

## NATURALEZA Y GRACIA EN LA PERSONA DE JESUCRISTO

A modo de introducción, diré que la intención de este trabajo es proponer algunas ideas que nos permitan vislumbrar, contemplar, *algo* del Misterio insondable de la Persona de Nuestro Señor Jesucristo, quien, por cierto, es principio y culmen, es decir, plenitud, de la relación que se da entre la naturaleza y la gracia –tema que nos convoca en esta Semana Tomista.

La naturaleza y la gracia, en la condición humana, establecen una relación que es difícil esclarecer. Encontramos dos realidades que, perteneciendo a órdenes absolutamente diversos, se integran de una manera misteriosa.

La gracia es una realidad de orden sobrenatural, que se encuentra fuera del alcance de toda naturaleza creada. La excede, por ser intrínsecamente divina. Sin embargo, ésta se hace presente, como una cualidad creada<sup>1</sup>, en el alma en la que es infundida. Según santo Tomás, la gracia es un hábito: *"una participación de la divinidad en la creatura racional, según la primera carta de San Pedro, que dice: 'Por medio del cual nos hizo donación de preciosas y magníficas promesas, para que seamos partícipes de la naturaleza divina'"*<sup>2</sup>. Es decir, Dios, como obra de su amor al hombre, le participa su mismo ser, elevando su alma a las cosas divinas. Ahora bien, la acción de comunicar la propia naturaleza es la generación, y su fruto, los hijos. Quienes reciben la gracia, son, en efecto, hechos hijos de Dios, como dice san Juan en su primera carta: *"Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos!"*<sup>3</sup>. Se trata, por tanto, en el caso de las personas humanas, de una filiación por adopción. Dice san Pablo en su carta a los Romanos que recibimos *"un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!"*<sup>4</sup>. Es decir, no nos convertimos en Dios, sino que permanecemos en la finitud de nuestra condición humana, pero con un cierto modo de ser, accidental y participado, que es ajeno y superior a nuestra humanidad: es el mismo Dios que por amor se hace presente en el alma y le comunica sus dones.

Sin embargo, al referirnos a Cristo, no nos encontramos con una naturaleza humana sin más, o mejor dicho, un hombre más como cualquier otro. Por la Revelación, sabemos que Jesucristo es la misma Persona Divina del Hijo Eterno, como dice el Símbolo de los Padres Nicenos: *"Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no*

---

<sup>1</sup> Decimos cualidad "creada" porque el único "increado" es Dios en su Propia Esencia. Todo efecto producido por Dios en la creatura debe darse según el modo de ser la creatura, es decir, participado, creado.

<sup>2</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q. 7, a. 1, ob. 1.

<sup>3</sup> I Jn 3, 1.

<sup>4</sup> Rm 8, 15.

*creado, de la misma naturaleza del Padre... que por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre*"<sup>5</sup>. Estamos, por lo tanto, ante el misterio central de nuestra fe: la Encarnación. La Persona del Verbo, sin renunciar a su naturaleza divina, asume nuestra naturaleza humana: se manifiesta y actúa a través de ella. Es Él, el Hijo, uno y el mismo Señor, Dios y hombre verdadero<sup>6</sup>.

Ahora bien, para profundizar en el misterio que se da entre Cristo y la gracia, se plantea un interrogante: ¿de qué modo conciliar su Divinidad con el don de la gracia? ¿Cómo decir que Aquel que es Dios *por naturaleza*, recibe la divinidad *por participación*?

Santo Tomás, que trata la relación entre la gracia y Cristo en la cuestión 7 de la Tercera Parte de su Suma Teológica, se hace esta pregunta en el artículo 1. La clave para tener una primera aproximación se encuentra en la distinción de naturalezas. Esto lo desarrolla sobre todo en las respuestas a las objeciones. Cabe decir que, aunque la distinción de naturalezas, a mi parecer, no sea el aspecto principal con respecto a la conveniencia de la gracia, sin embargo, sí constituye un presupuesto importante.

Dice la carta a los Hebreos que Cristo fue *"igual en todo a nosotros, excepto en el pecado"*<sup>7</sup>. Por lo tanto, poseía todo lo que corresponde a un auténtico hombre: gozaba de un alma y un cuerpo reales, con todas sus propiedades, correspondientes a una verdadera naturaleza humana. Por tanto, el alma humana de Cristo es, ciertamente, espiritual, pero no propiamente divina, por lo que, al igual que la nuestra, necesita serlo por participación, según lo que contesta santo Tomás a esa primera objeción<sup>8</sup>. Esto es así, en virtud de la unión sin confusión de las naturalezas. El Verbo Eterno es Dios y hombre en su misma Persona, pero las operaciones divinas se atribuyen a la divinidad, y las humanas, a la humanidad. Es decir, todo se predica del mismo Sujeto, el Hijo, pero en virtud de una u otra naturaleza. Ciertamente, el don de la gracia no se añade a la naturaleza divina del Hijo, que es en sí perfectísima, sino que se infunde en la humanidad que es asumida por Él.

Además, la gracia era necesaria al alma de Cristo, por los efectos que ésta tiene, dígame, en orden a la operación. En primer lugar, para que el alma pudiera ser capaz de la bienaventuranza, era necesario que alcanzase a Dios por un acto creado de fruición, a través del conocimiento y amor divinos, que resulta imposible sin la gracia. Esto se debe a que la

---

<sup>5</sup> Confesión de Fe de Nicea.

<sup>6</sup> Cf. Fórmula cristológica del Concilio de Calcedonia. A mi juicio, en esta formulación es importante la expresión "uno y el mismo", por su claridad. Ésta, ya había sido empleada con énfasis por San Cirilo de Alejandría, Padre de la Iglesia, quien se proponía poner de relieve la unidad en el Sujeto de Cristo, ante el peligro de la separación del hombre Jesús de la Persona del Verbo.

<sup>7</sup> Hb 4, 15.

<sup>8</sup> Cf. III, q. 7, a. 1, ad. 1.

operación humana debía ser perfeccionada por la gracia habitual<sup>9</sup>. Y en segundo lugar, porque, aunque la humanidad de Cristo es instrumento de la divinidad, no lo es a la manera de un instrumento inanimado –que no goza de un principio de acción propio–, sino a modo de instrumento animado por un alma racional, que se mueve de tal manera que a la vez es movido. Por eso, para lograr una actuación oportuna, necesitó tener el hábito de la gracia, según la respuesta de santo Tomás a la tercera objeción de este artículo 1, que planteaba que el instrumento no necesita de hábito propio, sino que le basta la perfección operativa del agente<sup>10</sup>.

A continuación, además de tener en cuenta la distinción de las naturalezas, en el cuerpo del artículo santo Tomás rescata otros motivos por los cuales era necesaria<sup>11</sup> la gracia en Cristo. Los motivos, entonces que da Santo Tomás, son tres: en primer lugar, por razón de la unión de su alma con el Verbo de Dios, pues cuanto más próximo se haya algo que es receptivo de la causa que influye, tanto más participa de su influencia. Al referirnos a una realidad receptiva, estamos hablando de la naturaleza humana que, siendo imagen de Dios, tiene inclinación natural hacia el conocimiento y la posesión de la Verdad y el Bien Infinitos, y por tanto, apertura hacia Dios como su Fin (aunque por sus propios medios no pueda alcanzarlo). Por otro lado, el influjo de la gracia proviene de Dios, como de la fuente de la que mana y de la que se comunica a la naturaleza racional. En consecuencia, fue máximamente conveniente que aquella alma (o sea, la de Cristo, en cuanto realidad receptiva) recibiese el influjo de la gracia divina, ya que ella se halla máximamente unida a su causa. En segundo lugar, es por la nobleza de su alma, cuyas operaciones era necesario que contactasen con Dios de la forma más próxima mediante el conocimiento y el amor. Para conseguir esto, la naturaleza humana tiene que ser elevada por la gracia, como ya señalamos anteriormente, al referirnos a la distinción de las naturalezas. Y, en tercer lugar, por la relación del propio Cristo con el género humano. Él es efectivamente, en cuanto hombre, mediador entre Dios y los hombres. Y por eso era preciso que tuviera también la gracia que redundase en los demás, según lo que dice san Juan en su prólogo: *"De su plenitud hemos recibido todos gracia tras gracia"*<sup>12</sup>.

Por tanto, en los tres motivos enunciados por Santo Tomás, encontramos los tres sentidos en los cuales se va a referir a la gracia en relación con Cristo: en el primer motivo se

<sup>9</sup> III, q. 7, a. 1, ad 2. Cf. I-II, q. 109, a. 5.

<sup>10</sup> Cf. III, q. 7, a. 1, ad 3.

<sup>11</sup> Vale aclarar que la "necesidad" debe entenderse no como una necesidad absoluta, siendo la gracia siempre un don gratuito con respecto a la naturaleza humana, sino en el sentido de una suma conveniencia, o, visto de otro modo, de suma inconveniencia en caso de negarla. Cf. I-II, q. 110, a. 1, c.

<sup>12</sup> Jn 1, 16. Sobre la capitalidad de la gracia de Cristo, cf. III, q. 8.

refiere la gracia de unión, es decir, la misma Unión Hipostática, en segundo lugar a la gracia habitual que se infunde en el alma de Cristo, con respecto a sus efectos propios, y en tercer lugar a la Gracia Capital, sobre la que se va a referir en el artículo siguiente, y que se ordena a la Misión Salvífica de Cristo, como autor y comunicador de la santificación en los redimidos. Conste aclarar que la gracia habitual y la gracia capital se distinguen sólo con una diferencia de razón, mientras que entre éstas y la gracia de unión hay una distinción real, debido a que ambas dicen unión de la humanidad con la divinidad, pero en órdenes diversos.

Ahora bien, afirmando en Cristo la existencia de la gracia habitual, se presenta un segundo interrogante: ¿se podía dar en Él algún tipo de aumento en la gracia, es decir, *progresaba* en ella?

Santo Tomás contesta, en los artículos 9 y 10, que lo propio de Cristo es gozar de la plenitud de la gracia. Ésta se le atribuye en cuanto Hijo unigénito del Padre, de acuerdo con san Juan: "*Le vimos, como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad*"<sup>13</sup>.

Según explica el Aquinate en el cuerpo del artículo 9, esta plenitud puede entenderse de dos modos. En primer lugar, considerando la *cantidad intensiva*; es decir, conforme al mayor grado posible, de acuerdo con la perfección de la forma. Según este aspecto, por un lado, el alma de Cristo recibe la máxima influencia de su gracia, por estar unida a Dios de la forma más próxima entre todas las creaturas racionales, en virtud de su unión hipostática. Debe entenderse, por cierto, que "creatura" se predica no de la Persona, sino de la humanidad que asume, que debió ser creada (porque increada, insisto, sólo es la naturaleza divina), aunque haya sido unida inmediatamente al Verbo. En este sentido, retoma el primer argumento que había señalado en el cuerpo del artículo 1, para acentuar el aspecto de plenitud. Por otro lado, el segundo modo de entenderse la plenitud por cantidad intensiva, es por comparación con su efecto, pues su alma recibía la gracia de tal modo que de ella redundase sobre los demás, cómo ya hemos dicho, al referirnos a la gracia capital. Como acontece con el fuego que, por ser la causa del calor en todos los seres calientes, tiene el calor en grado máximo.

En segundo lugar, esta plenitud puede entenderse en razón de su eficacia, es decir, la posesión de todos los efectos y operaciones. A Cristo le fue otorgada la gracia como a principio universal en el campo de todos los que tienen la gracia. Y la virtud del primer principio en un género determinado se extiende a todos los efectos dentro de tal género. En Cristo su gracia se extiende a todos los efectos de la misma, que son las virtudes, los dones y

---

<sup>13</sup> Jn 1, 14. Cf. III, q. 7, a. 10, sc.

otras realidades por el estilo. Sobre cada uno de ellos en particular, se refiere en los artículos anteriores, del 2 al 8 inclusive, en los que se pregunta si Cristo gozó de virtudes, de cuáles no y por qué, de los dones del Espíritu Santo, y de las gracias gratis data (también llamados carismas), en particular con el don de la profecía.

Avanzando en la cuestión, de todo lo dicho, en el artículo 12, santo Tomás concluye que en Cristo no pudo darse un progreso en la posesión habitual de la gracia, según dos perspectivas. Por un lado, no pudo ser por parte del hábito mismo, porque ha alcanzado en grado máximo su fin, que es la unión con Dios. En este sentido, según el artículo 11, por parte de la misma gracia en su aspecto de perfección –no por parte del modo de ser con el cual inhiere en el alma, que es, ciertamente, accidental–, se dice que gozó de ella con cierta infinitud, en toda medida posible que pueda darse en una naturaleza humana. Por otro lado, no pudo darse progreso, según una segunda perspectiva, que es por parte del sujeto, el cual participa en su humanidad de la plena bienaventuranza desde el instante mismo de su concepción<sup>14</sup>.

Sin embargo, como señala el mismo santo Tomás en la tercera objeción, el evangelio de Lucas afirma que "*Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres.*"<sup>15</sup> ¿Cómo debe entenderse, entonces, este progreso?<sup>16</sup> Para dar una respuesta, Santo Tomás distingue aquí dos modos de explicarlo. El primero, mediante el aumento de los mismos hábitos de sabiduría y gracia. En este sentido, refiriéndonos a la gracia, gozaba de la antedicha plenitud y, por tanto, no podía progresar. Sin embargo, en un segundo sentido, se puede entender el aumento en relación con los efectos de esos hábitos, es decir, en cuanto que se realizan obras más sabias y más virtuosas. En otras palabras, basándonos en la distinción entre hábito y acto. Es desde este punto de vista que debe entenderse el versículo de san Lucas: Cristo crecía en sabiduría y en gracia, lo mismo que crecía en edad, porque, a la medida que crecía en ella, hacía obras más perfectas, para demostrar que era verdadero hombre. Es decir, a pesar de que gozaba de la plenitud de la gracia, ésta se iba manifestando en sus obras (o sea, en sus actos) de forma progresiva, para mantener, de alguna manera,

---

<sup>14</sup> Esto quiere decir que, desde el momento en que el Verbo asumió su naturaleza humana, le comunicó a su humanidad la visión de la Esencia Divina en la parte superior de su alma. Es decir, el fin de la gracia, en cuanto alcanzado por el sujeto, es la contemplación y posesión directa de Dios en las potencias superiores del alma. Esto siempre se realizó en acto en Cristo. Otros aspectos, como la redundancia en la parte inferior del alma (vinculada a los sentidos) y al cuerpo glorioso, durante su estado de viador, o sea, antes de la Resurrección, fueron postergados según una disposición divina especial, ordenada a la misión salvífica de Cristo, quien debía padecer y merecer por nosotros. Sin embargo, en lo esencial, la perfección en la gracia siempre se dio plenamente en Él. Cf. I, q. 12, a. 1; III, q. 9; q. 10; q. 15, a. 10; q. 34, a. 4; q. 49, a. 6, ad 3.

<sup>15</sup> Lc 2, 52.

<sup>16</sup> Aquí no nos referiremos al progreso en sabiduría, que se trata en las cuestiones 9 y 12, sino principalmente en el de la gracia.

"velada" su divinidad durante sus años de infancia y, a su vez, acentuar su auténtica naturaleza humana.

A modo de conclusión, debemos decir que se da, por tanto, en Cristo, una perfecta armonía entre las dos naturalezas, divina y humana, y la gracia. En Cristo se realiza la plena y perfecta integración entre lo Divino y lo humano, entre lo natural y lo sobrenatural, de modo singularísimo y primordial. Él, que es la Imagen de Dios desde toda la Eternidad, se hace presente en la historia para ser imagen ejemplar y autor del hombre divinizado, realizando esta obra, en primer lugar, en su propia humanidad. Como dicen los Santos Padres, Dios se hizo hombre, para que el hombre se haga Dios. En Cristo, la naturaleza divina, que es fuente de la gracia, la comunicó a la humana en grado sumo, en virtud de su unión estrechísima. A su vez, la humanidad fue divinizada, para que alcanzara una plenitud de perfección, de la cual todos los seres humanos, en diferentes grados, estamos llamados a participar.

María del Rosario Ruffino