

DE POTENTIA ANIMAE CHRISTI

III, q.13

I. La indisoluble unidad de encarnación y redención en la doctrina tomista

Santo Tomás de Aquino dedica la cuestión 13 de la *III Pars* de la Suma Teológica al tema que en latín lleva por título: *De potentia animae Christi*. Camino obligado para la recta interpretación de un texto es procurar ubicarlo en su contexto, mostrando su articulación dentro del todo del que forma parte. En un pensamiento tan sistemático como es el de Santo Tomás, esta búsqueda de la inserción orgánica de un tema dentro del conjunto de la reflexión se propone captar su sentido con mayor profundidad.

Después de haber expuesto sobre el misterio de Dios en sí mismo y como principio y fin de todo lo que existe (*I Pars*) y del camino moral del hombre hacia su propia bienaventuranza, que consiste en la participación en la vida de Dios (*II Pars*), la Suma se cierra (*III Pars*) con la reflexión sobre Cristo, quien muestra en sí mismo el camino de la salvación, seguida de la reflexión sobre los sacramentos que nos la otorgan, y sobre la vida inmortal hacia la que nos lleva mediante la resurrección.

El tratado sobre Cristo, con el cual se abre la *III Pars*, abarca 59 cuestiones, subdivididas del siguiente modo: las cuestiones 1-26 tratan “sobre el misterio de la encarnación en sí mismo, es decir, el misterio de un Dios hecho hombre para salvarnos”; las cuestiones 27-59, nos hablan de “todo cuanto hizo y sufrió ese Dios encarnado, nuestro Salvador” (*Prólogo*).

Conforme a estas palabras del mismo Santo Tomás, la primera serie de cuestiones (1-26), está centrada en el misterio de la encarnación (*de ipso incarnationis mysterio*), mientras que la segunda serie (27-59) lo está en la obra salvadora de Cristo (*de his quae per ipsum Salvatorem nostrum ... sunt acta et passa*).

Encarnación y salvación del hombre parecen brindar el criterio de subdivisión dentro de su tratado sobre Cristo. Sin embargo, inmediatamente añadimos que ambos aspectos están inseparablemente unidos en la mente del santo doctor, lo cual se manifiesta a lo largo del tratado, en el recorrido de las 59 cuestiones. El hecho de que hasta la cuestión 26 la mirada esté centrada en “el misterio de la encarnación en sí mismo”, no significa que quede en el olvido la dimensión soteriológica que tiene la encarnación. Viceversa, el estudio de la obra salvadora a través de los misterios de su vida, nunca queda aislado de la referencia a la encarnación, puesto que los actos humanos de Cristo resultan salvadores precisamente por tener sustento en la Persona del Hijo de Dios hecho hombre.

Esto que acabamos de decir, y que resulta de fundamental importancia para la recta interpretación del pensamiento cristológico de Santo Tomás, se pone de manifiesto desde los prólogos que preceden a ambas series de cuestiones. En cuanto al primer prólogo, volvemos sobre sus palabras:

“En el estudio del Salvador en sí mismo, hemos de considerar 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” (III q.1, prol.).

Notemos, por tanto, que Santo Tomás no considera la encarnación abstrayéndola de la salvación que es su finalidad y sentido. En estas breves palabras, la salvación queda incluida en “el misterio de la encarnación en sí mismo”. A su vez, al estudiar la obra de nuestro Salvador, se hace mención explícita de su fundamento, la identidad divina: “todo cuanto hizo y sufrió ese Dios encarnado”.

Si vamos al prólogo que introduce las cuestiones 27-59, encontramos la misma coherencia:

“Después de lo expuesto sobre la unión de Dios y del hombre y de las consecuencias de esta unión, resta que consideremos cuanto el Hijo de Dios encarnado hizo y padeció en su naturaleza humana” (III q.27, prol.)

Se trata ahora *de his quae Filius Dei incarnatus in natura humana sibi unita fecit vel passus est*. Al inicio, por tanto, del estudio de la obra salvadora, se comienza recordando la identidad personal de Cristo: “Hijo de Dios encarnado”, cuyos actos por tanto se revisten de valor salvador.

Lo formulado en los prólogos se pone en evidencia a lo largo de las cuestiones que forman el tratado. Hemos querido recordar este rasgo de la cristología tomista, en plena coincidencia con la revelación bíblica y la tradición patristica, pues vendrían tiempos en la historia de la teología, en que la doctrina de la encarnación y el estudio de la salvación (*cristología y soteriología*) comenzaron a separarse en dos tratados con débil conexión entre sí.

Es lo que comprobamos en la época llamada de los *manuales*, en la cual aparecen obras supuestamente escritas *ad mentem sancti Thomae*, donde un primer tratado se dedicaba a la ontología de la encarnación dejando con frecuencia en la penumbra el vínculo con la salvación de los hombres. Un segundo tratado, se centraba en la salvación, pero en él la reflexión sobre los misterios de la vida de Cristo, que en la más genuina tradición daba concreción al misterio de la encarnación redentora, quedaba en el olvido, relegada a las consideraciones de la piedad o a la predicación. Del misterio pascual, se privilegiaba la

reflexión sobre la pasión y la muerte, prevaleciendo la categoría de satisfacción por el pecado como su mejor interpretación, abstracción hecha de las circunstancias históricas concretas que desencadenaron su condena y de su vinculación con todo su ministerio público. La resurrección ocupaba poco espacio en la reflexión y era más estudiada con interés apologético que en su intrínseco valor de salvación: su lugar privilegiado era el tratado de la teología fundamental, como prueba de la divinidad de Cristo y confirmación de la verdad de sus enseñanzas.

II. Ubicación y sentido de la cuestión 13

La cuestión que queremos presentar, se ubica, por tanto en la primera parte del tratado sobre Cristo. Tras el planteo del sentido o “conveniencia” de la encarnación (q.1), se adentra Santo Tomás en un estudio detenido de la unión hipostática que abarca las cuestiones 2 a 6. Tras lo cual, desde la cuestión 7 a la 15, se inicia la reflexión de las condiciones en las cuales el Hijo de Dios asume nuestra naturaleza humana (*de coassumptis a Filio Dei in humana natura*).

Al comienzo de la cuestión 7 lo dice Santo Tomás con las siguientes palabras:

“Pasamos ahora a tratar de las cosas que el Hijo de Dios tomó junto con la naturaleza humana. Y, en primer lugar, de las que afectan a la perfección; luego de las que atañen a las deficiencias. Sobre lo primero se plantean tres problemas: primero la gracia de Cristo; segundo, su ciencia; tercero su poder” (III q.7 prol.).

Estas cosas que el Hijo de Dios asumió junto con la naturaleza humana (*coassumpta*) son tanto *condiciones de perfección*, como la gracia (qq.7-8), la ciencia (qq.9-12), el poder (q.13); o bien, *condiciones de debilidad*, corporales y anímicas (qq.14-15). Ambos aspectos dicen relación a la misión salvadora de Cristo.

En efecto, si en Cristo encontramos la plenitud absoluta de la gracia creada (habitual o santificante), es porque la naturaleza humana no se confunde con la divina y necesita ser elevada al orden sobrenatural. De este modo, se convierte en fuente de cuya plenitud todos nosotros recibimos gracia tras gracia (cf. Jn 1,16). Si en la naturaleza humana de Cristo se da la plenitud del conocimiento (creado) de Dios, es porque todo acceso a la bienaventuranza es una participación en ese conocimiento que él posee y comunica. Y si, llegados a nuestra cuestión 13, nos planteamos la pregunta sobre si el alma de Cristo gozaba de la omnipotencia que corresponde a Dios, sabemos que la respuesta consistirá en distinguir entre la omnipotencia absoluta o *simpliciter*, que sólo es propia de la naturaleza divina, y el poder o

potencia que el alma de Cristo tenía “en cuanto instrumento del Verbo unido a ella. Citemos sus palabras tomadas del artículo 2 de la cuestión 13:

“En cambio, si consideramos el alma de Cristo en cuanto instrumento del Verbo unido a ella, sí que tuvo una potencia instrumental para producir aquellas mutaciones que pueden ordenarse al fin de la encarnación, que consiste en *recapitular (en Cristo) todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra* (Ef 1,10)” (III q.13, a.2).

Por el momento, comprobemos una vez más la estrecha vinculación entre estas cuestiones y el fin de la encarnación, que es conducir a los hombres a la salvación. La plenitud de gracia, de ciencia y de poder instrumental que encontramos en Cristo, constituyen condiciones de perfección asumidas por el Hijo de Dios en orden a llevarnos a nuestro fin último.

Lo mismo hemos de decir respecto de las condiciones de debilidad o deficiencia que también asumió en su condición humana. Se trate de las limitaciones corporales comunes a todos los hombres, como el cansancio, el dolor físico, el hambre y la sed, y la misma muerte; o bien, de las pasiones anímicas que no implican complicidad con el pecado o desorden interior, como la tristeza, el temor, la ira y otras semejantes, el sentido de haberlas asumido es el mismo en ambos casos: la asunción voluntaria de tales limitaciones por parte del Hijo de Dios. Ellas constituyen la materia para brindar satisfacción por el pecado del género humano; además, manifiestan el realismo de la encarnación y nos libran de la tentación de considerar como ideal o imaginaria la condición humana de Cristo; por último, tales límites nos ofrecen un ejemplo de paciencia ante los sufrimientos propios de nuestra condición humana (cf. III q.14, a.1; q.15, a.1). De este modo, tanto las condiciones de grandeza o perfección, como las condiciones de debilidad o imperfección, que quedan englobadas en la categoría *de coassumptis a Filio Dei in humana natura*, permanecen siempre en el marco de nuestra salvación.

III. Apuntes sobre la cuestión 13. ¿Jesús era omnipotente?

Como no podía ser de otra manera, en ésta como en otras cuestiones, el desencadenante de la pregunta acerca del poder o potencia del alma de Cristo lo encontramos en los Evangelios. La obra cumbre de síntesis teológica no debe hacernos olvidar la tarea previa de Santo Tomás como comentarista de la Sagrada Escritura, de cuya lectura asidua en el marco de la tradición eclesial patristica, fue sacando la sustancia de la comprensión orgánica del misterio.

En el fondo se trata de entender qué papel juega la humanidad de Cristo en el cumplimiento del misterio de nuestra salvación. En los Evangelios, Jesús aparece ejerciendo un poder taumatúrgico notable. Cura todo tipo de enfermedades, domina las fuerzas de la

naturaleza, resucita muertos, y hasta llega a perdonar los pecados. Obra siempre en comunión con la voluntad del Padre, pero al mismo tiempo actúa con un poder que tiene como propio. Un ejemplo entre muchos lo tenemos en Mt 8,2-3: “Entonces un leproso fue a postrarse ante él y le dijo: «Señor, si quieres, puedes purificarme». Jesús extendió la mano y lo tocó, diciendo: «Lo quiero, queda purificado». Y al instante quedó purificado de su lepra”.

Este poder taumáturgico de Cristo, conducía espontáneamente al planteo de la pregunta acerca del misterio de su identidad personal. “¿Quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen”? (Mc 4,41), exclaman atemorizados los apóstoles ante la tempestad calmada por la orden del Maestro. “¿Quién es este hombre, que llega hasta perdonar los pecados?” (Lc 7, 49), se preguntan los invitados a casa del fariseo, al oír que Jesús perdonaba a la mujer pecadora. El recorrido por los textos bíblicos ha llevado también a la tradición teológica al planteo de la cuestión de si Jesús era omnipotente.

Tal es la pregunta del artículo 1 de la cuestión 13: “Si el alma de Cristo gozó de la omnipotencia”. Poco antes, en la breve presentación del orden de la cuestión, planteaba la pregunta en estos términos: *utrum habuerit omnipotentiam simpliciter*, que traducimos: “si gozó de omnipotencia absoluta”. El santo doctor, en posesión de la doctrina calcedónica de las dos naturalezas unidas en la única persona del Verbo, responderá negativamente. En efecto:

“en el misterio de la encarnación la unión en la persona se realizó de tal suerte que se mantuvo la distinción de las naturalezas, conservando, a saber, cada una de ellas lo que le es propio” (III q.13, a.1).

Puesto que “la potencia activa de cualquier ser sigue a su naturaleza”, el Angélico argumentará de este modo:

“en este aspecto, la omnipotencia es consecuencia de la naturaleza divina. Y, puesto que la naturaleza divina es el mismo ser de Dios incircunscrito, como expone Dionisio en el c.5 *De divinis nominibus*, de ahí se sigue que posee potencia activa respecto de todas las cosas que tienen razón de ser, lo que equivale a tener omnipotencia (...). Por consiguiente, siendo el alma de Cristo una parte de su naturaleza humana, es imposible que posea la omnipotencia” (ibid.).

La omnipotencia absoluta o *simpliciter* es, sin duda, propiedad exclusiva de Dios y encuentra su fundamento en la misma naturaleza divina ilimitada. El carácter limitado de la potencia humana de Cristo guarda relación con su naturaleza limitada de hombre.

Una cita de San Ambrosio, aducida como objeción, le brinda la oportunidad para admitir en el plano de la “comunicación de idiomas” o propiedades, la afirmación de que el hombre Jesús es omnipotente, del mismo modo que decimos que es Dios. Esto es un uso correcto en

cuanto a que se entiende dicha expresión por referencia a la persona del Verbo, a la cual la naturaleza humana está hipostáticamente unida.

Con el artículo 2 entramos en lo más vivo de la cuestión: “Si el alma de Cristo gozó de omnipotencia para producir cambios en las criaturas”. Poco antes, en la presentación del orden de los artículos proponía la pregunta de este modo: *utrum habuerit omnipotentiam respectu corporalium creaturarum*.

En el cuerpo de la respuesta vemos aparecer una doble distinción. Ante todo, *respecto de los cambios en las criaturas*, que pueden ser causados por el agente propio y dentro del orden natural; o bien, aquellos cambios milagrosos, cuyo agente es sobrenatural y exceden el orden natural, como la resurrección de un muerto; o bien, por último, el caso de la aniquilación.

Pero, el santo doctor introduce también una distinción respecto del diverso rol que le cabe al alma de Cristo según determinados actos. Escuchamos su magisterio:

“La segunda distinción se refiere al alma de Cristo, que puede considerarse de dos modos. Primero, según su propia naturaleza y virtud, sea ésta natural o gratuita. Segundo, en cuanto instrumento del Verbo de Dios (*instrumentum Verbi*) unido personalmente a ella”.

Si miramos el conjunto doctrinal, según el Aquinate, en conformidad con sus dos naturalezas unidas en la persona del Verbo, podemos distinguir en Cristo, su potencia *divina*, de su potencia humana que puede ser *natural*, *sobrenatural* (o gratuita), e *instrumental*.

Ha quedado claro que la omnipotencia sólo guarda proporción con la naturaleza divina. En cuanto a la naturaleza humana, siendo Cristo hombre verdadero y perfecto, esta naturaleza gozaba del poder propio proporcionado a sus facultades, y de este modo decimos que podía lo que puede cualquier otro hombre: moverse, pensar, hablar, etc. En el orden sobrenatural, al poseer la plenitud de la gracia, su naturaleza poseía gratuitamente, como propio, un poder para producir los actos de todas las virtudes, para instruir con la verdad y mover con el ejemplo. Tanto en las obras que proceden de sus facultades naturales, como en aquellas que tienen como principio la gracia y que permiten a sus facultades obrar en el orden sobrenatural, en ambos casos la causa o principio de esos actos puede ser llamada *virtus propria*, o poder propio.

Pero en Cristo hay actos cuyo principio inmediato no se encuentra ni en sus facultades naturales ni en el hábito entitativo de la gracia ni en los hábitos de las virtudes, sino que en ellos la naturaleza humana actúa como instrumento de otra causa principal. Es aquí cuando Santo Tomás habla de la naturaleza humana como instrumento del Verbo de Dios (*instrumentum Verbi*) unido personalmente a ella.

IV. Aspectos de la causalidad salvífica del alma de Cristo

A la hora de explicar la función instrumental de la humanidad de Cristo en la producción de la gracia, en la justificación y santificación de los hombres y en la realización de los milagros, el mismo Santo Tomás fue evolucionando desde el Comentario a las Sentencias (*In Sent.* I d.16 q.1 a.3) hasta su doctrina en la Suma Teológica. Aquí apenas podemos aludir a su progreso en apretados términos.

En su obra de juventud sostuvo la *causalidad instrumental de eficiencia dispositiva* que tiene la gracia de Cristo, lo cual equivale a afirmar una *causalidad moral*. La súplica y la caridad de Cristo serían infaliblemente eficaces ante el Padre. Mientras que en la Suma, gracias a un mayor conocimiento del aporte de los Padres griegos, se dará cuenta de que no basta afirmar una causalidad sólo moral de la humanidad de Cristo en la comunicación de la gracia y en nuestra santificación, y por eso sostendrá también una *causalidad perfectiva*, lo cual equivale a sostener que tanto en los milagros como en la producción de la gracia la humanidad de Cristo es instrumento unido a la divinidad y ejerce una *causalidad directa* que es más que moral. Por contraposición a la causalidad sólo moral se la llama “física”.

Esta misma explicación de la causalidad de la humanidad de Cristo se aplica a los sacramentos. En cuanto a la comunicación de la gracia, entre la humanidad de Cristo y los sacramentos, la diferencia será la del instrumento unido (*instrumentum coniunctum*) y el instrumento separado (*instrumentum separatum*), distinción que le viene de los Padres griegos.

Procurando ahondar sobre lo expuesto, y teniendo en cuenta el conjunto de la doctrina de Santo Tomás sobre la causalidad salvífica de la humanidad de Cristo, podemos decir lo siguiente. Por una razón intrínseca esta cuestión se conecta con la doctrina de las dos voluntades en Cristo, conforme a la definición del Concilio de Constantinopla III, del año 681. Santo Tomás estudiará el tema en las cuestiones 18 y 19. El dogma podemos resumirlo valiéndonos de las palabras del Catecismo de la Iglesia católica:

“Cristo posee dos voluntades y dos operaciones naturales, divinas y humanas, no opuestas, sino cooperantes, de forma que el Verbo hecho carne, en su obediencia al Padre, ha querido humanamente todo lo que ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo para nuestra salvación... La voluntad humana de Cristo ‘sigue a su voluntad divina sin hacerle resistencia ni oposición, sino todo lo contrario estando subordinada a esta voluntad omnipotente’ ” (cf. CCE 475; DS 556-559).

Así como las dos naturalezas de Cristo son inconfundibles e inseparables, también lo son sus operaciones. Pero ambas operaciones que proceden de principios naturales diversos, pertenecen a la misma persona y actúan juntas en íntima armonía.

Conforme a esto, podemos distinguir en las obras de Cristo dos formas de causalidad instrumental salvífica. Están las obras que *siendo propiamente divinas* porque exceden el poder operativo de las potencias de la naturaleza humana, aun elevada por la gracia, (como obrar los milagros, perdonar los pecados, otorgar la gracia del Espíritu Santo), son sin embargo *hechas humanamente* por Cristo mediante sus gestos o palabras. Baste recordar aquí algún ejemplo: “Hijo, tus pecados te son perdonados” dice Jesús al paralítico. Lo cual suscita el escándalo de los escribas: “¿Qué está diciendo este hombre? ¡Está blasfemando! ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?” Ante lo cual Jesús responde: “Para que ustedes sepan que el Hijo del hombre tiene sobre la tierra el poder de perdonar los pecados –dijo al paralítico– yo te lo mando, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa” (Mc 2, 5.7.10). Análogamente, en el Evangelio de San Juan, Jesús resucitado sopla sobre los apóstoles y les dice: “Reciban el Espíritu Santo” (Jn 20,22).

Pero en los Evangelios también encontramos otras obras que *siendo humanas* por su inmediato principio operativo, (como la oración de Cristo, su libre aceptación de la voluntad divina en incondicional y amorosa obediencia al Padre, la caridad que anima todos sus sufrimientos, su pasión y su entrega a la muerte por amor a los hombres), *participan simultáneamente de la operación de la voluntad divina*, como el instrumento participa de la operación del agente principal: son la *libre (y meritoria) expresión humana de todo lo que ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo*.

+ ANTONIO MARINO
Obispo de Mar del Plata