

La cristología en la *Summa Theologiae* de santo Tomás

Mauro Gagliardi

Profesor ordinario de teología en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Este breve artículo recoge los contenidos de una conferencia pronunciada el 4 de septiembre de 2022 en la Asociación *Doctor Humanitatis*, sección de Verona, de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA). La conferencia, que tuvo lugar en la abadía de Maguzzano (BS), tenía por tema «La persona de Cristo según Santo Tomás de Aquino». Aquí nos limitamos a ofrecer un breve esbozo no de toda la cristología del Angélico, sino solo del tratamiento más maduro de la misma, expuesto en la *Summa Theologiae*, III, qq. 1-26 (cf. M. Gagliardi, *La Persona di Cristo secondo san Tommaso d'Aquino. Esposizione semplificata della cristologia della Summa Theologiae*, Fede & Cultura, Verona 2021).

1. La Persona de Cristo en la Trinidad

No obstante la delimitación recién indicada a las qq. 1-26 de la III *Pars*, parece oportuno comenzar con una referencia a la I *Pars* de la *Summa*, en particular a la sección I, qq. 29-43, donde santo Tomás trata de las tres Personas en Dios. Esta referencia a la I *Pars* se justifica fácilmente, apenas se tiene en cuenta que, queriendo hablar de la Persona de Cristo, el primer aspecto a considerar es que su Persona es divina: Jesucristo es la Segunda Persona de la Santísima Trinidad.

El Doctor Angélico, al tratar de la teología de las Personas divinas, parte de la famosa definición de persona de Boecio: *rationalis naturae individua substantia*. La aplicación de esta definición en el ámbito trinitario ha sido cuestionada por algunos teólogos del siglo XX. Se ha dicho que la definición de Boecio es una definición filosófica, que se aplica correctamente a la persona humana, pero no a la persona divina, porque las tres Personas divinas no son *tres substantiae*, sino una sola *substantia*.

Ahora bien, el término *substantia* utilizado por Boecio puede leerse ciertamente como indicando esencia (en griego *ousia*), pero en realidad es más bien un calco del griego *hypostasis*. Esta palabra, en el griego original, puede significar tanto lo que llamamos esen-

cia o sustancia, como lo concreto subsistente de una determinada naturaleza: así puede indicar la sustancia segunda o la sustancia primera (el *tode ti*) de Aristóteles; puede indicar la naturaleza equina en general, o este caballo que veo ante mí. Boecio nació hacia el 475 y murió hacia el 525, por lo que vivió después del Concilio de Calcedonia de 451. Estaba familiarizado con el lenguaje especificado por la Iglesia en Calcedonia, donde *hypostasis* no indica la *ousia* (sustancia o naturaleza), sino lo concreto subsistente. En Cristo, dice el Concilio de Calcedonia, hay dos naturalezas pero una sola hipóstasis. Los latinos traducían a menudo *hypo-stasis* con su calco sub-stantia. De ahí la posible confusión.

Volviendo a la definición de Boecio, si entendemos la palabra *substantia* como correspondiente a *hypostasis*, debe interpretarse así: una persona es una subsistencia individual de naturaleza racional. Por lo tanto, cualquier ente que tenga una naturaleza racional es una persona. De ello se deduce que un hombre es una persona, mientras que un caballo no lo es, porque el caballo es un individuo subsistente (es una hipóstasis), pero no de naturaleza racional. El caballo es una hipóstasis de naturaleza equina; en este caso, la hipóstasis no se llama persona, porque la naturaleza equina no es racional. Si la naturaleza de la que es actualización una hipóstasis es una naturaleza racional, entonces esa hipóstasis es una persona. Como resultado de estas observaciones, se comprende que santo Tomás, con razón, parte de esta definición boeciana, porque la palabra "persona" es analógica, es decir, se aplica, en grados y modos diferentes, a cosas diferentes. La misma definición vale, según la analogía y no unívocamente, para la persona humana, angélica y divina, en grados de perfección y según modos diferentes.

En Dios, "Persona" significa *relatio ut subsistens*. Así, en Dios la "hipóstasis", lo concreto subsistente, es una relación no accidental sino ontológica. Conviene precisar de nuevo que no toda relación en Dios es una Persona, sino solo aquellas relaciones que implican una oposición mutua (incluso en la naturaleza divina, si es lícito expresarse en estos términos, existe un principio trascendente de no contradicción). En efecto, según santo Tomás, en la naturaleza divina hay cuatro relaciones reales (paternidad, filiación, espiración activa y espiración pasiva), pero no hay cuatro Personas divinas. Esto se debe a que la espiración activa, que es común al Padre y al Hijo, no implica una oposición al ser Padre o al ser Hijo y, por tanto, no individúa a una Persona. El ser Padre se opone al ser Hijo y viceversa, por lo que tenemos la Persona del Padre (relación opuesta de paternidad) y la Persona del Hijo (relación opuesta de filiación). Ser Espirador (espiración activa) no se opone a ser Padre o a ser Hijo. No se puede ser a la vez Padre e Hijo, mientras que sí

se puede ser a la vez Padre y Espirador, así como Hijo y Espirador. Por tanto, no se distingue una Persona del Espirador activo como Persona divina distinta del Padre y del Hijo, sino que Padre e Hijo son ambos Espirador activo del Espíritu. Por otra parte, la espiración pasiva (ser-espirado) se opone a la espiración activa, porque la misma Persona no puede ser a la vez Espirador y Espíritu (Espirado), y así tenemos una tercera relación opuesta, que identifica al Espíritu Santo. Como se ha dicho: cuatro relaciones, pero solo tres Personas.

El Hijo, entonces, ¿quién es? ¿Qué es, si se puede decir así, esta Persona? El Hijo es filiación en Dios. El Hijo es Dios en cuanto engendrado. La Escritura llama al Hijo no solo Unigénito (único generado), sino también Imagen y Verbo. Es Imagen del Padre, porque procede de Él en igualdad de naturaleza. Un pálido reflejo de esto en el mundo creado es el de un hijo que se parece a su padre, porque ha recibido de él su propia naturaleza humana (pero esto es solo una débil analogía). El Hijo, además, se llama Verbo (*Logos*) precisamente porque es engendrado por el Padre. También hay una imagen de esto en la creación: nuestra mente es capaz de producir, de generar ideas, de dar a luz pensamientos. De hecho, utilizamos la palabra "concepto" (=concebido). El Hijo es el Concebido, el Concepto del Padre, que es la Mente.

Así, en la I *Pars*, santo Tomás dice quién es la Persona de Cristo: Dios eterno como el Padre y el Espíritu Santo, la Segunda Persona de la Trinidad cuyo propio es la filiación, es decir, el ser-Hijo. Él es Hijo, Imagen y Verbo del Padre.

2. La sección cristológica de la *Summa Theologiae*: visión de conjunto

En la III *Pars*, el Angélico presenta en toda su amplitud la venida del Hijo en la carne. La sección cristológico-soteriológica de la III *Pars* puede dividirse en tres secciones: cristología (qq. 1-26), misterios de la vida de Cristo (qq. 27-45) y soteriología (qq. 46-59). No todos los estudiosos están de acuerdo con esta subdivisión, cuya justificación he explicado brevemente en mi pequeño volumen *La vita di Cristo secondo san Tommaso d'Aquino. Esposizione semplificata dei misteri cristologici nella Summa Theologiae dal Concepimento alla Trasfigurazione* (Fede & Cultura, Verona 2021, 8-10), al cual remito al lector.

En las páginas que siguen, como ya se ha dicho, nos limitamos a ofrecer algunas observaciones sobre la primera de estas tres secciones, la constituida por las qq. 1-26, dedicadas a la cristología ontológica.

Repasemos primero la lista de temas que componen el tratamiento tomasiano:

- q. 1: Conveniencia de la Encarnación
- q. 2: El modo de unión
- q. 3: La unión por parte de la Persona Asumidora
- q. 4: La unión por parte de la naturaleza asumida
- q. 5: La asunción de las partes de la naturaleza humana
- q. 6: El orden de la asunción
- q. 7: La gracia de Cristo como individuo humano
- q. 8: La gracia de Cristo como Cabeza de la Iglesia
- q. 9: La ciencia de Cristo en general
- q. 10: La ciencia beatífica del alma de Cristo
- q. 11: La ciencia infusa del alma de Cristo
- q. 12: La ciencia adquirida del alma de Cristo
- q. 13: La fuerza del alma de Cristo
- q. 14: Los defectos corporales de la naturaleza humana de Cristo
- q. 15: Los defectos del alma humana de Cristo.
- q. 16: ¿Qué se puede decir del ser y del mudarse de Cristo?
- q. 17: La unidad de Cristo en cuanto al ser
- q. 18: La unidad de Cristo en cuanto a la voluntad.
- q. 19: La unidad de Cristo en cuanto a las operaciones
- q. 20: La sumisión de Cristo al Padre
- q. 21: La oración de Cristo
- q. 22: El sacerdocio de Cristo
- q. 23: Si Cristo como hombre es hijo adoptivo de Dios
- q. 24: La predestinación de Cristo
- q. 25: La adoración de Cristo
- q. 26: Cristo Mediador entre Dios y los hombres

Como es sabido, cada una de estas *quaestiones* contiene en su interior varios artículos, que no hemos incluido en esta lista esencial. Se podría profundizar en cada *quaestio* individualmente, pero aquí hemos optado por la vía de la exposición breve, por lo que solo ofrecemos algunas consideraciones generales, ordenadas en puntos sintéticos:

1) *La cristología de santo Tomás es bíblica*. Aunque el método de exposición es escolástico, lo que implica que no encontramos un *excursus* bíblico al comienzo del tratamiento de cada tema, como ocurre en los tratados teológicos actuales, la comprensión de Cristo que propone el Angélico deriva de su recepción de la Escritura en la fe de la Iglesia. Esto distancia la teología clásica de santo Tomás de

las recientes cristologías antropológicas, que han intentado deducir la cristología a partir de la consideración de la apertura trascendental ilimitada del ser humano hacia el Absoluto. Santo Tomás aprendió quién es Cristo ante todo de la Biblia y no de especulaciones filosófico-religiosas en el ámbito antropológico.

2) *La cristología de Santo Tomás se fundamenta en los grandes concilios del primer milenio.* La exposición cristológica del Doctor Común se basa en y profundiza la cristología de la Iglesia, tal como fue explicada a través de los dogmas cristológicos emanados de los siete primeros concilios ecuménicos. La cristología tomasiana es una forma de teología profundamente eclesial.

3) *La cristología de santo Tomás se fundamenta en la fe.* La teología bien hecha no sirve para comprobar si podemos creer lo que dice la Revelación, sino *cómo* debemos entender lo que ya creemos. El Angélico hace teología, y por tanto cristología, de esta manera. Su cristología no sirve para verificar si, al final del tratado teológico que él propone, podemos o no creer *en Cristo*. *Primero se cree en Cristo, luego se hace teología sobre Él (fides quaerens intellectum: la fe está primero)*. En ello se basa, por ejemplo, el uso que hace Tomás de la palabra “conveniente” y similares (*oportet, oportebat*, etc.). Lo implícito que queda en el trasfondo de tales expresiones es que no estamos aquí disputando si el Verbo se hizo carne, verificando si podemos aceptar esta verdad sobre la base de nuestros propios razonamientos. En cambio, se parte de la certeza de fe de que el Verbo se hizo carne y se buscan los motivos de conveniencia, para comprender mejor y mostrar la razonabilidad del hecho, no para someter la aceptación de éste a demostración racional nuestra, que sería la *conditio sine qua non* de la fe.

4) *La cristología de santo Tomás utiliza el método descendente.* Al ser verdadera teología, es decir, interpretación intelectual de la fe bíblico-eclesial, el planteamiento cristológico sigue, en el plano del método, la enseñanza de la Escritura, confirmada y explicada posteriormente por los Concilios: «El Verbo se hizo carne» (*Jn 1,14*). La Escritura no dice que el hombre ha sido elevado para convertirse en Dios, sino que Dios se hizo hombre. Ésta es la dimensión descendente del acontecimiento y éste es también el método de la cristología clásica, llamada «cristología desde arriba» o «cristología descendente». El Aquinate escribe que, al estudiar el misterio de Cristo, hay que considerar más el *descensus* que el *ascensus* (cf. III, q. 33, a. 3 ad 3).

5) *La cristología de santo Tomás recurre al buen uso de la razón.* Su estudio cristológico no es una mera narración, que se limita a repetir los hechos del Evangelio, sino que se sirve de una especulación racional en la que, sin someter la fe a la razón, utiliza la razón

para comprender mejor la fe, dentro de los límites de lo posible. La teología es, pues, *fides ratio illustrata*. No doblega el dato de la fe a un sistema filosófico preestablecido, sino que se sirve de un sistema o bagaje filosófico para profundizar y sistematizar el tema tratado (cf. la sucesión lógica de las diversas cuestiones; la argumentación racional y lógica propuesta en los diversos artículos, etc.).

Esto implica también que, aunque la lógica de Dios es superior a la lógica humana (cf. *Is* 55,8-9), esta lógica va “más allá” pero no “en contra” de la nuestra, que, por otra parte, es pequeña e imperfecta, pero una participación real y coherente de la primera. La fe no puede reducirse a la mera razón (racionalismo), pero tampoco está en contra de la razón (fideísmo). Los grandes principios lógicos, por ejemplo el principio de no contradicción, sobre el que volveremos al final, no son contradichos en el cristianismo. Esto se debe a que la religión cristiana se ajusta a su principio, Jesucristo. En Cristo, la naturaleza divina está unida y al mismo tiempo es diferente de la humana. La naturaleza divina de Cristo no absorbe su naturaleza humana (monofisismo). De ello se deduce que, en el cristianismo, la salvación no quita la creación, lo sobrenatural no elimina lo natural, la gracia no destruye, sino que presupone y eleva la naturaleza del hombre. Por tanto, incluso la fe sobrenatural, siendo superior a la razón natural, no solo no la elimina, sino que la presupone, purifica y eleva, llevándola a su plenitud. Todo esto se encuentra también en el tratado cristológico tomasiano, en el que la aceptación del misterio de Cristo en la fe no suprimió, sino que motivó al Doctor Angélico a desarrollar una reflexión racional coherente sobre el dato revelado.

6) *La cristología de santo Tomás es completa, es decir, considera plenamente tanto las prerrogativas de la divinidad de Cristo como las de su humanidad.* Como buen “aristotélico”, por decirlo de algún modo impreciso, el Aquinate profundizó mucho más en la humanidad de Cristo de lo que solían hacer sus contemporáneos. Por esta razón, Tomás dedicó en la *Summa Theologiae* una amplia sección al estudio de los “misterios cristológicos”, algo más único que raro en su época. Pero incluso en la sección más estrictamente cristológica, que es la que nos ocupa, el Doctor Angélico hace los mayores esfuerzos especulativos no sobre la naturaleza divina de Cristo, sino sobre la humana. En consecuencia, es inexplicable que, en el siglo XX, se haya acusado a veces a santo Tomás de proponer una cristología docetista. De hecho, algunas cristologías recientes son ebionitas, o al menos arrianas, y por ello acusan de docetismo a las cristologías que afirman la plena divinidad de Cristo junto a su humanidad.

Un principio fundamental de la cristología de santo Tomás de Cristo hay que predicar toda perfección, y esto no solo con respecto a su naturaleza divina, sino también con respecto a su naturaleza humana. Con referencia a esta última escribió: «Omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda» (III, q. 19, a. 3). Además de la perfectísima naturaleza divina, Cristo tiene también una perfectísima naturaleza humana. Esta perfección es a la vez natural y sobrenatural. En el plano natural, la humanidad de Cristo es perfecta en el sentido de que no le falta nada de lo que constituye la esencia y las actividades de una naturaleza humana íntegra. En el plano sobrenatural, su humanidad es perfecta en el sentido de que posee la plenitud de la gracia, y esto tanto con respecto a la gracia individual (gracia santificante, gracias actuales, etc.) como con respecto a la gracia que Él tiene como Cabeza de la Iglesia (Cabeza de los hombres y de los ángeles).

7) *La cristología de santo Tomás es sistemática.* Ello no requiere ser explicado, puesto que se deduce claramente de los puntos precedentes.

3. Algunos puntos particulares

Tras haber examinado brevemente los rasgos más destacados de la cristología de santo Tomás, detengámonos ahora en algunos puntos particulares, comenzando por el tema de la personalidad de Jesús. Sobre la personalidad de Cristo como Persona divina hicimos alguna mención al principio. Ahora nos preguntamos: ¿se puede hablar de una personalidad humana de Cristo? Afirmamos que Cristo es hombre y Dios; ¿no deberíamos decir entonces que es una Persona divina y también una persona humana? El Aquinate, siguiendo a los concilios ecuménicos, responde negativamente. Podemos y debemos decir que Cristo es una Persona divina, pero no una Persona humana, aunque sin duda es verdadero hombre. Él es verdadero hombre, y es una Persona, pero no es una persona humana. El Concilio de Calcedonia definió dogmáticamente que la Persona (Hipóstasis) de Cristo es una; lo que es doble son las naturalezas. Repetimos: Cristo es Persona y es hombre, pero no es una persona humana. Su identidad es la de ser el Verbo Encarnado. Esta es su Persona.

Pero hay que añadir que el concepto de hipóstasis (lo concreto subsistente) nos lleva a mirar a Cristo tal como se presenta a nuestros ojos, como fenómeno. En efecto, la hipóstasis es el concreto subsistente *de una cierta naturaleza*, no es la naturaleza en abstracto, o la llamada naturaleza "platónica" que está en el hiperurano bajo la forma de la Idea; sino la naturaleza tal como se manifiesta y rea-

liza en una entidad individual concreta. La Hipóstasis de Cristo, la Persona, es la del Verbo; esta Hipóstasis, a partir de la Encarnación, asumió, es decir, unió a Sí misma una verdadera naturaleza humana, individualizándola (hipostasiándola) precisamente en su Persona divina. Esto es la Encarnación. Santo Tomás habla de ello especialmente en las qq. 2-6 de la III *Pars*. Lo hace profundizando en los concilios de Éfeso, Calcedonia y Constantinopla II. Este último, en particular, hizo hincapié en la “enhipostatización” de la naturaleza humana de Cristo por el Verbo y en el Verbo. A diferencia de muchos de sus contemporáneos, el Doctor Angélico comprendió bien esta enseñanza del Constantinopolitano II y no la ignoró.

¿Quién es entonces Cristo? Cristo es una Persona divina que ha asumido también una naturaleza humana. No es -y por eso no se dice que sea- una persona humana, porque la naturaleza humana ha sido individualizada (hipostasiada) en el Verbo. En consecuencia, su naturaleza humana no posee subsistencia por derecho propio (hipóstasis humana), como ocurre con todos los demás seres humanos. Es la humanidad del Verbo, una naturaleza humana que santo Tomás, basándose en el Damasceno, llama “instrumento” de la divinidad (cf. E. Monteleone, *L'umanità di Cristo «strumento della divinità». Attualità ed evoluzione del pensiero di Tommaso d'Aquino*, EDI, Napoli 2019).

Si afirmásemos que en Cristo hay también hipóstasis humana, caeríamos en una cristología de tipo nestoriano: Jesús sería entendido como un ser humano independiente, es decir, con subsistencia humana por derecho propio, y adoptado por Dios por gracia, es decir, de modo accidental (mientras que la Encarnación es un acontecimiento que produce una realidad sustancial, llamada unión hipostática). Tendríamos así una “cristología del templo”, según la cual Jesucristo no es, en sentido estricto, el Verbo encarnado, sino un “hombre de Dios”, un hombre en el que Dios ha fijado su residencia. Esto también tendría consecuencias muy negativas con respecto a la comprensión de nuestra salvación, así como con respecto a la comprensión de la identidad de Cristo. Santo Tomás rechaza todo esto.

Siguiendo la enseñanza del Concilio de Constantinopla II, el Angélico considera la Persona de Cristo (el subsistente concreto individual del Verbo encarnado) como una “Persona compuesta”. Aquel concilio había descrito la unión de las dos naturalezas (llamada unión hipostática, es decir, unión en el *suppositum*, en la persona o en el concreto subsistente individual) como “unión según la síntesis”, es decir, unión sintética. La Persona de Cristo, para la Iglesia y por tanto para santo Tomás, es una “Persona sintética”. Es una Persona única, no dos. La Persona es el Verbo. Pero

el subsistente concreto ha unido a Sí mismo en el tiempo y en el mundo una naturaleza humana, sin mutar por ello como Dios. La mutación está del lado de la naturaleza humana asumida, que no existía antes y que en el momento de la Encarnación es creada y asumida por el mismo acto, no del lado de la Persona que asume. La Persona que asume (el Hijo), de hecho, es por naturaleza Dios y Dios es inmutable. Así, la Persona concreta de Cristo es esta síntesis de la naturaleza humana y divina en el único Verbo.

Uno se pregunta: pero si el Verbo en cuanto Dios no cambia, siendo inmutable, ¿por qué dice la Escritura (cf. *Jn* 1,14) que el Verbo “se hizo” (*egeneto*) hombre? “Se convirtió” implica un cambio. ¿Ha cambiado entonces el Verbo? El Aquinate responde que esto no se dice en relación con la divinidad de Cristo, sino con su humanidad, que es la única que cambia. Tomás propone el siguiente ejemplo (cf. I, q. 16, a. 6): si un hombre se sienta solo y otro se acerca y se sienta a su lado, se dirá ahora que el primero está sentado a la derecha del segundo, que vino después. Por lo tanto, puede decirse que antes el hombre estaba sentado solo, mientras que ahora se sienta a la derecha del otro. En realidad, sin embargo, el primero no se movió, sino que fue el segundo quien se movió y vino a sentarse a su lado. Lo mismo ocurre con el Verbo: no cambió al encarnarse, fue la naturaleza humana asumida la que sufrió el cambio (antes no existía, ahora existe). Sin embargo, se dice con verdad que el Verbo “se hizo” carne. Se dice en el sentido de que la carne fue creada de la nada e hipostasiada en el Verbo, de modo que el Verbo antes no tenía carne y ahora la tiene, aunque el Verbo ha permanecido perfectamente inmutable.

Una vez aclarados estos puntos, sigue un amplio intento por explicar las características de la humanidad de Cristo. Esta humanidad, por una parte, es semejante en todo a la nuestra, excepto en el pecado (que, sin embargo, no forma parte de ella, habiéndose producido después, por culpa nuestra); por otra, la humanidad del Señor es única, porque solo ella -y no otra- fue y es hipostasiada en y por el Verbo. Con su grandiosa cristología, santo Tomás fue capaz de mantener ambos aspectos: en la humanidad de Cristo está todo lo que está en la nuestra; y su humanidad tiene características únicas que son solo suyas.

Ilustremos esta síntesis en Cristo de humanidad y divinidad mediante dos ejemplos, tomados de nuevo de la reflexión cristológica del Doctor Angélico, que mercedamente es llamado *Lumen ecclesiae atque mundi universi*¹:

¹ Cf. PABLO VI, Carta apostólica *Lumen ecclesiae* (20 de noviembre de 1974), n.1

1) Santo Tomás dice que en Cristo, además de la ciencia divina, había tres tipos de ciencia humana (es decir, formas de conocer): beatífica, infusa y experimental o adquirida. Ahora bien, la primera, la ciencia beatífica, es prerrogativa exclusiva de los bienaventurados del Cielo, llamados "*comprehensores*", razón por la cual nunca se concede a los "*viatores*", es decir, a los hombres de la tierra. Tomás, sin embargo, enseña que, puesto que Cristo era a la vez viator y comprehensor, tuvo conocimiento beatífico también en la tierra. Las otras dos ciencias o modos humanos de conocer -ciencia infusa y adquirida- pertenecen en cambio a los viatores: la primera es dada por gracia, la otra es el modo natural de conocer de los hombres. Puesto que de Cristo se predica toda perfección también a nivel humano, Él poseía todas las formas de conocimiento y, por tanto, también poseía ciencia infusa y la experimental o adquirida. Esta posición del Angélico representa el primero de dos ejemplos que muestran cómo reconoce en Cristo la presencia tanto de cosas que se encuentran también en otros hombres, como de algo que era solo suyo.

2) Un segundo ejemplo puede tomarse del tratamiento de la voluntad del Señor. También sobre las voluntades de Cristo, santo Tomás aportó una contribución verdaderamente notable. Puesto que hay dos naturalezas en Cristo, también hay dos voluntades y dos operaciones naturales en Él. Sobre esto el Aquinate no dice nada nuevo, porque no hace más que seguir la Biblia y el dogma definido por el Concilio Constantinopolitano III. Sin embargo, al retomar estas doctrinas, hace una profundización muy interesante, que el mismo Constantinopolitano III no había hecho. Aquel Concilio se había limitado a decir que en Cristo hay dos voluntades (la divina y la humana) y que no están en conflicto mutuo, sino en armonía, porque la voluntad humana sigue siempre, es más, se somete perfectamente, a la divina. Santo Tomás parte de aquí, pero como está muy interesado en defender la verdadera humanidad de Cristo en todos sus componentes, también señala que, en cierto sentido, la voluntad humana de Cristo podía querer (y de hecho quiso) cosas distintas de su voluntad divina. El Doctor Común apoya esta posición sin contradecir la enseñanza conciliar de que nunca hubo conflicto entre las dos voluntades de Cristo. El Angélico, sin embargo, señala que la palabra "voluntad" puede aplicarse a distintas facultades presentes en el hombre. Existe la voluntad sensorial (*voluntas sensualitatis*), que no es una verdadera facultad volitiva, sino el instinto de autoconservación que el hombre tiene en común con los demás animales. Es Dios quien puso en nosotros este instinto y, por tanto, es bueno por naturaleza, como son buenas todas las cosas creadas por Dios. Por naturaleza, nues-

tro instinto nos impulsa a preservar nuestra vida, así que, por ejemplo, retiramos instintivamente la mano del fuego, sin necesidad de reflexionar, ni de tomar una decisión deliberada, para realizar esta acción. Luego está la facultad superior de la voluntad, llamada *voluntas rationis*. Ésta se divide en la voluntad entendida como facultad volitiva general, que puede llamarse *voluntas ut natura*, y en el libre albedrío, llamado *voluntas ut ratio*.

La *voluntas ut natura* es la facultad de nuestra alma que busca el bien en general, que quiere el bien absolutamente. Según esta voluntad, el hombre busca la vida, no la muerte. Esta orientación natural hacia la vida también es buena, porque fue puesta en nosotros por el Creador. Por eso, según santo Tomás, tanto según su instinto (*voluntas sensualitatis*), como según su voluntad genérica (*voluntas rationis* entendida como *voluntas ut natura*), Cristo como hombre quiso vivir, no morir, aunque en el plan de Dios estaba establecida la muerte del Redentor para la salvación de los hombres. El no querer morir por parte de Jesús no representaba una desobediencia a Dios, sino la simple puesta en práctica de sus facultades naturales de hombre, que tenía y tiene. No hay pecado en querer vivir, porque es Dios Creador quien ha puesto esta tendencia en nosotros y por lo tanto es buena. Cristo, con estas voluntades, quiso conservar su vida, no quiso morir en la cruz, y esta tendencia fue un hecho natural, no un pecado, es decir, no fue un rechazo a la voluntad del Padre. (Por cierto, esto hace que su elección de morir en la cruz sea aún más meritoria).

Por último, está la *voluntas ut ratio*, que también puede denominarse *electio* o libre albedrío. Con ella, el hombre elige los medios en vista del fin. Con esta voluntad, Cristo eligió sufrir en la cruz, porque vio que obedecer al Padre era el medio adecuado y necesario tanto para realizar su humanidad en gracia como para redimirnos a nosotros, pecadores. De este modo, por su voluntad humana, eligió sufrir, y así se interpreta en consecuencia el dogma de Constantinopolitano III: la voluntad humana de Cristo no se opone a su voluntad divina, sino que siempre la sigue y se somete a ella perfectamente. Santo Tomás explicó lo que aquel concilio no había dicho: Cristo quiso morir, es decir, sometió su voluntad humana a la voluntad divina, por un acto de esa voluntad humana que es la *electio* y no por *voluntas ut natura*, porque eso habría sido imposible, ya que habría contradicho la obra del Creador. Porque el Creador no dio al hombre la voluntad de elegir su propia muerte, sino su propia vida. Y Cristo quiso vivir, por voluntad general, pero eligió morir -obedeciendo así al plan de Dios- para la salvación de su alma y para la redención de nosotros, pecadores. Este segundo ejemplo muestra también cómo santo Tomás explica todos

los aspectos: lo que Cristo tiene en común con nosotros y lo que es solo suyo.

4. Conclusión

La distinción que establece el Angélico al tratar estos y otros misterios se encuentra en el principio de no contradicción. No se puede afirmar lo que implica una contradicción insuperable. Este principio aclara lo que hemos mencionado anteriormente, a saber, que toda perfección debe ser predicada a Cristo. Tomás precisa: debemos reconocer en Cristo toda perfección que no implique una contradicción insuperable. Por eso el Aquinate afirma, por un lado, que en Cristo estaban todas las virtudes (principio de perfección), para luego añadir que estaban todas las virtudes menos aquellas (principio de no contradicción) -como la fe, la esperanza o la continencia- cuya presencia en Cristo contrastaría con su visión beatífica o con la ausencia de concupiscencia en Él.

Son estos aspectos los que han hecho gritar escandalizados a algunos cristólogos contemporáneos: un Cristo que es Dios, que tiene la visión beatífica en la tierra, que no tiene fe, que no tiene concupiscencia... ¿sería un fantasma dogmático, no un hombre real como nosotros! Pero una lectura no ideológica de santo Tomás muestra justamente lo contrario: el Angélico hizo un extraordinario esfuerzo especulativo para ofrecernos una comprensión completa de Cristo, que no dejara nada fuera en la síntesis cristológica. Santo Tomás fundamenta tanto la perfección divina como la perfección humana de Cristo. Y la especulación más desafiante fue "rescatar" la verdadera humanidad de Jesús en todos sus aspectos, excepto aquellos incompatibles con sus prerrogativas como Verbo encarnado. Esto es lo contrario de una cristología docetista. Es una gran visión cristológica que fundamenta, en la fe bíblica y católica, el misterio indecible del Verbo encarnado.