufrimiento debe atribuirse al supuesto de la naturaleza humana porque la divinidad es impasible.

Por lo que se refiere a la causa o a los actores de la pasión, nuestro autor acierta a articular, con gran equilibrio, la libertad de Cristo y la bondad de la voluntad del Padre frente a la responsabilidad de los hombres que le llevaron al suplicio, y la finalidad perseguida a lo largo de este proceso: la salvación de la humanidad. Este equilibrio se logra evitando toda sombra de burda instrumentalidad por parte de Dios respecto a la humani-

dad de Cristo y a sus perseguidores. Ni Cristo ni sus perseguidores son objeto de una voluntad arbitraria; cada cual conserva su libertad. En todo caso, es manifiesto que la crueldad humana, aunque prevista por Dios desde toda la eternidad, no ha sido ni provocada ni deseada por él.

Cabe preguntarse: ¿cómo nos salva Cristo por su pasión? Tomás repite varias veces que las acciones y sufrimientos de Cristo causan nuestra salvación. Pero, además, en la q. 48 trata de responder a esta misma pregunta recurriendo a cuatro nociones tomadas de la tradición patristica y teológica anterior a él, a la que añade una quinta que penetra y sostiene a las anteriores. Según esto, por sus acciones y sufrimientos Cristo nos salva mereciendo nuestra salvación, satisfaciendo por nuestros pecados, redimiéndonos de nuestras culpas, ofreciéndose en sacrificio por nuestra reconciliación, y por eficiencia.

Todas las acciones de Cristo son *meritorias*, porque su humanidad, al ser instrumento de la divinidad, le da a todas ellas ese poder salvífico, de tal forma que causan en nosotros la gracia, al mismo tiempo por mérito y por cierta eficiencia.⁸⁵ Respecto del momento en el que mereció por nosotros, el Aquinate afirma expresamente que "Cristo mereció nuestra salvación eterna desde el principio de su concepción".⁸⁶

Pero, entonces ¿no resulta superflua la pasión? Realmente no, porque "existían por nuestra parte ciertos impedimentos que dificultaban la consecución de los efectos de los méritos precedentes. Por eso, para removerlos, fue oportuno que Cristo padeciera".⁸⁷ Algo semejante se dirá a propósito de la satisfacción.

⁸⁵ Cf. III, q. 8, a. 1, ad 1.

⁸⁶ *Ibid.*, q. 48, a. 1, ad 2.

⁸⁷ *Ibid.*

Los méritos de Cristo nos alcanzan más plenamente por la pasión, porque por medio de esta obra captamos mejor la revelación de ese amor de Dios y nos dejamos afectar más hondamente por él.

No obstante, el mérito de Cristo no suplanta al nuestro, sino que suscita nuestra colaboración en la obra redentora.

El mérito de Cristo es inseparable de su persona, así como de sus acciones; estas últimas adquieren también un valor satisfactorio que viene a ser como la otra cara de la misma moneda. Sin embargo, la noción de satisfacción aporta matices nuevos a la explicación del misterio de nuestra redención.

Por lo que se refiere a la *satisfacción*, en última instancia, lo que está en juego en esta exigencia es la dignidad humana. Dios podría prescindir de toda satisfacción porque en definitiva ésta no le aporta nada realmente. Pero la comunión resultante entre Dios y la humanidad sería artificial; podría llegar a ser incluso un atropello de la libertad humana. Es verdad que la injusticia pasada forma parte de la historia de la relación entre Dios y la humanidad, y ya es imposible cambiarla; pero es posible redimir-la con la participación del hombre.

Este papel relevante de la dignidad humana en el proceso salvador se pone de manifiesto en un texto muy clarificador en el que Tomás se pregunta por la conveniencia de que la humanidad fuera sanada por la satisfacción. Y responde señalando tres razones de conveniencia. En primer lugar, era conveniente que las cosas ocurrieran de este modo, por parte de Dios, para manifestar su justicia, que actúa destruyendo el pecado mediante una pena. También era conveniente por parte del hombre, porque satisfaciendo se renueva perfectamente; sin esta satisfacción no es posible recuperar la gloria que poseía en el estado de inocencia, porque el hombre es más glorioso corrigiendo el pecado cometido mediante una satisfacción plena que si es perdonado sin satisfacción, ya que la satisfacción se convierte en cierto modo en cau-

sa de su propia purificación. Finalmente, la satisfacción del hombre era conveniente desde la perspectiva del orden del universo, porque con la satisfacción de la humanidad se recupera el orden establecido por el Creador. Este deseo de restaurar a la humanidad contando con su acción es, en opinión del Aquinate, la máxima expresión de la misericordia divina, porque con la satisfacción no pretende tanto alejarle del pecado como conducirlo de nuevo a la dignidad de la naturaleza humana original. Mientras que la penalidad de la satisfacción es pasajera, la felicidad a la que nos conduce no tiene fin.

Tomás incorpora a su pensamiento la aporía formulada anteriormente por san Anselmo y que hunde sus raíces en la tradición patristica: un puro hombre no podía ofrecer una satisfacción ni por él mismo ni por el resto del género humano. Tampoco Dios debía satisfacer, sino el mismo que pecó. Dado que Dios, en su sabiduría, no ha querido renunciar a esta exigencia, dicha aporía sólo podía resolverse, apelando al hombre-Dios, es decir, a Jesucristo, encarnación de Dios. La satisfacción constituye una de las razones de conveniencia principales, aunque no exclusivas, de la encarnación, así como una de las misiones propias del Verbo encarnado.

En definitiva, sólo Dios, por Cristo, puede restaurar en nosotros lo que sólo de él habíamos recibido gratuitamente y perdimos en el ejercicio de nuestra libertad; pero Dios, por la satisfacción, apela de nuevo a nuestra libertad para que colaboremos con dignidad en la obra de nuestra salvación.

La pasión de Cristo causa también nuestra salvación por modo de *sacrificio*. Tomás asocia al sacrificio de Cristo el efecto de nuestra reconciliación con Dios. La pasión de Cristo constituye un sacrificio agradable a Dios por la raíz de donde brota, es decir, por su caridad. La eficacia de este sacrificio para perdonar nuestros pecados y, por consiguiente, para reconciliarnos con Dios procede también, en última instancia, de esa calidad excep-

cional de la humanidad de Cristo que la convierte en instrumento de su divinidad.

La noción de *redención* pone de relieve la liberación de nuestra esclavitud del pecado mediante la pasión de Cristo. Por el pecado el hombre se hace esclavo del mismo pecado y del diablo y, además, se hace reo de una pena o castigo según el orden establecido por la justicia divina; justicia esta última que se ejerce por sí sola al respetar Dios la voluntad del pecador que se obceca en su perdición.

Esta situación en la que se encuentra la humanidad caída reclama la intervención divina para poder ser rescatada. Es decir, sólo Dios puede rescatarla o redimirla. La imagen elocuente de la esclavitud lleva aneja la imagen del pago de un rescate. Este es el matiz propio que sugiere el término redención. Para Tomás el término “redención” es más amplio que el término “liberación”. Éste último está incluido en aquel. Por otra parte, Tomás relaciona explícitamente este pago de un precio con la noción de satisfacción. La satisfacción es precisamente el precio de nuestra redención o de nuestro rescate: “Cristo –dice Tomás– satisfizo, no con dinero o algo semejante, sino dando lo máximo que se puede dar, es decir, entregándose a sí mismo por nosotros. Y, por eso, se dice que la pasión de Cristo es nuestra redención”.⁸⁸ Es decir, su “amor” al Padre y a la humanidad caída es el precio de nuestra redención, que encuentra su expresión plástica más sublime en su propia sangre o en su sufrimiento o en su cruz. Dicho precio no podía ser, lógicamente, entregado a nadie más que a Dios.

Como vemos, la noción de satisfacción está incluida de lleno en la noción de redención, formando parte de su misma definición.

Esta redención es eficaz cuando el ser humano la acepta uniéndose a su dinamismo por medio de la fe y el amor. No hay automatismos.

⁸⁸ *Ibid.*, a. 4c.

Al hablar de la pasión de Cristo como *causa eficiente* de nuestra salvación, Tomás no hace más que aplicar a esta acción concreta el principio ya enunciado de que Cristo es el instrumento de la divinidad y como tal obra con el poder de la divinidad, otorgando a todas sus acciones ese poder salvífico que procede de Dios como de su fuente principal.

Después de presentar esta causalidad eficiente, Tomás responde a tres interrogantes, que cuestionan esta quinta noción salvífica, matizando un poco más su doctrina. En primer lugar, ¿cómo se conjuga el poder divino y la debilidad de Cristo en la cruz?, ¿cómo esa debilidad puede ser manifestación del poder salvífico de Dios? Siguiendo las enseñanzas de san Pablo (1 Co 1,25), Tomás responde diciendo que esta debilidad de Cristo en la cruz, por ser flaqueza de Dios, posee un poder que excede todo poder humano porque *lo débil de Dios es más fuerte que los hombres*.⁸⁹ La segunda objeción argumenta a partir de las leyes mismas de la causalidad eficiente: la eficiencia de todo agente corporal se efectúa únicamente mediante el "contacto físico", pero la pasión de Cristo no pudo tocar a todos los hombres, luego no puede ser causa eficiente de la salvación de todos los hombres. Según santo Tomás, la humanidad no entra en contacto con la pasión de forma física, sino de forma espiritual, mediante la fe y el bautismo, sacramento de la fe, porque aunque esta acción sea una acción corporal, sin embargo, posee un poder espiritual debido a su unión con la divinidad.⁹⁰ Finalmente, el tercer interrogante se pregunta si no es incompatible el hecho de que la pasión de Cristo obre al mismo tiempo por mérito y por vía de eficiencia, pues quien merece algo espera recibir el efecto de otro, mientras que quien obra eficientemente él mismo es causa del efecto. Esta incompatibilidad existiría realmente si Cristo produjera el mismo efecto de estos dos modos diferentes y según el mismo aspecto. Esta diferencia de aspecto o de razón es la que permite a Tomás distinguir estas cinco modalidades según las

⁸⁹ *Ibid.*, ad 1.

⁹⁰ *Ibid.*, ad 2.

cuales por la pasión de Cristo se lleva a cabo la salvación de toda la humanidad.⁹¹ En realidad, la causalidad eficiente es el único modo que está siempre presente y acompaña todo el proceso salvífico, desde el primer momento de la encarnación de Cristo hasta su resurrección y ascensión.

2.2.- Su exaltación después de esta vida

Tomás concluye su exposición del misterio del Verbo encarnado hablando de lo que pertenece a la exaltación de Cristo, es decir, de su resurrección, de su ascensión a los cielos, de su entronización a la derecha del Padre y de su poder judicial, misterios todos ellos muy relacionados. No se trata de un apéndice, sino de una parte fundamental de su exposición del misterio de nuestra redención o de su cristología.

2.2.1.- La resurrección de Cristo

El término resurrección es equívoco, pues se aplica en la Escritura y en el lenguaje corriente a tres realidades diferentes: a las resurrecciones del Antiguo Testamento y a las realizadas por Cristo durante su existencia terrena en carne mortal o a las realizadas por alguno de sus discípulos, a la resurrección de Cristo y, finalmente, a nuestra futura resurrección. Las primeras son anuncios o figuras de la de Cristo; consisten en retornar a la misma vida de antes después de haber pasado por la experiencia de la muerte. Este tipo de resurrección es “imperfecta” porque se resucita para volver a morir. Pero la resurrección verdadera y perfecta consiste en “ser liberado no sólo de la muerte, sino también de la necesidad de morir, y lo que es más, de la posibilidad de morir”.⁹² La resurrección verdadera no se confunde con cualquier tipo de inmortalidad, sino que es esencial a ella la participación de la misma vida de Dios. En este sentido, Cristo es el

⁹¹ *Ibid.*, ad 3.

⁹² *Ibid.*, q. 53, a. 3c.

primero de los resucitados, el primero en alcanzar una vida plenamente inmortal. Por consiguiente, la resurrección "verdadera" toma su definición de la resurrección de Cristo. Su resurrección se distingue de la nuestra por ser su causa y su ejemplar, así como por el grado de dignidad y perfección.⁹³

Para Tomás, como para san Agustín, existe una doble muerte y, en consecuencia, una doble resurrección: la del cuerpo y la del alma. La muerte del alma consiste en separarse de Dios; ésta fue la causa de la otra muerte. Esta segunda muerte no afectó a Cristo, pues nunca se separó de Dios. La muerte física aparece como la separación del alma y del cuerpo. Así la experimentó Cristo con la particularidad de que la divinidad continuó personalmente unida a estos dos elementos constitutivos del ser humano. No obstante, esta separación fue una cierta descomposición.⁹⁴ En esta perspectiva la resurrección consistirá en volver a unirse de nuevo el cuerpo y el alma por el poder de Dios, y en la reintegración de todo cuanto la muerte había destruido. Pero, además, la resurrección de Cristo llevó consigo una transformación de su cuerpo. Éste se transformó por redundar sobre él la gloria de su alma, gloria que poseyó desde su concepción. Esta transformación no impide que siga siendo un cuerpo humano de la misma naturaleza que antes, sin carecer de nada de lo que pertenece a la naturaleza humana. Tomás, siguiendo la doctrina del Credo, defiende el realismo del cuerpo humano de Cristo resucitado; no se trata de un fantasma, como el mismo Cristo declara a sus discípulos (Lc 24,39-40). Este cuerpo se caracteriza por ser de la misma naturaleza que antes, pero está glorificado, aunque en las aparicio-

⁹³ Pedro Rodríguez en su colaboración: "La resurrección de Cristo en el pensamiento teológico de Santo Tomás", AA.VV., *Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1975, 327-336, sintetiza acertadamente la reflexión del Aquinate sobre la resurrección de Cristo con tres expresiones: "resurrectio vera", "resurrectio perfecta" y "resurrectio gloriosa".

⁹⁴ Cf. III, q. 53, a. 1, ad 1.

nes a sus discípulos, Cristo no les mostró la gloria de su cuerpo.⁹⁵ Es un cuerpo “espiritual”, según la enseñanza de san Pablo. Tomás entiende este cuerpo espiritual en el sentido de que está sometido al espíritu. Por lo que se refiere a “su propia figura”, es un cuerpo localizado en la actualidad únicamente en un solo lugar, es decir, en el cielo; de forma sacramental puede encontrarse en muchos lugares a la vez.⁹⁶

Tomás atribuye además al cuerpo glorioso las cualidades clásicas: claridad, agilidad, sutileza e impassibilidad.⁹⁷ No es propio del cuerpo glorioso ocupar, al mismo tiempo, el lugar de otro cuerpo; cosa que Cristo llevó a cabo entrando en el cenáculo con las puertas cerradas, no por la naturaleza del cuerpo glorioso sino por el poder de la divinidad que le está unida. Otra cualidad de este cuerpo es el ser tangible y poder aparecer y desaparecer a la vista de todos.

La resurrección de Cristo al tercer día significa simbólicamente para el Aquinate el comienzo de una nueva era en la historia de la salvación; la resurrección abre la era de la gracia.⁹⁸

Respecto a su autor, la resurrección de Cristo es obra del poder de Dios o de toda la Trinidad. Tomás interpreta las fórmulas de la Escritura, aparentemente contradictorias, que atribuyen la resurrección tanto a Dios como a Cristo, recordándonos que el Padre y el Hijo tienen el mismo poder y la misma operación; por eso, puede decirse que fue resucitado por el poder del Padre o por el suyo propio. Respecto a la participación de su naturaleza humana en este misterio, Tomás recurre a la mencionada doble consideración de la naturaleza humana de Cristo: como instrumento de la divinidad y como naturaleza creada. Desde esta segunda pers-

⁹⁵ *Ibid.*, q. 54, a. 2, ad 1.

⁹⁶ *Ibid.*, q. 76, a. 5, ad 1 y a. 8c.

⁹⁷ *Ibid.*, q. 45, a. 2 c.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, q. 53, a. 2c.

pectiva no es posible una colaboración de su naturaleza humana en esta acción, sino que es una obra totalmente atribuida a la divinidad. Desde la otra perspectiva el cuerpo y el alma de Cristo se retomaron mutuamente.⁹⁹

Como en la reflexión sobre los otros misterios de la vida de Cristo, el Aquinate se pregunta por la "necesidad" de la resurrección de Cristo, entendida esta necesidad como "conveniencia". En las cuestiones que dedica a la resurrección aparece con frecuencia la preocupación por poner de relieve el papel salvífico de la resurrección unido a la pasión.

El Aquinate desarrolla más la concepción de la resurrección como misterio de salvación que la concepción apologética.¹⁰⁰

La resurrección de Cristo fue necesaria, en primer lugar, *para manifestar la justicia divina*, a la que corresponde ensalzar a los que se humillan por Dios. Este razonamiento, además de atribuir la resurrección a la justicia divina como causa principal –afirmación que Tomás repite varias veces–, pone de manifiesto el carácter revelador de este acontecimiento. El Dios que resucita a Cristo de entre los muertos no es un Dios arbitrario, sino alguien que cumple su palabra. Este razonamiento nos remite también a la lógica de la vida humana establecida por Dios: humillación-exaltación. Al mismo tiempo establece una relación "causal" entre la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, que se aplica igualmente, salvando las distancias, al resto de la humanidad. La resurrección es como el fruto maduro de una vida acorde con la voluntad divina; en eso consiste la verdadera humillación en el caso de los hombres; en el caso de Cristo llega hasta la *kénosis*, el abajamiento, la encarnación. La vida según la gracia desemboca en la resurrección, o, como dice el Aquinate, la vi-

⁹⁹ *Ibid.*, a. 4c.

¹⁰⁰ *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. La Costruzione della Teologia*, vol. 1, Jaca Book, Milano 1994, 398.

da de la gracia dispone para la gloria,¹⁰¹ pues ésta no es otra cosa que la plenitud de aquella. Es la gracia la que fundamenta el mérito. Al resucitar a Cristo, Dios cumple sus promesas. Existe una relación entre el mérito, es decir, la aceptación de la gracia, y la resurrección. Cristo mereció la resurrección por su caridad y obediencia hasta la muerte. Ese es el orden trazado por Dios al que él mismo se mantiene fiel. Dios no es deudor más que de su propia promesa.

En segundo lugar, la resurrección constituye una *instrucción para nuestra fe*, porque con ella se confirma nuestra fe en la divinidad de Cristo. Recordemos que para Tomás la salvación humana depende de nuestra fe tanto en la humanidad como en la divinidad de Cristo. En tercer lugar, dada la estrecha unidad que existe entre Cristo y la humanidad, la resurrección de Cristo *viene a levantar nuestra esperanza*, porque al ver resucitado a Cristo, nuestra cabeza, esperamos que también nosotros resucitaremos. En cuarto lugar, la resurrección de Cristo *viene a informar la vida de los fieles infundiéndoles en ellos una vida nueva*.¹⁰² Por consiguiente, la resurrección es una realidad que se hace presente ya a lo largo de esta vida. Finalmente, la resurrección *viene a completar la obra de nuestra salvación*: “Porque así como soportó estos males liberándonos de ellos por su muerte, así fue glorificado resucitando para promovernos a los bienes, según se dice en Rm 4,25: *Entregado por nuestros delitos y resu-*

¹⁰¹ III, q. 53, a. 3, ad 3.

¹⁰² Según R. Lafontaine, esta cuarta razón no se refiere propiamente a la caridad, sino al conjunto de las virtudes morales, porque la promoción de la caridad sería más bien uno de los efectos espirituales de la ascensión. Cf. *La résurrection et l'exaltation du Christ chez Thomas d'Aquin. Analyse comparative de S. Th., III^e, qu. 53 à 59*. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianaе, Roma 1983, 47. Sin embargo, nada nos hace pensar que la caridad quede excluida de esta vida nueva incoada por la resurrección, cuando en el fondo es su elemento esencial. Por otra parte, la caridad es la que da forma propiamente al resto de las virtudes.

citado para nuestra justificación".¹⁰³ Más adelante, en otro texto, Tomás clarifica la función salvífica de ambos misterios diciendo que "propiamente hablando en la pasión de Cristo se llevó a cabo nuestra salvación en cuanto a la remoción de los males, sin embargo, en la resurrección se efectuó esa misma salvación en cuanto a la incoación y ejemplaridad de los bienes".¹⁰⁴

Respecto a la génesis de nuestra fe en la resurrección, los cristianos de todos los tiempos llegamos al conocimiento de este misterio salvífico de forma mediatizada a través del testimonio apostólico. Según Dionisio, ese es el orden establecido por Dios en el mundo de la revelación: los mayores reciben la revelación inmediatamente de Dios y a través de ellos Dios se comunica también con los menores. En el origen del conocimiento del misterio de la resurrección existe una experiencia de revelación, pues sólo se puede acceder a este misterio por la revelación, o lo que es lo mismo, por un don especial de la gracia. Los apóstoles son los testigos privilegiados de la resurrección de Cristo porque tuvieron una experiencia "inmediata" de su revelación; recibieron este don con el fin de comunicarlo a todos, para que todos se salven. El conocimiento de este misterio depende de la revelación porque tanto su punto de partida como su punto de llegada son desconocidos para nosotros. Esto hace necesario por parte de Dios una revelación, y por parte de la humanidad reclama la fe. Por consiguiente, esta experiencia de revelación de los apóstoles no les dispensó de la fe, porque no se puede aducir ninguna prueba demostrativa de la gloria futura, realidad que sólo podemos conocer en esta vida por la fe y no por la experiencia inmediata.

Para probar la verdad de su resurrección, Cristo utilizó dos tipos de argumentos relacionados ambos con la revelación, y que sólo son aceptables en el contexto de la fe. En primer lugar, los testimonios de los ángeles que anunciaron la resurrección a las mujeres y los testimonios de la Escritura; aunque los evangelis-

¹⁰³ III, q. 53, a. 1c.

¹⁰⁴ *Ibid.*, ad 3.

tas no nos han transmitido el contenido explícito de tales testimonios. La segunda clase de argumentos está relacionada con las apariciones y se refiere a los signos que Cristo resucitado realizó en presencia de sus discípulos. Con estos signos, Cristo quiso probar a sus discípulos dos cosas esenciales para la fe en la resurrección: que es verdadera y también gloriosa.¹⁰⁵

Las apariciones del resucitado, como cualquier experiencia de revelación, dependen, por parte de quien las recibe, de la diversidad de sentimientos o de la disposición de la mente respecto a las cosas divinas.¹⁰⁶ Una mente mal dispuesta percibe las cosas divinas con cierta mezcla de duda o error, mientras que, al contrario, una mente bien dispuesta las percibirá con mayor nitidez. Por eso –dice Tomás–, Cristo resucitado se apareció en su propia figura a los que estaban bien dispuestos, y en distinta figura a los que titubeaban en la fe como, por ejemplo, a los discípulos de Emaús.¹⁰⁷

¿Cómo causa este misterio en nosotros la salvación? Esta es una de las cuestiones más originales de la reflexión tomasiana sobre la resurrección, a pesar de su brevedad. El Aquinate la responde en dos artículos en los que encontramos además la repetición de algunas ideas importantes. El primer artículo trata de la resurrección de Cristo como causa general de la resurrección humana, y el segundo de esta misma resurrección como causa particular de la resurrección de las almas o de nuestra justificación. Esta segunda resurrección, que comienza ya en esta vida, es lo específico de la salvación cristiana, pues la resurrección de los cuerpos con sus almas, pero sin participar de la vida nueva, es algo a lo que todo ser humano está llamado.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, q. 55, aa. 5 y 6.

¹⁰⁶ También en este punto se refleja la influencia de Dionisio.

¹⁰⁷ III, q. 55, a. 4c.

Para mostrar que la resurrección de Cristo es causa de la nuestra, Tomás recurre a un principio aristotélico que dice así: "Lo primero en un género cualquiera es causa de todo lo que le sigue". Ahora bien, la resurrección de Cristo es lo primero en este género, según testimonia la Escritura, luego es causa de toda otra resurrección posterior. Tomás razona su respuesta a partir de la atribución que se hace al Verbo como principio de vida, y a partir del orden de causalidad establecido por Dios en nuestro mundo y según el cual Dios obra a partir de las causas segundas. De este modo, es razonable que el Verbo confiera la vida primero al cuerpo que le está naturalmente unido y luego, por medio de él, obre la resurrección de todos los otros.¹⁰⁸

2.2.2.- *La ascensión de Cristo*

Como en el caso de la resurrección, el Aquinate comienza su reflexión sobre la ascensión de Cristo estableciendo, en primer lugar, su conveniencia. Puesto que el lugar debe ser proporcional a quien lo ocupa, y como después de su resurrección Cristo inauguró por su misma resurrección una vida inmortal e incorruptible, no convenía que permaneciese en esta tierra sometida a la generación y a la corrupción.¹⁰⁹

Ahora bien, ¿en qué se diferencian estos dos misterios?; o mejor, ¿qué añade la ascensión a la resurrección? Tomás no se plantea directamente estas cuestiones, pero responde indirectamente a ellas al dar respuesta a una objeción que considera inútil la ascensión de Cristo porque ésta no le aporta ningún tipo de crecimiento ni en el cuerpo ni en el alma. Para el Aquinate también es cierto que la ascensión no constituye ningún aumento o crecimiento en las cosas que son esenciales a la gloria. Sin embargo, la aportación original de la ascensión reside en la dignidad del lugar alcanzado por esta acción. Esta aportación contribuye de

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, q. 56, a. 1 c.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, q. 57, a. 1 c.

algún modo al bienestar de la gloria. Cristo resucitado pasa a ocupar un lugar más propio y conveniente a su gloria, lo cual le añade un cierto gozo. Aunque, por otra parte, hay que señalar que este gozo no comenzó cuando Cristo subió al cielo, sino que lo experimentó de nuevo en la ascensión como quien se goza por la consumación de una obra realizada.¹¹⁰

El Aquinate estudia también otras cuestiones relativas a la ascensión de Cristo como, por ejemplo, en virtud de qué naturaleza subió al cielo. La naturaleza que ascendió no fue otra que la naturaleza humana, pues la naturaleza divina no es susceptible de realizar movimientos locales.¹¹¹ No obstante, la naturaleza divina fue la causa primera de la ascensión de Cristo, porque según los principios de la naturaleza humana no habría podido ascender al cielo. Sin embargo, la naturaleza humana glorificada le añade un cierto poder a esta naturaleza que la convierte en causa segunda de su ascensión. Por este poder, el alma glorificada mueve al cuerpo resucitado como quiere.¹¹²

Tomás se plantea también la cuestión del alcance soteriológico de este misterio, distinguiendo en él un doble enfoque o perspectiva. La ascensión de Cristo es causa de nuestra salvación doblemente: 1) Por nuestra parte, en cuanto que por la ascensión de Cristo nuestra mente se mueve hacia él, pues por su ascensión se da lugar a la fe, a la esperanza y a la caridad. Además, también por la ascensión aumenta nuestra reverencia hacia él, de tal forma que ya no lo consideramos como un hombre terreno, sino como Dios celeste;¹¹³ 2) por parte de Cristo, en cuanto a las cosas que él hizo por nuestra salvación en su ascensión. En primer lugar, nos preparó el camino para ascender al cielo, porque él es nuestra cabeza, conviene que los miembros sigan a la cabe-

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, ad 2.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, a. 2c.

¹¹² Cf. *Ibid.*, a. 3c.

¹¹³ *Ibid.*, a. 6 c.

za allí donde ésta les precedió a ellos. Y como prueba de ello, introdujo en el cielo a las almas de los santos que había sacado del infierno. En segundo lugar, así como el pontífice en el A.T. entraba en el santuario para presentarse ante Dios en favor del pueblo, así también Cristo entró en el cielo *para interceder por nosotros*, como dice Hb 7,25. La misma presencia de su naturaleza humana, que introdujo en el cielo, es como una cierta intercesión por nosotros, pues, porque Dios exaltó de este modo la naturaleza humana en Cristo, también se compadecerá de aquellos por quienes el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana. En tercer lugar, constituido en Dios y Señor que se sienta en el trono de los cielos, envía desde allí los dones divinos a los hombres.¹¹⁴

En lo que acabamos de decir se resume lo esencial del misterio de la ascensión de Cristo como misterio salvífico. Por una parte, esto determina la relación de todo discípulo con su maestro. Por otra, Cristo mismo nos abre el camino de la salvación definitiva, nos impulsa hacia ella con su intercesión y nos otorga los dones necesarios para alcanzar una meta tan elevada, imposible de lograr con las solas fuerzas humanas. La ascensión de Cristo no ejerce sobre la humanidad una causalidad meritoria, como en el caso de la pasión y de todos los demás misterios de la vida terrena de Cristo, sino que, como la resurrección, ejerce sobre nosotros una causalidad eficiente.¹¹⁵ Esta afirmación no contradice la estrecha unidad que existe entre todos los misterios de Cristo. Dada la íntima comunión de vida y de destino que Dios estableció entre Cristo y la humanidad, es como si por su ascensión Cristo hubiera adquirido para sí mismo y para todo el género humano el derecho de habitar en la mansión del cielo para siempre. Como la resurrección, la ascensión hace realidad en Cristo la gran promesa de Dios que algún día se cumplirá definitivamente en cada uno de los creyentes¹¹⁶ adheridos a Cristo por

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, a. 6, ad 1.

¹¹⁶ *Ibid.*, q. 58, a. 4, ad 1.

la fe, la esperanza y el amor. Ese día la humanidad entera alcanzará –por la gracia de Dios– el culmen de su salvación.

CONCLUSIÓN

En sus obras teológicas santo Tomás no descuidó la dimensión espiritual de su reflexión. Meditando el misterio de Cristo, esta dimensión es manifiesta. En el fondo, este misterio viene a hacer posible el fin para el que Dios nos creó: compartir con nosotros su propia felicidad. Pero Dios espera de nosotros una respuesta positiva y a la altura del amor que nos revela y nos muestra en el misterio de Cristo. De su concepción a su ascensión y sesión a la derecha del Padre, Cristo encarna el amor misericordioso que Dios siente por la humanidad, y nos invita a entrar en esta dinámica. El misterio de Cristo no es nunca una llamada a la pasividad sino a la acción. El amor es dinámico, es activo, se muestra en las obras. Tanto la encarnación como la pasión como la resurrección y ascensión de Cristo tienen que ver con nuestra vida teologal. Así lo hemos podido percibir al acercarnos a esta obra. La encarnación es –como dijimos– el modo más profundo de hacernos progresar en el bien, porque por ella nuestra fe se hace más cierta, se acrecienta nuestra esperanza y nuestra caridad recibe un impulso decisivo. Además, somos movidos a hacer el bien al contemplar la vida de Cristo, el ejemplo más elevado de cómo se debe vivir humanamente. Por otra parte, contemplamos la humildad de Dios, lo que nos impulsa a destruir nuestra presunción y soberbia; esta última –lo hemos dicho también– constituye el mayor obstáculo para vivir la comunión con Dios, objetivo de la vida espiritual. Algo semejante ocurre con los demás misterios. La resurrección confirma nuestra fe en la resurrección de Cristo, levanta nuestra esperanza e infunde en nosotros vida nueva, la vida del Espíritu de Cristo, una vida caracterizada sobre todo por la caridad. En todo esto santo Tomás deja a salvo la dignidad humana. Con la encarnación y demás misterios de la vida de Cristo se nos revela la grandeza de esta dignidad. Tener

en mente la propia dignidad y la de nuestros semejantes debería conducirnos a humanizar nuestras relaciones, a convertirlas en más respetuosas, más fraternas y más auténticas.

Como hemos visto, para el Aquinate no hay otro camino espiritual para llegar a Dios, para vivir en comunión con él y experimentar la salvación que el recorrido por el Hijo de Dios encarnado. Ahora bien, no es posible caminar por ese camino sin apegarse a Cristo. Sin su gracia no se da un paso. Cristo trató de agradar al Padre en todo, haciendo siempre su voluntad, aunque le costara la vida. Así debe obrar también todo cristiano que quiera vivir en plenitud su vocación y alcanzar la meta de su existencia.