**COMPENDIO DE TEOLOGÍA**

**SANTO TOMAS**

HUMANIDAD SANTÍSIMA

ENCARNACIÓN DE CRISTO

CONCEPCIÓN Y NATIVIDAD

PASIÓN Y MUERTE

RESURRECCIÓN

ESPERANZA

HUMANIDAD SANTISIMA

CAPÍTULO 185 La fe acerca de la Humanidad de Cristo

CAPÍTULO 186 De los preceptos dados al primer hombre y de su perfección en el estado primitivo

CAPÍTULO 187Aquel estado del hombre se conoce con el nombre de justicia original. Sobre el lugar en que fue colocado el hombre

CAPÍTULO 188 Del árbol de la ciencia del bien y del mal, y del primer precepto impuesto al hombre

CAPÍTULO 189 De la seducción de Eva por el demonio

CAPÍTULO 190 Cuáles fueron los motivos que indujeron a la mujer

CAPÍTULO 191 De qué modo se extendió el pecado al hombre

CAPÍTULO 192 Del efecto que siguió a la culpa en cuanto a la rebelión de las cosas inferiores a la razón

CAPÍTULO 193 De qué modo fue impuesta la pena de la necesidad de morir

CAPÍTULO 194 De otros defectos que sobrevinieron al entendimiento y a la voluntad

CAPÍTULO 195 De qué modo se han transmitido estos defectos a la posteridad

CAPÍTULO 196 ¿La falta de la justicia original tiene razón de culpa en los descendientes?

CAPÍTULO 197 No todos los pecados se transmiten a la descendencia

CAPÍTULO 198 Los méritos de Adán no aprovecharon para la reparación de sus descendientes

CAPÍTULO 199 De la reparación de la naturaleza humana por Cristo

CAPÍTULO 185

La fe acerca de la Humanidad de Cristo

361. Como la fe cristiana, según dijimos al principio (cap. 2), versa principalmente sobre dos puntos, a saber, la Divinidad de la Trinidad y la Humanidad de Cristo; después de habernos ocupado de lo relativo a la Divinidad y a sus obras, nos resta ocuparnos de lo relativo a la Humanidad de Cristo. Pero como, según dice el Apóstol: «Jesucristo vino a este mundo para salvar a los pecadores» (1 Tim 1, 15), es necesario mostrar antes de qué manera el género humano cayó en el pecado, para que de este modo pueda conocerse con más claridad cómo los hombres fueron liberados del pecado por la Humanidad de Cristo.

**Tratado Preliminar El pecado original**

CAPÍTULO 186

De los preceptos dados al primer hombre y de su perfección en el estado primitivo

      362. El hombre, como se ha dicho ya (cap. 152), fue constituido por Dios en su condición natural de tal suerte que el cuerpo estuviese sometido totalmente al alma, y las potencias inferiores estuviesen sujetas a la razón sin repugnancia, y la misma razón del hombre, a Dios. Por estar el cuerpo sometido al alma, no podía producirse en el cuerpo pasión alguna que escapase al dominio del alma sobre el cuerpo, y, por esta razón, ni la muerte ni las enfermedades tenían acción sobre el hombre. Mediante la sumisión de las potencias inferiores a la razón, reinaba en el hombre una tranquilidad completa de espíritu, porque la razón humana en nada era perturbada por las pasiones desordenadas. Por estar la voluntad del hombre sometida a Dios, el hombre lo refería todo a Dios como a su fin último, en el que se basaba su justicia e inocencia.

      La última de estas tres cosas (referirlo todo a Dios) era la causa de las demás. Que la disolución o cualquiera otra pasión contraria a la vida no tuviesen lugar en el hombre no era debido a la naturaleza del cuerpo, ya que si consideramos las partes que lo componen, vemos que está formado de elementos contrarios. Tampoco era efecto de la naturaleza del alma el que las fuerzas sensibles se sometieran sin repugnancia a la razón, porque las fuerzas sensibles están naturalmente inclinadas a las cosas que deleitan los sentidos y que frecuentemente repugnan a la razón. Sino que todo ello procedía de una virtud superior, a saber, de Dios, que, así como unió al cuerpo un alma racional superior al cuerpo y a todas las fuerzas corporales -tales como las fuerzas sensibles-, dio también al alma la potestad de dominar tanto el cuerpo como las fuerzas sensibles, como convenía al alma racional.

      Para que la razón pudiera dominar de una manera firme las cosas inferiores, fue necesario que la misma razón estuviera firmemente sometida a Dios, de Quien había recibido ese poder superior a su naturaleza. El hombre fue, por consiguiente, constituido de modo que, si la razón no se sustraía al imperio de Dios, su cuerpo no podría sustraerse al imperio del alma, ni las fuerzas sensibles separarse de la recta razón.

      Por esto, el hombre era inmortal e impasible, porque no podía sufrir ni morir, no habiendo pecado. Podía, sin embargo, pecar, porque su voluntad no estaba aún confirmada por la consecución del último fin; y caso de pecar, podría sufrir y moriría.

      363. La impasibilidad y la inmortalidad que poseía el primer hombre se diferenciaban de las que poseerán los santos después de la resurrección, en que éstos no podrán ni sufrir ni morir, porque su voluntad estará completamente confirmada en Dios, como dijimos antes (cap. 166). Hay además otra diferencia, y consiste en que, después de la resurrección, los hombres no usarán de los alimentos ni de los órganos sexuales; sin embargo, el primer hombre estaba constituido de tal modo que tenía necesidad de usar de los alimentos para sostener su vida, y el deber de entregarse a la generación para la multiplicación del género humano. Por esta razón se le impusieron dos preceptos en su condición primitiva. Primero: «come del fruto de todos los árboles del Paraíso» (Gen 2, 16). Segundo: «Creced y multiplicaos y henchid la tierra» (Gen 1, 28).

CAPÍTULO 187

Aquel estado del hombre se conoce con el nombre

de justicia original. Sobre el lugar en que fue colocado el hombre

      364. Aquel estado tan bien ordenado del hombre es llamado de justicia original. En virtud de ella, el hombre estaba sometido a su superior y, al mismo tiempo, estaban sometidos a él todos los seres inferiores, según estas palabras: «y domine a los peces del mar, y a las aves del cielo» (Gen 1, 26); y, además, entre sus propias partes, la inferior estaba sometida a la superior sin repugnancia alguna. Aquel estado fue concedido al primer hombre, no como a persona singular, sino como al origen o principio de la naturaleza humana, para que por medio de aquel hombre fuera transmitido, junto con la naturaleza humana, a todos sus descendientes. Como cada uno debe tener un lugar correspondiente a su condición, el hombre constituido en aquel estado fue colocado en un lugar de dicha y de delicias, en el que no era afectado por ninguna pena interior ni por ninguna contrariedad exterior.

CAPÍTULO 188

Del árbol de la ciencia del bien y del mal, y del primer precepto impuesto al hombre

      365. Como aquel estado del hombre dependía de que su voluntad estuviera sometida a Dios, a fin de que el hombre se acostumbrara desde el primer momento a seguir la voluntad divina, Dios le propuso ciertos preceptos, tales como el de comer el fruto de todos los árboles del Paraíso, prohibiéndole con pena de muerte comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal; y esto, no porque fuera malo en sí mismo el uso de aquel fruto, sino para que el hombre observase un precepto tan llevadero sólo porque Dios lo había mandado. El comer del fruto prohibido llegó a ser malo por haber sido prohibido. El árbol era llamado el árbol de la ciencia del bien y del mal, no porque tuviera virtud para producir la ciencia, sino por el acontecimiento subsiguiente, es decir, porque el hombre, cuando comió de su fruto, supo por experiencia la diferencia que hay entre el bien de la obediencia y el mal de la desobediencia.

CAPÍTULO 189

De la seducción de Eva por el demonio

      366.El demonio, que ya había pecado, viendo al hombre constituido de tal suerte que podía conseguir la felicidad eterna que él había perdido, y que podía pecar, se propuso separarlo de la vía recta de la justicia, atacándolo por su flanco más débil, esto es, tentando a la mujer, en la que era menor el don o la luz de la sabiduría. Y para conseguir con más facilidad la trasgresión del precepto, excluyó con engaño el temor de la muerte, y le prometió aquello que el hombre desea naturalmente, a saber: la exención de la ignorancia, diciendo: «Se abrirán vuestros ojos» (Gen 3, 5); la excelencia de la dignidad, añadiendo: «Seréis como dioses» (Gen 3, 5); y la perfección de la ciencia, por estas palabras: «Conocedores del bien y del mal» (Gen 3, 5)59\* El hombre, respecto de su inteligencia, aborrece naturalmente la ignorancia y apetece la ciencia85; y en cuanto a su voluntad, que es naturalmente libre, desea la elevación y la perfección, de modo que no esté sujeto a superioridad alguna, o sufra lo menos posible.

CAPÍTULO 190

Cuáles fueron los motivos que indujeron a la mujer

      367.  La mujer deseó la elevación y la perfección de la ciencia prometidas, y a esto se unieron la bondad y la hermosura del fruto, que la incitaron a comer de él, de suerte que, despreciando el temor de la muerte, traspasó el precepto de Dios, comiendo del árbol prohibido, por lo cual su pecado fue múltiple. En primer lugar, es pecado de soberbia, porque la mujer deseó la elevación de una manera desordenada; en segundo lugar, es pecado de curiosidad, porque mediante ella aspiró a la ciencia más allá de los límites que le estaban marcados; en tercer lugar, es pecado de gula, porque fue incitada a comer del fruto a la vista de su suavidad; en cuarto lugar, es pecado de infidelidad, porque desconfió de Dios y confió en las palabras del demonio que hablaba contra Dios; en quinto lugar, es pecado de desobediencia, porque infringió el precepto de Dios.

CAPÍTULO 191

De qué modo se extendió el pecado al hombre

      368. Por medio de la persuasión, la mujer hizo extensivo su pecado al hombre, el cual, sin embargo, como dice el Apóstol (1 Tim 2, 14): «no fue seducido» como la mujer, creyendo en las palabras del demonio contra las palabras de Dios. En efecto, no podía comprender que Dios le hubiese amenazado falsamente y prohibido inútilmente una cosa útil. En cambio, el hombre fue incitado por la promesa del demonio, aspirando indebidamente a la elevación y a la ciencia. Su voluntad fue extraviada de la rectitud de la justicia por este medio (y no por la seducción), y queriendo mostrarse complaciente con su mujer, la imitó en la trasgresión del precepto divino comiendo del fruto vedado.

CAPÍTULO 192

Del efecto que siguió a la culpa en cuanto a la rebelión de las cosas inferiores a la razón

      369. Como toda la integridad del armónico estado de que hemos hablado era producida por la sumisión de la voluntad humana a Dios, al rebelarse el hombre perdió la perfecta sumisión de las fuerzas inferiores a la razón y del cuerpo al alma; y por consiguiente, el hombre sintió en el apetito sensitivo inferior los movimientos desordenados de la concupiscencia, de la ira y de las otras pasiones contrarias a la razón misma, que la oscurecen la mayor parte de las veces y la perturban en sus facultades. De esta hostilidad de la carne contra el espíritu hablan las Santas Escrituras (cfr. Rom 7, 14-25; Gal 5, 16-26); porque, como el apetito sensitivo -del mismo modo que las demás fuerzas sensitivas- obra por medio de un instrumento corporal, mientras que la razón no tiene necesidad de órgano corporal, se imputa a la carne lo que pertenece al apetito sensitivo, y al espíritu, lo que pertenece a la razón; y en este sentido se llaman espirituales las substancias que están separadas de los cuerpos.

CAPÍTULO 193

De qué modo fue impuesta la pena de la necesidad de morir

      370. Fue también una consecuencia del pecado que la corrupción se hiciera sentir en el cuerpo, y que por esta razón el hombre incurriera en la necesidad de morir, pues el alma no podía ya mantener el cuerpo perpetuamente animado infundiéndole la vida. El hombre se hizo pasible y mortal, no sólo porque podía sufrir y morir, como antes de pecar, sino porque habría de sufrir y de morir.

CAPÍTULO 194

De otros defectos que sobrevinieron al entendimiento

y a la voluntad

      371. Sufrió, además, otros muchos defectos como consecuencia de aquella perturbación. Sintiendo frecuentemente los movimientos desordenados de las pasiones en el apetito inferior, errando al mismo tiempo en la razón la luz de la sabiduría que la alumbraba divinamente cuando la voluntad estaba sometida a Dios, el afecto del hombre se sometió a las cosas sensibles; por lo cual, alejándose de Dios, cometió numerosas faltas; y asimismo se sometió a los espíritus inmundos, de los que esperó auxilios para la adquisición de los objetos de su codicia. De este modo se produjeron en el género humano la idolatría y los demás pecados. Cuanto más se corrompió el hombre sometiéndose a ellos, tanto más se alejó del deseo y del conocimiento de los bienes espirituales y divinos.

CAPÍTULO 195

De qué modo se han transmitido estos defectos a la posteridad

      372. Como el bien de la justicia original fue concedido por voluntad divina al género humano en nuestro primer padre, para que por medio de éste pasase a sus descendientes, removida la causa cesó el efecto. Habiendo sido privado el hombre de este bien por su propio pecado, todos sus descendientes quedaron privados igualmente; y así, después del pecado de nuestro primer padre, todos los hombres nacen privados de la justicia original y con los defectos producidos por esta falta60\*.

      No es contrario al orden de la justicia que Dios castigue en los hijos la falta del primer padre, porque esa pena no fue otra cosa que la sustracción de los bienes sobrenaturales concedidos al hombre para que fuera transmitidos a su posterioridad61\*. Por esta razón, tales bienes sólo eran debidos a los demás, en cuanto que debían transmitirse a ellos por nuestro primer padre. Cuando un rey concede a un soldado un título feudal transmisible a sus herederos, este título no pasa a los herederos si el soldado comete una falta que merezca la pérdida de su título; así, también, los hijos son justamente privados de un bien por la falta de su padre.

CAPÍTULO 196

¿La falta de la justicia original tiene razón de culpa en los descendientes?

      373. Aún hay que resolver una cuestión muy importante, a saber, si la falta de justicia original puede tener razón de culpa en los descendientes del primer hombre. En efecto, pertenece a la razón de culpa (cap. 120) el que el mal culpable dependa de aquel a quien se imputa la culpa, porque a nadie se le culpa de una acción que no está en sus facultades hacer o no hacer. Y, puesto que no depende del que nace tener o no tener la justicia original, parece que esta falta no tiene razón de culpa.

      374. Pero esta cuestión se resuelve fácilmente distinguiendo entre la persona y la naturaleza62\*. Así como en una persona hay muchos miembros, así también en la naturaleza humana hay muchas personas; de suerte que por la participación en la especie muchos hombres son considerados como un solo hombre, según dijo Porfirio86. Los diferentes pecados de un hombre son cometidos por los diferentes miembros, y no es necesario, para que haya culpa, que cada pecado sea un acto voluntario ejecutado con la voluntad de los miembros por los que se realiza el pecado, sino un acto realizado con la voluntad de aquella parte que es más principal en el hombre, a saber: la parte intelectual, pues la mano no puede dejar de herir, ni el pie de marchar, cuando se lo impera la voluntad.

      Por consiguiente, la falta de justicia original es un pecado de la naturaleza, porque proviene de la voluntad desordenada del primer principio en la naturaleza humana, es decir, del primer padre; y de este modo, es pecado voluntario según la naturaleza, esto es, por la voluntad del primer principio de la naturaleza; y así pasa a todos los que reciben la naturaleza del primer padre como a miembros suyos: por esto se llama pecado original, porque por el origen se transmite del padre a los descendientes. Este pecado afecta directamente a la naturaleza, mientras que los demás pecados, es decir, los actuales, afectan inmediatamente a la persona. El primer padre, en efecto, corrompió la naturaleza con su pecado, y la naturaleza corrompida, a su vez, comunica el mal a la persona de los hijos, que reciben la naturaleza del primer padre.

CAPÍTULO 197

No todos los pecados se transmiten a la descendencia

      375. Los demás pecados, ya del primer padre, ya de los demás individuos, no se transmiten a la posteridad, porque el pecado del primer padre ha destruido completamente el don que de una manera sobrenatural fue concedido a la naturaleza humana en la persona del primer padre y, en virtud de esto, se dice que ha infestado o corrompido a la naturaleza. Los pecados subsiguientes no encuentran nada que sustraer a toda la naturaleza, si bien arrebatan al hombre o disminuyen en él algún bien particular, es decir, personal, corrompiendo solamente a la naturaleza en cuanto pertenece a ésta o a la otra persona. Es así que el hombre no engendra a sus semejantes en persona, sino en naturaleza; luego el pecado que vicia a la persona no se transmite del padre a los hijos, como se transmite el primer pecado que vició la naturaleza.

CAPÍTULO 198

Los méritos de Adán no aprovecharon para la reparación de sus descendientes

      376. Aunque el pecado del primer hombre haya corrompido a toda la naturaleza humana, sin embargo, ésta no ha podido ser rehabilitada, ni por la penitencia, ni por los méritos del primer padre, cualesquiera que hayan sido. En efecto, es evidente que la penitencia de Adán y sus demás méritos han sido un acto de la persona particular. El acto de un individuo cualquiera no puede influir sobre toda la naturaleza de la especie, porque las causas que obran sobre toda la especie son equívocas y no unívocas. El sol es la causa de la generación de toda la especie humana; pero el hombre es la causa de la generación de un hombre determinado. Por consiguiente, los méritos particulares de Adán o de cualquier otro puro hombre no podían bastar para la rehabilitación de toda la naturaleza. La naturaleza ha sido viciada accidentalmente por un acto singular del primer hombre. Después, por estar privado del estado de la inocencia, no pudo transmitirlo a los otros. Y, aun cuando Adán recobrara el estado de gracia por la penitencia, no pudo, sin embargo, recobrar su inocencia primitiva, a la que Dios había otorgado el don de justicia original.

      Es igualmente cierto que aquel estado de justicia original fue un don especial de la gracia, y la gracia no se adquiere con méritos, porque es un don gratuito de Dios. Así como en el principio el primer hombre no tuvo la justicia original en virtud de sus méritos, sino por un don de Dios, así tampoco, y aun mucho menos después de su pecado, podía merecerla por la penitencia o cualquier otra obra buena.

CAPÍTULO 199

De la reparación de la naturaleza humana por Cristo

      377. Era necesario que la naturaleza humana, corrompida de la manera que hemos dicho, fuese reparada por la divina Providencia. Pues la naturaleza humana no podía conseguir la felicidad perfecta sin que desapareciera esta corrupción; porque, siendo la bienaventuranza el bien perfecto, no es compatible con defecto alguno, y mucho menos con la deformidad del pecado, que se opone en cierto modo a la virtud, la cual es el camino que conduce a la felicidad suma, como ya se ha dicho (cap. 172). Por tanto, habiendo sido creado el hombre para la bienaventuranza, que es su fin último, se seguiría que la obra de Dios se frustraría en una criatura tan noble, si no hubiese habido reparación. Y así, el salmista dice: «¿Acaso Tú has criado en vano todos los hijos de los hombres?» (Ps 88, 48). Por tanto, la restauración de la naturaleza humana era conveniente.

      378. Además, la bondad divina sobrepuja el poder que tiene la criatura para obrar el bien; según hemos dicho antes (capítulos 144, 145 y 174), la condición del hombre es tal mientras vive vida mortal, que del mismo modo que no está confirmado en el bien de una manera permanente, tampoco está tan obstinado en el mal que de él no pueda salir; luego pertenece a la condición de la naturaleza humana el poder purificarse de la corrupción del pecado y, por lo mismo, no convenía que la bondad divina dejase tal poder sin efecto, lo que se habría verificado de no haberle proporcionado un medio de rehabilitación.

59\* La edición de Verardo se ha saltado una línea. Copiamos de Fäh y subrayamos las palabras que olvidó Verardo: «et excellentiam dignitatis dicens: 'Eritis sicut di’'; e! perfectionem scientiae, cum dixit: 'Scientes bonum et malurn'».

85 Cfr. ARISTÓTELEs, Metaphysica, lib. 1, cap. 1 (ed. Cathala-Spiazzi,n. 1, p. 5a).

60\* El Papa Pablo VI, en la Audiencia General del día 5 de mayo de 1971, resumía con estas palabras la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original: «un pecado no personal, sino heredado de Adán, en cuanto al reato de culpa y de pena, pues todos nacemos de Adán; ésta es la enseñanza bíblica y teológica de las consecuencias universales transmitidas por vía de generación, a causa de la trasgresión del primer hombrea. Así lo han enseñado los Concilios durante varios siglos: en efecto, el Concilio de Cartago (418) definió (can. 2) que todos los hombres contraen el pecado original por la generación, e interpretó con autoridad el pasaje de la epístola de San Pablo a los Romanos (5, 12): «Por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así a todos los hombres pasó, por cuanto en aquél todos pecaron» (DS 223). El II Concilio de Orange (529) definió (can. 1) que por el pecado original el hombre fue mudado en peor en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma, y que el pecado pasó a todos los hombres no sólo en cuanto a la pena que es la muerte, sino también en cuanto a la culpa (can. 2). A la sesión V del Concilio de Trento (17 de junio de 1546) se debe el Decreto sobre el pecado original, en el cual los Padres Conciliares volvieron a confirmar las enseñanzas del Magisterio anterior de manera explicita, y añadieron que no era intención suya comprender en este decreto, en que se trata del pecado original, a la bienaventurada e inmaculada Virgen María, Madre de Dios; sino que habían de observarse las constituciones del Papa Sixto IV (DS 1400 y 1425 ss.) de feliz memoria (cfr. DS 1511-1516). Otro punto doctrinal afín al del pecado original es el del monogenismo (origen único de la humanidad a partir de una sola pareja inicial) enseñado más recientemente por el Papa Pío XII (Encíclica Summi Pontificatus, DS 3784), quien también condenó la doctrina opuesta: «los fieles no pueden abrazar la sentencia de los que afirman o que después de Adán existieron en la Tierra verdaderos hombres que no procedieron de aquél como del primer padre de todos por generación natural, o que Adán significa una especie de muchedumbre de primeros padres. No se ve por modo alguno cómo puede esta sentencia conciliarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia proponen sobre el pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán individual y personalmente y que, transmitido a todos por generación, es inherente a cada uno como suyo propio” (Encíclica Humani generis, DS 3897). En el mismo sentido el Papa Pío II había condenado el error de Zanini de Solcia, según el cual Dios al crear el mundo creó muchos hombres y mujeres y, por consiguiente, Adán no fue el primer hombre (Epístola Cum sicut accepimus (1459), DS 1363). Podríamos resumir toda esta doctrina firmemente creída por la Iglesia, con las siguientes palabras de Pablo VI: “Sostenemos, pues, siguiendo el Concilio de Trento, que el pecado original se transmite, juntamente con la naturaleza humana, por propagación, no por imitación, y que se halla como propio en cada uno” (Credo del Pueblo de Dios, n. 16).

61\* Dice el Catecismo de Trento  (parte 1, cap. 2, n. 19) que Dios formó al hombre del lodo de la tierra, dispuesto y constituido en cuanto al cuerpo de tal modo que fuese inmortal e impasible, no ciertamente por virtud de su misma naturaleza, sino por gracia de Dios. En lo que al alma se refiere, la formó a su imagen y semejanza y le dio el libre albedrío; y de tal manera, además moderó en él todos los movimientos y apetitos del alma, que siempre estuviesen sujetos a la razón. Aún más; le añadió el admirable don de la justicia original, y quiso también que dominase a los demás animales”. En igual sentido ha explicado la Iglesia que Adán fue creado por Dios en un estado llamadote justicia original: con unos dones sobrenaturales que consistían en la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, con los oportunos auxilios de la gracia actual; y, además, con otros dones preternaturales consistentes en el don de la integridad de la naturaleza (por el cual los apetitos inferiores y los movimientos del alma estaban sometidos a la razón, como consecuencia de la sujeción del hombre a Dios); el don de la inmortalidad (podía no morir); el don de la impasibilidad (en el alma y en el cuerpo, por el cual eran inmunes a las tribulaciones y dolores de esta vida); el don de dominio en la voluntad (de manera que estaba exenta incluso de los pecados veniales); y el don de la ciencia como cabeza del género humano (por el cual conocía perfectamente todo lo que necesitaba conocer para cumplir su fin). El don de la gracia santificante es un don estrictamente sobrenatural, pues excede la capacidad de toda naturaleza creada o creable; lo mismo que los dones del Espíritu Santo y las virtudes infusas sobrenaturales que le son concomitantes. En cambio, a los cinco dones que acabamos de citar(integridad, inmortalidad, impasibilidad, dominio y ciencia) se les llama preternaturales, pues no son dados gratuitamente al hombre, es decir, no son exigidos por la naturaleza humana ni están contenidos en sus principios. Santo Tomás, en la Summa Theologiae (parte 1.2, q. 85, a. 3), explica que el hombre fue despojado de la justicia original por el pecado del primer padre... y que por esta razón todas las fuerzas del alma quedaron de algún modo destituidas de su propio orden, por el que naturalmente se ordenaban a la virtud, lo que se llama herida de la naturaleza (“vulneratio naturae”). Son cuatro las potencias en las que puede darse la virtud: la razón, en la cual radica la prudencia; la voluntad que es el sujeto de la justicia; el apetito irasci­ble, en el que está la fortaleza; el apetito concupiscible, que es el sujeto de la templanza. Por el pecado original, la razón fue destituida del orden a la verdad, herida que se conoce con el nombre de ignorancia; la voluntad, por ser despojada del orden al bien, incurrió en la malicia; la herida del apetito irascible, al ser destituido de su orden al bien arduo, es la debilidad(«infirmitas»); y la herida del concupiscible, desordenado con la relación al bien deleitable moderado por la razón, es la concupiscencia.El diablo pue­de naturalmente atacar (infestar) al hombre en el cuerpo y en el alma; pero la tentación diabólica no se explica por la agresión positiva del demonio, sino por una permisiva tolerancia, en cuanto que, removida una especial protección de nosotros, Dios facilitó de alguna manera las tentaciones a los demonios.-Recientemente, Pablo VI ha resumido con brevedad las prin­cipales enseñanzas de la Tradición católica sobre las consecuencias que se derivaron en Adán y en su descendencia como consecuencia del pecado ori­ginal: «Creemos que todos pecaron en Adán; lo que significa que la culpa original cometida por él hizo que la naturaleza, común a todos los hombres, cayera en un estado tal en el que padeciese las consecuencias de aquella culpa. Este estado ya no es aquel en el que la naturaleza hurnana se encon­traba al principio en nuestros primeros padres, ya que estaban constituidos en santidad y justicia, y en el que el hombre estaba exento del mal y de la muerte. Así, pues, esta naturaleza humana, caída de esta manera, destituida del don de gracia de que antes estaba adornada, herida en sus mismas fuerzas naturales y sometida al imperio de la muerte, es dada a todos los hombres; por tanto, en este sentido, todo hombre nace en pecado» (Credo del Pueblo de Dios, n. 16).

62\*Persona es una sustancia individual de naturaleza racional (Boecio, De duabus naturis, cap. 3; PL 64, 1343 G). Santo Tomás comentará ampliamente esta defimción en el cap. 210 de este Compendium Theologiae.-Naturaleza, en cambio, es la diferencia específica que informa cada una de las cosas (Boecio, De duabus naturis, cap. 1; PL 64,1342 B). El Aquinatense estudia con detalle la definición de naturaleza en la Summa Tbeologiae (parte 3, q. 2, a. 1 c). Según la definición de Boecio, naturaleza significa la esencia o quiddidad de una especie.-Cfr. también el amplio desarrollo que ofrece el Aquinatense en la quaestio disputata De Unione Verbi Incarnati, a. 1.

86 Cfr. Boecio, In Porphyrium, lib. 3, cap. De specie. (PL 64, 111 C). PORPIRIO, filósofo neoplatónico, discípulo de Plotino (Tiro 232-Roma 301 ), defensor del helenismo y adversario de los cristianos.

La Encarnación de Cristo

CAP 200 Sólo por Dios, y por un Dios encarnado, debía ser reparada la naturaleza humana

CAPÍTULO 201

De las otras causas de la Encarnación del Hijo de Dios

CAPÍTULO 202

Error de Fotino sobre la Encarnación del Hijo de Dios

CAPÍTULO 203

Error de Nestorio sobre la Encarnación: su refutación

CAPÍTULO 204

Error de Arrio sobre la Encarnación y su refutación

CAPÍTULO 205

Error de Apolinar de Laodicea y su refutación

CAPÍTULO 206

Error de Eutiques, que afirma la unión en la naturaleza

CAPÍTULO 207

Contra el error de Manes, que decía que Cristo no había tenido un cuerpo verdadero, sino un cuerpo fantástico

CAPÍTULO 208

Cristo tuvo un cuerpo verdadero, y no un cuerpo venido del cielo, como pretende Valentín

CAPÍTULO 209

Cuál es la verdadera fe sobre la Encarnación

(critica al nihilismo cristológico

de Pedro Abelardo)66\*

CAPÍTULO 210

En Cristo no hay dos supuestos (crítica al nestorianismo de Guillermo de Champagne)

CAPÍTULO 211

En Cristo hay un solo supuesto y una sola Persona

CAPITULO 212

Qué es uno y qué es múltiple en Cristo

CAPÍTULO 213

Cristo debió ser perfecto en la gracia

y en la sabiduría de la verdad

CAPÍTULO 214

La plenitud de la gracia de Cristo

CAPÍTULO 215

La gracia de Cristo es infinita

CAPÍTULO 216

De la plenitud de la sabiduría de Cristo

La Encarnación de Cristo

CAPÍTULO 200

Sólo por Dios, y por un Dios encarnado, debía ser reparada la naturaleza humana

      379. Hemos demostrado antes (cap. 198) que la naturaleza humana no podía ser reparada ni por Adán ni por ningún otro puro hombre, no sólo porque ningún individuo tenía en la natu­raleza una existencia preeminente, sino también porque ningún hombre, por más santo que fuera, podía ser causa de la gracia. Por esa misma razón tampoco podía ser un ángel el autor de tal restauración, porque un ángel ni podía ser causa de la gracia, ni él mismo podía ser la recompensa del hombre en la última bien­aventuranza perfecta, a la cual era necesario atraer al hombre, pues el hombre y el ángel son iguales con respecto a la bienaven­turanza63.

Resulta, pues, que sólo Dios podía llevar a cabo tal reparación. Si Dios hubiera reparado al hombre sólo con su voluntad y su poder, no se habría observado el orden de la justicia divina, que exige una satisfacción por el pecado. Por otra parte, en Dios no podía haber ni satisfacción ni mérito, porque esto es propio de un ser sometido a otro; y, por consiguiente, Dios no podía satisfacer por el pecado de toda la naturaleza humana. Y como tampoco po­día hacerlo un puro hombre (cap. 198), fue conveniente que Dios se hiciera hombre para que así fuese uno y el mismo el que a la vez reparase y satisficiese. Esta es la causa de la Encarnación di­vina, tal como la presenta el Apóstol, cuando dice: «Jesucristo vino a este mundo para salvar a los pecadores» (1 Tim 1, 15).

CAPÍTULO 201

De las otras causas de la Encarnación del Hijo de Dios

380.Hay además otras razones de la Encarnación divina. Como el hombre se había alejado de las cosas espirituales y se había entregado enteramente a las corporales -de las cuales no podía desprenderse por sí mismo para volver a Dios-, la Sabi­duría divina, que había hecho al hombre, tomando la naturaleza corporal le visitó cuando estaba adherido a las cosas corporales para atraerle a las cosas espirituales por el misterio de su Cuerpo.

381. Fue, pues, necesario que Dios se hiciera hombre para demostrar al género humano la dignidad de la naturaleza humana, y para que de este modo el hombre no estuviese sometido ni a los demonios ni a las cosas corporales.

382.Haciéndose hombre, Dios demostró, al mismo tiempo, la inmensidad de su amor hacia los hombres, a fin de que en lo sucesivo estuviesen sometidos a Dios, no por el temor de la muer­te, que el primer hombre había despreciado, sino por los afectos de la caridad.

383.Además, por este medio Dios dio al hombre un signo de aquella feliz unión que por la operación de la inteligencia exis­tirá entre el entendimiento creado y el espíritu increado. Después de que Dios se ha unido al hombre asumiendo su naturaleza ya no resulta increíble que el entendimiento de la criatura pueda estar unido a Dios en la visión de su esencia.

384. Por la Encarnación, en fin, toda la obra de Dios alcan­za, en cierto modo, su perfección, porque el hombre, que es lo último que fue creado, vuelve a su principio por una especie de círculo, al unirse con el principio de todas las cosas por la obra de la Encarnación.

CAPÍTULO 202

Error de Fotino sobre la Encarnación del Hijo de Dios

385.Este misterio divino de la Encarnación fue combatido por Fotino 87Este heresiarca, siguiendo el ejemplo de Ebión 88, de Cerinto89 y de Pablo de Samosata90 enseñó que Nuestro Se­ñor Jesucristo había sido un puro hombre; que no había existido antes que la Virgen María; y que mediante sus méritos, la exce­lencia de su vida y los sufrimientos de su Pasión y Muerte, me­reció la deificación, habiendo sido llamado Dios, no porque lo fuera por naturaleza, sino por una gracia de adopción. Si hubiese sido de esta manera, no habría habido unión de la divinidad con el hombre, sino sólo una deificación del hombre por la gracia; lo cual no sería una cosa singular en Cristo, porque en esto convendría con todos los santos, aun cuando en esta gracia unos sean más excelentes que otros.

      Este error es contrario a la Sagrada Escritura. En San Juan se lee: «En el principio era el Verbo» (Io 1, 1); y después añade: «El Verbo se hizo carne» (Io 1, 14). Luego el Verbo que «al principio estaba cabe Dios» (Io 1, 1) tomó carne, y no tomó un hombre, previamente existente deificado por la gracia de adop­ción. Además, dice el Señor: «He descendido del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad de Aquel que me ha enviado» (Io 6, 38). Según el error de Fotino, no podría decirse de Cristo que descendió, sino sólo que ascendió, mientras que el Apóstol dice: «Mas, ¿por qué se dice que subió, sino porque antes ha­bía descendido a los lugares más ínfimos de la tierra?» (Eph 4, 9). De donde claramente se deduce que Cristo no habría ascendido si antes no hubiera descendido.

CAPÍTULO 203

Error de Nestorio sobre la Encarnación: su re/utación

386. Nestorio, queriendo evitar estas consecuencias, se sepa­ró en parte del error de Fotíno, afirmando que Cristo era Hijo de Dios, no sólo por una gracia de adopción, sino por la natura­leza divina, en la cual era coeterno al Padre. Sin embargo, incu­rrió también en el error de Fotino, diciendo que el Hijo de Dios no estaba de tal modo unido al Hombre que hubiese en  una sola Persona de Dios y del Hombre, sino que (en El) no había unión más que por la sola inhabitación en El91. Así, pues, aquel hombre, que según Fotino es llamado Dios sólo por gracia, según Nestorio es llamado hijo de Dios, no porque lo sea verdaderamente, sino porque el Hijo de Dios habita en El, lo cual aconte­cería por la gracia.

       Este error es contrario a la autoridad de las Sagradas Escritu­ras. El Apóstol llama a esta unión de Dios y el Hombre anonada­miento diciendo: «El cual, teniendo la naturaleza de Dios, no fue por usurpación el ser igual a Dios: y no obstante, se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo» (Philp 2, 6-7). No es, en cambio, un anonadamiento para Dios habitar por la gracia en una criatura racional, porque de otro modo el Padre y el Espíritu Santo quedarían también anonadados, cuando habitan por la gracia en la criatura racional. Por esto el Señor, hablando de Sí y del Padre, dice: «Vendremos a El y haremos mansión dentro de El» (lo 14, 23). Y el Apóstol hablando del Espíritu Santo dice: «El espíritu de Dios mora en vosotros» (1 Cor 3, 16). Además, no habría convenido a aquel hombre (Jesús) hablar como Dios, si no hubiera sido Dios personalmente, y habría dicho con infi­nita presunción: «Mi Padre y yo somos una misma cosa» (Io 10, 30); y en otra parte: «Antes que Abrahán fuera creado Yo exis­to» (Io 8, 58). El pronombre yo significa la persona del que ha­bla; y puesto que era el hombre el que hablaba, no hay más que una sola Persona, la misma de Dios y Hombre.

Para destruir tales errores, después de hablar en el Símbolo de los Apóstoles y en el de los Padres de la Persona del Hijo, se añade: Que fue concebido por el Espíritu Santo: que nació, su­frió, murió y resucitó92.  No se atribuiría al Hijo de Dios lo que concierne al hombre, si no hubiera sido la misma la Persona de Dios y del Hombre, porque lo que conviene a una persona no conviene por lo mismo a otra, a la manera que lo que conviene a Pablo no es, por esto mismo, predicado de Pedro.

CAPÍTULO204

Error de Arrio sobre la Encarnación y su refutación

387. Ciertos herejes, para confesar la unidad de Dios y el Hombre incurrieron en el error contrario, diciendo que en Cristo había no sólo una misma Persona divina y humana, sino una sola naturaleza. Arrio fue el autor de este error93 Con el fin de que no pudieran referirse más que al Hijo en cuanto Hombre los tex­tos escriturarios en los que se dice que Cristo es menor que el Padre, supuso que en Cristo no hubo alma, sino que el Verbo de Dios llevó a cabo, en el Cuerpo de Cristo, las funciones del alma. De aquí deducía que cuando Cristo dijo: «El Padre es ma­yor que yo» (Io 14, 28), o cuando se lee que oró, que se entris­teció, todo esto debe referirse a la naturaleza propia del Hijo de Dios. En este supuesto, se seguiría que la unión del Hijo de Dios con el Hombre se habría obrado no solamente en la Persona, sino también en la naturaleza, porque, en efecto, es evidente que la unidad de la naturaleza humana se compone de alma y cuerpo.

La falsedad de esta suposición, por lo que respecta a la infe­rioridad del Hijo con respecto al Padre, ha sido ya demostrada cuando probamos que el Hijo es igual al Padre (caps. 41-43). Es falso que el Verbo de Dios haya servido de alma a Cristo, como se comprueba por lo que dijimos antes. En efecto, hemos demos­trado (caps. 85 y 90) que el alma se une al cuerpo como una forma, y es imposible que Dios sea forma de un cuerpo, como hemos establecido más arriba (caps. 17 y 94). Y para que se vea que Arrio se equivocaba al afirmar que Dios Padre podía unirse a un cuerpo, basta que nos fijemos en los ángeles, los cuales por su naturaleza tampoco pueden estar unidos a un cuerpo como forma suya, pues por naturaleza están separados de los cuerpos. Con mucha más razón, por tanto, el Hijo de Dios, que ha creado a los ángeles, como también afirma Arrio94 no puede ser la forma de un cuerpo.

388. Además de esto, el Hijo de Dios, aun cuando fuera una criatura, como falsamente afirma Arrio95 seria superior por Símismo en bienaventuranza a todos los espíritus creados. Sin em­bargo, sabemos que la felicidad de los ángeles es tan grande que no pueden experimentar tristeza, y está claro que su felicidad no sería ni verdadera ni plena si les faltara alguna cosa para la sa­tisfacción de sus deseos: porque la naturaleza de la bienaventu­ranza consiste en ser un bien final y perfecto que aquieta total­mente el apetito. El Hijo de Dios, con más razón que los ánge­les, no debería de haber experimentado tristeza o temor en su naturaleza: pero experimentó tristeza, puesto que se dice: «Co­menzó a atemorizarse y a angustiarse» (Mc 14, 33; cfr. Mt 26, 37), y que El mismo confiesa su tristeza, cuando dice «mi alma siente angustia de muerte» (Mc 14, 34). Luego es evidente que si la tristeza no era del cuerpo, sino de alguna sustancia capaz de aprehensiones, en Cristo ha habido, entre el Verbo y el Cuerpo, otra sustancia susceptible de experimentar tristeza; y a esta sustancia la llamamos «alma»64\*.

389. Además, si Cristo asumió lo que nos pertenece para purificarnos de nuestros pecados, y teníamos necesidad de ser pu­rificados en nuestra alma, que había sido origen y que es sujeto del pecado, Cristo no pudo tomar un cuerpo sin alma, sino que tomó un cuerpo con un alma, porque más importante es el alma (que el cuerpo).

CAPÍTULO 205

Error de Apolinar de Laodicea y su refutación

390. Lasmismas razones anteriores sirven para refutar el error de Apolinar, quien, después de haber adoptado primero la herejía de Arrio, admitió en Cristo un alma diferente del Ver­bo96. Como Apolinar no seguía la opinión de Arrio, que decía que el Hijo de Dios era una criatura; y como se dicen de Cristo muchas cosas que ni pueden ser atribuidas al cuerpo, ni convienen al Creador, tales como la tristeza, el temor y otras sensaciones semejantes, se vio obligado a suponer en Cristo cierta alma que hiciera sensible al cuerpo y pudiese ser sujeto de tales pasiones; pero un alma privada de razón y de inteligencia, pues el mismo Verbo -según su opinión- hacía las veces de inteligencia y razón en Cristo Hombre.

391. Esta doctrina es falsa por muchos conceptos. Primero, porque es contrario a la naturaleza que un alma no racional sea la forma de un hombre, aun cuando tenga la forma de un cuer­po65\*; y en la Encarnación de Cristo hemos de creer que no hubo nada que fuera monstruoso, ni contra naturaleza. En segundo lu­gar, porque va contra el fin de la Encarnación: la restauración de la naturaleza humana, que necesita ser reparada sobre todo en cuanto a su parte intelectiva, que puede ser partícipe del pecado. Por esta razón convenía principalmente que Cristo asumiese la parte intelectual del hombre. Se dice también que Cristo experi­mentó admiración (cfr. Mt 8, 10); es así que la admiración sólo puede convenir a un alma racional, y en modo alguno a Dios; luego, así como la tristeza nos obliga a admitir en Cristo un alma sensitiva, así la admiración nos obliga a suponer una parte inte­lectual del alma.

CAPÍTULO 206

Error de Eutiques, que afirma la unión en la naturaleza

392.Eutiques siguió a estos heresiarcas en algunos puntos97. Enefecto: sostuvo que después de la Encarnación hubo una única naturaleza de Dios y del Hombre, pero no afirmó que Cristo careciera de alma, de inteligencia, ni de nada de lo que es nece­sario para la integridad de la naturaleza.

Es evidente, sin embargo, la falsedad de esta proposición. La naturaleza divina es en sí perfecta e inmutable. Una naturaleza que es perfecta en sí no puede confundirse con otra en una unidad de naturaleza, sino convirtiéndose ella misma en esta otra naturaleza, como sucede con el alimento respecto al que lo toma; transfor­mándola en su esencia, como el fuego transforma la leña; o trans­formándose ambas en una tercera naturaleza, como se transforman los elementos en un cuerpo mixto. Pero la inmutabilidad divina es incompatible con todas estas posibilidades, porque lo que se convierte en otra cosa no es inmutable, como tampoco aquello en lo que otra cosa se puede convertir. Luego no es posible que la naturaleza divina, perfecta en sí, forme, junto con otra natu­raleza cualquiera, una sola naturaleza.

393. Además de esto, según el orden de las cosas, la adición de una perfección mayor cambia la especie de la naturaleza. Lo que es y vive, como la planta, es de una naturaleza diferente de lo que existe solamente. Lo que es, vive y siente, como el animal, es de una especie diferente de lo que no tiene más que el ser y la vida, como la planta. Por último, lo que tiene ser, vida, senti­miento e inteligencia, como el hombre, es de una especie diferente de lo que no tiene más que ser, vida y sensación, como el bruto. Luego, si la naturaleza que se supone en Cristo tuviera además de estas cualidades alguna cosa de divina, tal naturaleza sería de una especie diferente de la naturaleza humana, del mismo modo que la naturaleza humana es diferente de la del bruto. Cristo no sería, por tanto, un hombre de la misma especie que los demás, lo cual se ha demostrado que es falso, porque Cristo tuvo su origen, según la carne, de los hombres, como lo expone San Ma­teo al principio de su Evangelio cuando dice: «Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1, 1).

CAPÍTULO 207

Contra el error de Manes, que decía que Cristo

no había tenido un cuerpo verdadero,

sino un cuerpo fantástico

394. Así como Fotino destruía la Encarnación quitando a Cristo la naturaleza divina, Manes la destruía quitándole la na­turaleza humana98 Suponía que toda criatura corporal era obra del demonio, y que no convenía que el hijo de un dios bueno tomase una criatura del demonio. En consecuencia, pretendía que Cristo no tuvo carne verdadera, sino fantástica, y que todo cuan­to en el Evangelio se dice de Cristo, relativo a la naturaleza hu­mana, fue una cosa ilusoria y no real.

395. Tal suposición es evidentemente contraría a la Sagrada Escritura, donde se afirma que Cristo nació de una Virgen, que fue circuncidado, que tuvo hambre, que comió y que estuvo so­metido a otras necesidades propias de la naturaleza humana. Se­ría, por consiguiente, necesario que fueran falsos todos los textos de los Evangelios que refieren todas estas cosas de Cristo.

396. Además de esto, Cristo dice de Sí mismo: «Yo para esto nací y pata esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad» (Io 18, 37). Pero Cristo no hubiera sido testigo de la verdad, sino de la falsedad, si se hubiera manifestado distinto a como era, sobre todo cuando predijo que sufriría (lo cual no podría suceder sin tener verdadera carne), que sería entregado en manos de los hombres, escupido, azotado y crucificado (cfr. Mt 16, 21; Mc 9, 30; Lc 9, 22). Luego decir que Cristo no tuvo ver­dadera carne, y que por lo mismo no sufrió realmente, sino sólo en apariencia, es tratar a Cristo de falsario.

397. Además, apartar a los hombres de la opinión verdadera es inducirlos a error. Cristo, en cambio, cuando se apareció a sus discípulos después de su Resurrección, creyendo éstos que era un espíritu o un fantasma, les dijo, para alejar sus dudas: palpadme y considerad que un espíritu no tiene carne ni huesos, como vosotros veis que yo tengo» (Lc 24, 39); y en otro lugar dice a sus discípulos, que viéndole andar sobre las olas creían que era un fantasma: «Yo soy, no tengáis miedo» (Mt 14, 27; Mc 6, 50; lo 6, 20). Si la opinión que combatimos fuese verda­dera, Cristo sería un falsario. Cristo es la Verdad (cfr. lo 14, 6); luego es falsa dicha opinión (maniquea).

CAPÍTULO208

Cristo tuvo un cuerpo verdadero, y no un cuerpo venido del cielo, como pretende Valentín

398. Aunque Valentín99 confesaba que Cristo había tenido un cuerpo verdadero, decía, sin embargo, que no había tomado carne de una Virgen, sino que había traído del cielo un cuerpo ya formado que pasó por la Santa Virgen sin recibir nada de Ella, como el agua pasa por un canal.

399.Tal aserción es igualmente contraria a la Sagrada Es­critura, porque dice el Apóstol: «De su hijo, Jesucristo Nuestro Señor, que le nació según la carne del linaje de David» (Rom 1, 3); y en otro lugar: «Envió Dios a su Hijo formado de una mujer» (Gal 4, 4). San Mateo dice también: «Y Jacob engendró a José, el esposo de Maria, de la cual nació Jesús, por sobrenombre Cris­to » (Mt 1, 16); y en seguida hace mención de su Madre, aña­diendo: «Estando desposada su Madre María con José» (Mt 1, 18).

Todas estas cosas no serían verdaderas si Cristo no hubiera to­mado carne de una Virgen; luego es falso que tomara un cuerpo celestial.

400.  Pero lo que dice el Apóstol: «El segundo hombre es el celestial que viene del cielo» (1 Cor 15, 47), debe entenderse en el sentido de que vino del cielo según la divinidad, no según la sustancia de su Cuerpo.

401. Además, no había razón alguna para que el Hijo de Dios, trayendo su cuerpo del cielo, entrase en el seno de la Vir­gen, si nada debía tomar de su sustancia; y hubiera sido una ficción aparentar el salir del seno de una Virgen, y que de ella había recibido carne, si nada hubiera recibido. Y puesto que toda falsedad es ajena a Cristo, es necesario confesar que Cristo salió del seno de su Madre, tomando su carne de Ella.

CAPÍTULO 209

Cuál es la verdadera fe sobre la Encarnación

(critica al nihilismo cristológico de Pedro Abelardo)66\*

      402. De todo lo dicho podemos deducir que, según la ver­dad de la Fe católica, Cristo tenía un verdadero Cuerpo pertene­ciente a nuestra naturaleza, una verdadera Alma racional y, al mismo tiempo, la divinidad perfecta. Estas tres substancias (confróntese nota 64\*) se unen en una sola Persona, pero no en una sola naturaleza.

      403. Algunos han incurrido en errores al exponer esta ver­dad100 100 En efecto, considerando que lo que sobreviene a alguien, después de estar completo, se agrega accidentalmente a él, como el vestido al hombre, han supuesto que la humanidad estuvo uni­da a la divinidad en la Persona del Hijo con una unión acciden­tal; de modo que la naturaleza asumida era, con respecto a la Persona del Hijo, lo que el vestido es al hombre. En prueba de esto aducían lo que de Cristo dice el Apóstol: «Hecho semejante a los hombres» (Philp 2, 7).

      Consideraban también, estos mismos autores, que de la unión del alma con el cuerpo debe resultar cierto individuo de naturaleza racional, el cual se llama persona. Si en Cristo el Alma hubiese estado unida al Cuerpo -continuaban- entonces tal unión ha­bría constituido una persona. De ahí se seguiría que en Cristo habría dos personas, a saber: la persona que asume y la persona asumida. Sin embargo, en la hipótesis del hombre vestido no hay dos personas, puesto que el vestido no tiene el carácter de una persona. Sólo si el vestido fuera una persona se seguiría que ha­bría dos personas en el hombre vestido101

404. Para evitar esta última dificultad -que hubiera dos personas- algunos de esos mismos autores supusieron que el alma de Cristo jamás había estado unida al cuerpo, y que la Per­sona del Hijo de Dios habíatomado separadamente un alma y un cuerpo. Pero queriendo con esta opinión evitar un inconveniente {la dualidad personal), se incurre en otro mayor. De esa opinión se seguiría necesariamente que Cristo no habría sido un hombre verdadero. La verdadera naturaleza humana exige la unión de un alma y de un cuerpo, porque es hombre lo que se compone de ambos. También se seguiría que Cristo no tomó verdadera carne, y que no fue real ninguno de sus miembros, porque sin el alma no hay ojo, ni mano, ni carne, ni figura más que de una manera equívoca, como un objeto pintado o esculpido102. Se se­guiría también que Cristo no murió verdaderamente, porquesi la muerte es la pérdida de la vida, la divinidad no puede perder la vida por la muerte, y el cuerpo no puede estar vivo si no está unido a un alma. Por último, se seguiría que el cuerpo de Cristo no habría podido ser sensible, porque el cuerpo no tiene sensibi­lidad sino por el alma a él unida.

Además de esto, tal opinión cae en el mismo error de Nesto­rio que se proponía evitar. Nestorio erró suponiendo que el Verbo de Dios había estado unido a Cristo Hombre por la inhabitación de la gracia, de tal modo que el Verbo de Dios habitó en este hombre como en su templo103. Hay poca diferencia en decir que el Verbo está en el hombre como en su templo, o en decir que la naturaleza humana se unió al Verbo como un vestido a un hom­bre vestido. Esta última opinión es, sin embargo, más detestable, porque no confiesa que Cristo es un hombre verdadero y, por ello, ha sido justamente condenada 104.

Además, un hombre vestido no puede ser la persona del ves­tido o del traje, ni tampoco puede decirse de modo alguno que esté en la especie del vestido. Luego, si el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana como un vestido, de modo alguno podrá ser considerado como una persona de la naturaleza humana, ni tam­poco podrá decirse que el Hijo de Dios sea de la misma naturaleza que los demás hombres, aun cuando el Apóstol diga de El que fue hecho a semejanza de los demás hombres (cfr. Philp 2, 7). Por tanto, resulta que es necesario rechazar enteramente tal opinión.

CAPÍTULO 210

En Cristo no hay dos supuestos (crítica al nestorianismo de Guillermo de Champagne)

405. Otros67\* , queriendo evitar los inconvenientes de que hemos hablado, afirmaron que en Cristo el alma estuvo unida al cuerpo, y que esta unión había constituido cierto hombre, el cual –dicen- fue asumido por el Hijo de Dios en unidad de persona105. En virtud de esta asunción dicen que tal hombre fue el Hijo de Dios; y dicen que el Hijo de Dios fue aquel hombre; y puesto que tal asunción termina en la unidad de la persona, confiesan que en Cristo hay una persona de Dios y del hombre. Pero como este hombre, que dicen compuesto de cuerpo y alma, es una especie de supuesto o hipóstasis de la naturaleza humana, admiten en Cristo dos supuestos o hipóstasis: uno, de la naturaleza humana, creado y temporal; otro, de la naturaleza divina, increado y eterno.

406. Aun cuando tal opinión parezca alejarse del error de Nestorio en cuanto a los términos, examinándola bien se verá que incurre en el mismo error del heresiarca. En efecto, es evidente que una persona es una sustancia individual de la naturaleza racional106. Por tanto, la naturaleza humana es racional; luego si se admite en Cristo una hipóstasis o un supuesto de la naturaleza humana temporal y creada, habría que admitir también en El una persona temporal creada, pues la palabra supuesto ohipóstasis no significa otra cosa que una sustancia individual. Por tanto, al admitir en Cristo dos supuestos o dos hipóstasis, si comprenden lo que dicen, forzosamente habrán de reconocer que en El hay dos Personas.

Además de esto, las cosas que se diferencian en el supuesto son tales, que lo que es propio de una no puede convenir a otra. Luego, si el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre no fuesen el mismo supuesto, se seguiría que las cosas que son propias del Hijo del Hombre no podrían atribuirse al Hijo de Dios, ni viceversa. Por consiguiente, no podría decirse que Dios fue crucificado, ni que nació de una Virgen. En esto consiste, precisamente, la impiedad de Nestorio.

      407. Si alguno dijera que lo que pertenece a este Hombre se atribuye al Hijo de Dios, y viceversa, en virtud de la unidad de persona, aun cuando sean diferentes los supuestos, debe responderse que esta explicación no tiene valor alguno. En efecto, es evidente que el supuesto eterno del Hijo de Dios no es otra cosa que su propia Persona y, por consiguiente, todo lo que se dice del Hijo de Dios por razón de su Persona se dirá también de El por razón de su supuesto. En cambio, las cosas que son propias del Hombre no se dirían de El por razón de su supuesto, porque se pretende que el Hijo de Dios se diferencie, en el supuesto, del Hijo del Hombre; ni podría atribuirse al Hijo de Dios, por razón de la Persona, lo que es propio del Hijo del Hombre, come nacer de la Virgen, morir, y otras cosas semejantes.

      408. Además, si se aplicase el nombre de Dios a un supuesto temporal, sería llamar «Dios» a algo reciente y nuevo. Todo lo que es llamado Dios y es, a su vez, reciente y nuevo, sólo es Dios porque ha sido hecho Dios. Lo que ha sido hecho Dios no es Dios por naturaleza, sino por adopción. Luego tal Hombre no sería verdadera y naturalmente Dios, sino sólo por adopción, 1o cual sería incurrir en el error de Nestorio.

CAPÍTULO 211

En Cristo hay un solo supuesto y una sola Persona

      409. Es necesario decir, pues, que en Cristo no hay más que una sola Persona de Dios y de Hombre, y también un solo supuesto y una sola hipóstasis. En cambio, no hay una sola naturaleza, sino dos.

      Para demostrar esto debemos considerar que estas palabras persona, hipóstasis y supuesto significan una cosa entera, porque no puede decirse que la mano, la carne o cualquiera otra parte sea una persona, una hipóstasis o un supuesto, sino este todo que es este hombre. Las palabras que son comunes a las substancias individuales y a los accidentes, como lo individual y lo sin gular, pueden aplicarse al todo y a las partes. Las partes tienen algo de común con los accidentes: que no existen por sí mismas, sino por su inhesión a otras, aunque de una manera diferente que los accidentes. Puede decirse que la mano de Sócrates o de Platón es cierto individuo, esto es, una cosa singular, aun cuando no sea ni una hipóstasis, ni un supuesto, ni una persona.

      410. Es necesario considerar también que la reunión de ciertas cosas, considerada en sí misma, constituye algunas veces una cosa íntegra; en tanto que no sucede así en otros casos, por la adición de otra cosa. En la piedra, por ejemplo, la reunión de los cuatro elementos produce una cosa entera y, por esta razón, lo que está compuesto de elementos puede ser llamado hipóstasis o supuesto: por ejemplo, esta piedra; pero no persona, porque no es una hipóstasis de naturaleza racional. En un animal, en cambio, la combinación de los elementos no constituye una cosa íntegra, sino una parte, a saber, el cuerpo; porque para completar el animal es necesario que haya otra cosa, que es el alma. Por esta razón, la combinación de los elementos en el animal no constituye un supuesto o una hipóstasis: el animal ha de estar completo para que sea hipóstasis o supuesto. La combinación de los elementos no es menos eficaz en el animal que en la piedra, sino mucho más, porque se refiere a una cosa más noble.

411. De modo semejante, en los demás hombres la unión del alma y del cuerpo constituye una hipóstasis o un supuesto, por-que no hay nada más aparte de estas dos cosas. Pero en nuestro Señor Jesucristo, además del Alma y del Cuerpo, hay una tercera sustancia: la Divinidad. No hay, pues, supuesto, hipóstasis o persona (es decir, lo que está constituido por el cuerpo y por el alma) tomado aparte; sino un supuesto, hipóstasis o persona que consta de tres substancias, a saber, Cuerpo, Alma y Divinidad. Y así como en Cristo no hay más que una Persona, de la misma manera sólo hay un supuesto o una hipóstasis68\*

      412. El alma se une al cuerpo de distinto modo que la Divinidad al uno y a la otra. El alma se une al cuerpo como su forma, y de la unión de estas dos cosas resulta una naturaleza llamada naturaleza humana. La Divinidad, por el contrario, no se une al alma ni al cuerpo, ni como forma ni como parte, porque es contrario a la perfección divina. Por consiguiente, de la unión de la Divinidad, el alma y el cuerpo no se constituye una naturaleza, sino que la naturaleza divina, existente en sí misma pura e íntegra, asumió, de un modo incomprehensible e inefable, a la naturaleza humana compuesta de cuerpo y alma, verificándose esto por un acto del poder infinito69\*69\* En efecto, vemos que cuanto más poder tiene un agente, tanto mayor es la unión con el instrumento que emplea para obrar. Así como el poder divino es infinito e incomprehensible por causa de su infinitud, así también es inefable para nosotros el modo como Cristo se unió a la naturaleza humana, como a una especie de instrumento para obrar la salvación del género humano, unión que es, además, muy superior a cualquier otra unión de Dios con la criatura.

      Puesto que la persona, la hipóstasis y el supuesto designan una cosa íntegra -según acabamos de decir-, si la divina naturaleza fuese en Cristo una parte como, por ejemplo, el alma en la composición del hombre-, y no una cosa completa, la Persona única de Cristo no existiría solamente por la naturaleza divina, sino que sería un compuesto de tres cosas; así como en el hombre la persona, la hipóstasis y el supuesto consisten en lo que está compuesto de alma y de cuerpo. Pero como la naturaleza divina es una cosa íntegra que tomó la naturaleza humana por medio de cierta unión inefable, la Persona existe por la naturaleza divina, y del mismo modo existen la hipóstasis y el supuesto. Además, el alma y el cuerpo son atraídos a la personalidad de la Persona divina de tal modo, que la Persona del Hijo de Dios es también la Persona del Hijo del Hombre, la hipóstasis y el supuesto.

      413. En las criaturas puede encontrarse un ejemplo adecuado de esta especie de unión. La unión del sujeto y del accidente no produce una tercera entidad, y, por esto, en tal unión el sujeto no aparece como parte, sino como una cosa integra, que es la persona, la hipóstasis y el supuesto. El accidente, por tanto, es atraído a la personalidad del sujeto de modo que sea una misma la persona del hombre y la del hombre blanco y, de modo similar, una misma la hipóstasis y uno mismo el supuesto. Por consiguiente, según esta semejanza, más o menos exacta, la persona, la hipóstasis y el supuesto del Hijo de Dios es la Persona, la hipóstasis y el supuesto de la naturaleza humana en Cristo. A partir de esta comparación, algunos 107se han atrevido a decir que la naturaleza humana en Cristo es un accidente y que está unida accidentalmente al Hijo de Dios, sin reparar en la diferencia que hay entre la realidad y la imagen o ejemplo que hemos empleado.

      414. Es, pues, evidente, según lo dicho, que en Cristo no hay otra persona que la Persona eterna, que es la Persona del Hijo de Dios, ni otra hipóstasis o supuesto. Por consiguiente, cuando se dice este Hombre, hablando de Cristo, esta locución implica un supuesto eterno. Sin embargo, la palabra hombre aplicada a Cristo y a los demás hombres, no debe entenderse de una manera equívoca, porque el equívoco no se toma según la diversidad de la suposición, sino según la diversidad de la significación. La palabras hombre aplicada a Pedro y a Cristo significa la misma cosa, esto es, la naturaleza humana; pero no el mismo supuesto, porque en un caso supone el supuesto eterno del Hijo de Dios y, en otro, el supuesto creado

      415. Como pueden aplicarse a cada supuesto de una naturaleza cualquiera las cosas que convienen a la naturaleza de que es supuesto; y como en Cristo no hay más que un supuesto para la naturaleza divina y para la naturaleza humana, está claro que pueden atribuirse indiferentemente a este supuesto de ambas naturalezas (tanto si el término significa la naturaleza o la Persona divina como la naturaleza humana), no sólo lo que corresponde a la naturaleza divina, sino también lo que es propio de la naturaleza humana, como, por ejemplo, cuando decimos que el Hijo de Dios es eterno, o que el Hijo de Dios nació de una Virgen; y podemos decir igualmente que este Hombre es Dios, que ha creado las estrellas, que nació, murió y fue sepultado.

      416. Lo que se atribuye a un supuesto cualquiera, se le atribuye según cierta forma o cierta materia, como, por ejemplo: de Sócrates se dice que es blanco según la blancura, y racional según el alma. Antes hemos dicho (caps. 209 ss.) que en Cristo hay dos naturalezas y un supuesto. Respecto al supuesto se debe atribuir indiferentemente a Cristo lo que es humano y lo que es divino; pero debe tenerse muy presente la diferencia que hay en estas aplicaciones, porque las cosas divinas se atribuyen a Cristo en consideración a la naturaleza divina, y las cosas humanas según la naturaleza humana.

CAPITULO 212

Qué es uno y qué es múltiple en Cristo

      417  Puesto que en Cristo hay una Persona y dos naturalezas, debemos considerar qué es lo que en Cristo es uno y qué es lo múltiple. Todo lo que es múltiple por razón de la diversidad de naturaleza debe ser también múltiple en Cristo. Por ello, al recibirse la naturaleza por la generación o por el nacimiento, es necesario que, del mismo modo que en Cristo hay dos naturalezas, haya también en El dos generaciones o nacimientos: uno eterno, en virtud del cual recibió la naturaleza divina de su Padre, y otro temporal, en virtud del cual recibió la naturaleza humana de su Madre.

      Del mismo modo, también es necesario que en Cristo sea múltiple todo lo que, perteneciendo a la naturaleza, se atribuya correctamente tanto a Dios como al hombre. Se atribuye a Dios la inteligencia y la voluntad, con las perfecciones de estas facultades, a saber: la ciencia o la sabiduría, la caridad o la justicia; y todo esto se atribuye igualmente al hombre, como perteneciente a la naturaleza humana, porque la voluntad y la inteligencia son partes del alma, y sus perfecciones son la sabiduría, la justicia y las demás cualidades de este género. Hay, pues, en Cristo dos entendimientos, uno divino y otro humano; dos voluntades; y también una doble ciencia y una doble caridad, una creada y otra increada.

      418. Es necesario admitir, en cambio, como único en Cristo lo que pertenece al supuesto o a la hipóstasis. Por esta razón, si se considera que hay un solo ser (esse) cuando hay un único supuesto, entonces habrá que decir que en Cristo hay un solo ser. En efecto, es evidente que las partes separadas o divididas tienen cada una un ser propio; pero consideradas en el todo no tienen su ser particular, porque todas participan del ser del todo. Si consideramos a Cristo como un cierto supuesto íntegro de dos naturalezas, no habrá en El más que un solo ser, porque sólo hay un supuesto.

      419. Pero como las operaciones son de los supuestos, creyeron algunos que así como no hay en Cristo más que un solo supuesto, asimismo no habría más que una operación única108. Los que esto dijeron no reflexionaron con madurez, porque en todo individuo se encuentran muchas operaciones, si son muchos los principios de las operaciones, como sucede en el hombre, en el que hay una operación de entender y una operación de sentir, en virtud de la diferencia entre el sentido y el entendimiento. En el fuego sucede también que es una la operación de calentar y otra la de ascender, en razón de la diferencia que hay entre el calor y la ligereza del fuego. La naturaleza es el principio de la operación. Luego en Cristo no hay una sola operación por causa de un solo supuesto, sino dos operaciones por causa de dos naturalezas. En tanto que en la Santísima Trinidad, por el contrario, no hay más que una sola operación a causa de la unidad de la naturaleza.

      420. En Cristo, sin embargo, la operación de la Humanidad participa algo de la virtud divina, porque todas las cosas que convienen en un supuesto sirven de instrumento a lo que es más principal, a la manera que las demás partes del hombre son los instrumentos de la inteligencia. De este modo la Humanidad de Cristo es como cierto instrumento de la Divinidad. El instrumento obra por la virtud del agente principal, y por eso en la acción del instrumento, además de la virtud de éste, se encuentra también la del agente principal -al igual que por la acción de la sierra se hace un mueble, bajo la dirección del obrero. Luego en Cristo la operación de la naturaleza humana recibe de la divinidad cierta fuerza superior a la humana. En efecto, tocar a un leproso era una acción de la Humanidad; pero la curación de la lepra por este contacto procedía del poder de la Divinidad. Y de este modo todas sus acciones y pasiones humanas fueron saludables por la virtud divina. Por eso llama Dionisio109 a la operación humana de Cristo: theándrica, es decir, divino-humana70\*, pues, aunque procedía de la humanidad, sin embargo, en ella actuaba la virtud divina.

      421. Con respecto a la filiación dudaron algunos si en Cristo había una -por causa de la unidad de supuesto110- o dos filiaciones -por causa de la dualidad de nacimientos111 -. Parece que en Cristo hay dos filiaciones, porque la multiplicación de la causa produce la multiplicación del efecto. El nacimiento es causa de la filiación; luego, así como hay en Cristo dos nacimientos, parece que habrá dos filiaciones. No obsta el que la filiación sea una relación personal, esto es, que constituya la persona, porque esto es verdadero sólo en el caso de la filiación divina (cfr. capítulo 60); la filiación humana, en cambio, no constituye a la persona, sino que es un accidente en la persona constituida. Del mismo modo, no hay obstáculo alguno en que un hombre se refiera por una sola filiación al padre y a la madre, porque por el mismo nacimiento procede de ambos. Cuando es una misma la causa de la relación, la relación es una en realidad, aun cuando se refiera a términos distintos. Nada impide que una cosa tenga una relación con otra aun cuando la relación no esté realmente en ella, a la manera que el objeto de la ciencia se refiere a la ciencia por una relación que no existe en el objeto. Nada impide tampoco que una relación real tenga muchos respectos o referencias. Puesto que la relación recibe de su causa el ser una cosa, así también recibe de ella el ser una o múltiple. Por consiguiente, al no nacer Cristo de su Padre y de su Madre por el mismo nacimiento, parece que hay en El dos filiaciones reales por causa de sus dos nacimientos.

      422. Sin embargo, hay un obstáculo a que pueda haber muchas filiaciones reales en Cristo. En efecto, no todo lo que recibe su existencia de otra cosa debe ser llamado hijo suyo, sino solamente lo que es un supuesto completo. La mano de un hombre no es llamada hija, ni el pie hijo, sino que se llama hijo al todo individual, que es Pedro o Juan; el supuesto mismo es, por consiguiente, el sujeto propio de la filiación. Si, como antes hemos demostrado (caps. 210 y 211), en Cristo no hay otro supuesto que el supuesto increado, el cual no puede adquirir temporalmente ninguna relación real; y sí, como también hemos dicho antes (ca­pítulos 54 y 99), toda relación de Dios a la criatura es sólo de razón; es necesario que la filiación, en virtud de la cual el supuesto eterno del Hijo se refiere a la Virgen Madre, no sea una relación real, sino sólo una relación de razón. No obstante, Cristo es real y verdaderamente Hijo de la Virgen Madre, porque realmente nació de ella, así como Dios es real y verdaderamente Señor de la criatura, porque tiene poder real para dominarla y, sin embargo, la relación de dominio se atribuye a Dios sólo según la razón. Si en Cristo hubiera, por el contrario, muchos supuestos, como creyeron algunos112, nada impediría admitir en El dos filiaciones, porque al supuesto creado le correspondería la filiación temporal71\*

CAPÍTULO 213

Cristo debió ser perfecto en la gracia

y en la sabiduría de la verdad

      423. Hemos dicho antes (cap. 212) que la Humanidad de Cristo es como cierto instrumento de su Divinidad. Si la disposición y cualidad de los instrumentos se valora principalmente por el fin y la conveniencia de quien los utiliza, debemos considerar ahora, según estas dos apreciaciones, la cualidad de la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios. La salvación y la reparación de la naturaleza humana es el fin que se propuso el Verbo de Dios al asumirla. Cristo, por tanto, debió estar constituido de tal modo en la naturaleza humana, que pudiera ser convenientemente el Autor de la salvación de la humanidad.

      La salvación del género humano consiste en gozar de Dios, lo cual hace al hombre bienaventurado; luego fue necesario que Cristo, según la naturaleza humana, gozara perfectamente de Dios, porque en todo género el principio ha de ser perfecto. El goce de Dios tiene dos aspectos: según la voluntad y según el entendimiento. Según la voluntad, el hombre se adhiere perfectamente a Dios por el amor; y mediante el entendimiento se conoce perfectamente a Dios. La adhesión perfecta de la voluntad a Dios a través del amor se obra por la gracia, que es la que justifica al hombre, según estas palabras: «Siendo justificados gratuitamente por la gracia del mismo» (Rom 3, 24). En efecto: el hombre es justificado cuando se une a Dios por el amor. Por otra parte, el conocimiento perfecto de Dios se adquiere por la luz de la sabiduría, que es el conocimiento de la verdad divina. Luego ha sido necesario que el Verbo de Dios encarnado fuera perfecto en la gracia y en la sabiduría de la verdad. Por eso se dice: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y nosotros hemos visto su gloria, gloria cual el Unigénito debía recibir del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Io 1, 14).

CAPÍTULO 214

La plenitud de la gracia de Cristo

      424. Con respecto a la plenitud de la gracia de Cristo, debemos considerar que la palabra gracia puede entenderse de dos modos (cfr. cap. 143): primero,en el sentido de ser grato; y así se dice que uno tiene gracia cuando es grato a otro. Segundo, en el sentido de ser otorgada gratuitamente; y en este sentido se dice que un hombre hizo gracia a otro cuando le prestó algún servicio gratuito. Estas dos acepciones de la gracia no son completamente diferentes. En efecto, se da gratuitamente una cosa a alguien cuando aquel, a quien se dispensa el don, es agradable al que lo dispensa, o absolutamente o en algún sentido (secundum quid). Es agradable absolutamente (simpliciter),cuando el que recibe es grato al que da, y éste procura unirlo a sí de alguna manera; pues a aquellos que nos agradan, si podemos, los atraemos en la medida en que nos son gratos. Es agradable secundum quid, cuando el que recibe el don es agradable a quien le da, porque éste necesita recibir de aquél alguna cosa, pero no pretende asumirlo o unirlo a sí. Por consiguiente, todo el que recibe una gracia, recibe alguna cosa que le es dada gratuitamente; pero no toda persona que recibe un don gratuito es agradable al que le da la gracia. Por esta razón se distinguen dos tipos de gracia: una que es dada sólo gratuitamente (gratis data), y otra que además hace agra dable (gratum facit).

      425.  Por otra parte, también se dice que es don gratuito aquello que de ninguna manera es debido. Las cosas se deben de dos maneras: según la naturaleza o según la operación. Según la naturaleza se debe lo que es exigido por el orden natural, a la manera que el hombre tiene un derecho a tener entendimiento, manos y pies. Según la operación, se debe una recompensa al que trabaja. Dios ha dado gratuitamente a los hombres aquellos dones que son superiores al orden de la naturaleza y que no pueden adquirirse por merecimiento. No obstante, también se incluyen entre los dones que se llaman gratuitos los que Dios otorga al hombre en razón de los propios merecimientos, no sólo porque el principio de los merecimientos provino de la gracia, sino también porque fueron dados más abundantemente de lo que requerían los merecimientos humanos. Por esto dice el Apóstol: «La vida eterna es una gracia de Dios» (Rom 6, 23)

      Los dones que exceden a la capacidad de la naturaleza humana y no son concedidos al hombre en virtud de sus merecimientos, no hacen al hombre agradable a Dios por la sola posesión de es-tos dones. Es el caso de los dones de profecía, de milagros, de ciencia, de doctrina y otros semejantes concedidos por Dios72\*

      Por ellos, el hombre no está unido a Dios, a no ser por cierta semejanza, en cuanto que participa algo de la bondad divina, por la cual todas las criaturas se asimilan a Dios (cfr. caps. 72 ss., 101)-En cambio, hay ciertos dones que hacen al hombre agradable a Dios y le unen a El. Los dones de este género se llaman gracias, no sólo porque se dan gratuitamente (gratis), sino también porque hacen al hombre grato a Dios.

      426. La unión del hombre con Dios es de dos maneras. Una por el afecto. Y esta unión se produce merced al amor, que, en cierto modo, unifica al hombre con Dios mediante el afecto, según aquellas palabras: «Quien está unido con el Señor, es con El un mismo espíritu» (1 Cor 6, 17). Mediante esta unión, Dios habita también en el hombre: «Cualquiera que me ame, observará mi doctrina, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos mansión dentro de él» (lo 14, 23). Esta misma unión hace también que el hombre esté en Dios, según dice San Juan: «El que permanece en la caridad, en Dios permanece, y Dios en él» (I Io 4, 16). El hombre que se hace grato a Dios por el don recibido gratuitamente alcanza, por el amor de la caridad, ser un solo espíritu con Dios: que él esté en Dios y que Dios esté en él. Por esto dijo el Apóstol que sin la caridad de nada sirven a los hombres los demás dones, porque no pueden hacerse gratos a Dios si no tienen caridad (cfr. 1 Cor 13, 1-3). Esta gracia es común a todos los santos y, por esto, impetrando Cristo-Hombre esta gracia para sus discípulos, dice: «Que sean una cosa» (lo 17, 21) por la conexión del amor, «como nosotros somos una misma cosa» (Io17, 22)

      Hay otra unión del hombre con Dios, que se opera, no sólo por el afecto o la inhabitación, sino también por la unidad de hipóstasis o de persona, de tal suerte, que la misma hipóstasis o persona sea Dios y hombre. Esta unión del hombre con Dios es propia de Jesucristo, y de ella hemos hablado ya con extensión (cfr. caps. 202-212). Es una gracia singular de Cristo-Hombre el estar unido a Dios en la unidad de persona; es un don gratuito, puesto que excede las facultades de la naturaleza y no está precedido de mérito alguno. Este don le hace infinitamente agradable a Dios, de modo que de El se dice especialmente: «Este es mi querido Hijo, en quien tengo puestas todas mis complacencias» (Mt 3, 17; 17, 3).

      427. Entre una y otra gracia hay importantes diferencias ontológicas. La gracia que une al hombre con Dios por el afecto es algo habitual en el alma, porque, si esta unión es por un acto de amor y del hábito proceden los actos perfectos, debe comunicarse al alma una gracia habitual para constituirla en este hábito eminentemente perfecto, mediante el cual el alma se une a Dios por el amor. El ser personal o hipostático no es, en cambio, consecuencia de un hábito, sino de las naturalezas a las que pertenecen las hipóstasis o personas. La unión de la naturaleza humana con Dios en la unidad personal no se hace por medio de una gracia habitual, sino por la conjunción de las mismas naturalezas en una persona.

      428. Cuanto más se aproxima a Dios una criatura, tanto más participa de su bondad, y recibe más abundantes dones de su influencia; a la manera que recibe más calor el que más se acerca al fuego. No puede haber ni puede imaginarse un medio más íntimo de adhesión de la criatura a Dios que estar unido a Dios en la unidad de persona. Era necesario que, a consecuencia de esta unión de la naturaleza humana con Dios en la unidad de persona, el alma de Cristo estuviera más llena que todas las demás almas de los dones habituales de las gracias. Y así la gracia habitual en Cristo no es una disposición habitual para la unión, sino un efecto de la unión. Lo cual aparece claramente según el modo de hablar de que se vale el Evangelista cuando, en los pasajes citados, dice: «Hemos visto su gloria, gloria cual el Unigénito debía recibir del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Io 1, 14). Cristo hecho Hombre, en cuanto Verbo hecho carne, es el Hijo Unigénito del Padre. Por ser el Verbo hecho carne, debe estar lleno de gracia y de verdad.

      429. Entre aquellas cosas que tienen bondad o perfección, es más perfecta la que, además, puede redundar su perfección en otras (así, por ejemplo, brilla más lo que puede iluminar a otros). Luego, del mismo modo que el Hombre-Cristo, por ser el Hijo único del Padre, obtuvo la plenitud suma de gracia, también fue necesario que esta gracia se derivase de El a los demás, de tal suerte que el Hijo de Dios hecho Hombre hiciera a su vez a los hombres dioses e hijos de Dios (cfr. cap. 215; 2 Pet 1, 4), según aquellas palabras del Apóstol a los Gálatas: «Envió Dios a su Hijo formado de una mujer y sujeto a la ley para redimir a los que estaban debajo de la ley, y a fin de que recibiésemos la adopción de hijos» (Gal 4, 4-5).

      Por derivarse la gracia de Cristo a los demás hombres, era conveniente que fuera la Cabeza de la Iglesia, porque de la cabeza se comunican la sensibilidad y el movimiento a los demás miembros, conforme a su naturaleza. De este modo la gracia y la verdad pasan de Cristo a los demás hombres; y por esto dice el Apóstol: «Y le ha constituido cabeza de toda Iglesia, la cual es su Cuerpo» (Eph 1, 22).Cristo puede ser llamado también cabeza, no sólo de los hombres, sino también de los ángeles, en cuanto a la excelencia y a la influencia, aunque no en cuanto a la conformidad de naturaleza, según la misma especie. Y por esto el Apóstol, antes de las palabras que acabamos de citar, dice que Dios Le constituyó -Esto es, a Cristo- a su derecha en las regiones celestes sobre toda potestad, principado, virtud y dominación (cfr. Eph 1, 20-21).430. En virtud de lo dicho se asigna a Cristo una triple gracia. Primero, la gracia de unión, por la cual una naturaleza humana, sin mérito alguno precedente, recibió el don de estar unida al Hijo de Dios en la persona. Segundo, la gracia singular, en virtud de la cual el Alma de Cristo fue más llena que todas las demás de gracia y de verdad. En tercer lugar, una gracia capital, en virtud de la cual la gracia se deriva de El a los demás. Esta triple gracia está anunciada en un orden conveniente por el Evangelista, porque respecto de la gracia de unión dice: «El Verbo se hizo carne» (lo 1, 14); respecto de la gracia singular afirma:«Le vimos, como el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Io 1, 14); y respecto de la gracia capital añade: «Todos hemos recibido de su plenitud» (Io 1, 16).

CAPÍTULO 215

La gracia de Cristo es infinita

      431. Es propio de Cristo tener una gracia infinita, porque, según el testimonio de San Juan Bautista, Dios no dio con medida los dones del Espíritu Santo a Cristo hecho Hombre (confróntese Io 3, 34). En cambio, a los demás se les da con medida la gracia, como dice el Apóstol en su carta a los de Efeso: «A cada uno de nosotros se le ha dado la gracia a medida de la donación de Cristo» (Eph 4, 7)

      No hay duda de que la gracia de unión ha sido concedida de un modo finito a los hombres y de modo infinito a Cristo, porque ha sido concedido a los santos ser dioses o hijos de Dios por participación, como don, el cual, por ser criatura, debe necesaria-mente ser limitado, como lo son las demás criaturas. Cristo, sin embargo, revestido de la naturaleza humana, fue Hijo de Dios no por participación, sino por naturaleza. La Divinidad es infinita por naturaleza; luego, en virtud de la misma unión, Cristo recibió un don infinito, por lo que, sin duda alguna, su gracia de unión es infinita.

      432. En cambio, podría dudarse de si es infinita la gracia habitual de Cristo73\*. Siendo esta gracia un don creado, habría que convenir necesariamente en que tiene una esencia finita. Sin embargo, puede llamarse infinita de tres modos.

      Primero,por parte del que la recibe. En efecto, es evidente que la capacidad de una naturaleza creada es finita, porque, aunque pueda recibir un bien infinito por el conocimiento y el goce, no lo recibe de una manera infinita (cfr. cap. 106). Cada criatura tiene, según su especie y naturaleza, una medida determinada de capacidad, sin que esto sea obstáculo para que el poder divino pueda hacer otra criatura de una capacidad superior, en cuyo caso no sería ya de la misma naturaleza según la especie -a la manera que si se añadiera la unidad al número tres, resultaría un número de otra especie-. Cuando no se da a alguno toda la bondad divina de que es capaz naturalmente según su especie, parece que se le concede este don con cierta medida; pero cuando se llena toda la capacidad natural, en este caso no hay medida en la concesión, porque aun cuando la haya por parte del que recibe, no la hay por parte del que da, que está dispuesto a darlo todo, del mismo modo que quien va al río con un vaso encuentra agua sin medida, aun cuando él la tome con medida por causa de la capacidad determinada del vaso. Así, pues, la gracia habitual de Cristo es finita según la esencia; pero se dice que ha sido dada de una manera infinita y sin medida, porque fue dada según toda la capacidad de la naturaleza creada.

      En segundo lugar, la gracia es llamada infinita con relación al don recibido. Debemos ahora considerar que no hay obstáculo alguno en que una cosa sea finita, según la esencia, y sea, sin embargo, infinita en razón de cierta forma. En efecto, es infinito en esencia lo que posee toda la plenitud del ser, lo cual sólo conviene a Dios, que es el Ser mismo (ipsum esse). Si se supone una forma especial cualquiera no existente en un sujeto, como la blancura o el calor, esta forma no tendrá una esencia infinita, porque su esencia estaría limitada al género o a la especie; pero poseería, sin embargo, toda la plenitud de tal especie y, por consiguiente, por razón de la especie no tendría ni término ni medida, poseyendo todo lo que puede pertenecer a tal especie. Cuando la blancura y el calor se encuentran en un sujeto cualquiera, éste no posee siempre todo lo que siempre y necesariamente pertenece a la razón de esta forma, sino sólo en el grado de perfección en que pueda tenerlas ese sujeto, a saber, de tal manera que el modo de poseerlas se adecúe a la capacidad de las cosas poseídas. La gracia habitual de Cristo, que ha sido finita según la esencia, sin embargo, no ha tenido limite ni medida, porque Cristo recibió todo lo que puede pertenecer a la gracia. Los demás no reciben todo, sino que unos lo reciben de una manera y otros de otra, porque hay diversidad de gracias (cfr. 1 Cor 12, 4).

      En tercer lugar, la gracia habitual de Cristo es infinita respecto de la causa. La causa contiene, en cierta manera, el efecto. Por consiguiente, todo aquello cuya causa tiene un poder infinito de influencia posee esta influencia sin medida, y en cierto modo de una manera infinita; por ejemplo, el que poseyera una fuente cuya agua pudiera correr siempre tendría agua sin medida y, en cierto modo, de una manera infinita. Así, pues, el alma de Cristo posee una gracia infinita y sin medida, porque está unida al Verbo, que es el principio indeficiente de la emanación74\*~ de todas las criaturas.

      433. Por ser infinita la gracia singular del alma de Cristo, de la manera que hemos dicho, se deduce, con la mayor evidencia, que también su gracia como Cabeza de la Iglesia es infinita, porque da de aquello que tiene. De ahí que, habiendo recibido sin medida los dones del Espíritu Santo, tenga poder para dar sin medida lo que pertenece a la gracia capital. De tal modo que su gracia, no sólo es suficiente para la salvación de algunos hombres, sino para la de todo el género humano, según aquellas palabras de San Juan: «El es la víctima de propiciación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» (1 Io 2, 2), y aún podría añadirse «y por la de muchos mundos», si muchos existieran.

CAPÍTULO 216

De la plenitud de la sabiduría de Cristo

      434. Es conveniente hablar de la plenitud de la sabiduría de Cristo, considerando, en primer lugar, que, supuestas las dos naturalezas -la humana y la divina-, todo lo que pertenece a la una y a la otra debe ser necesariamente doble en El, según ya se ha dicho (cap. 212). La sabiduría conviene a la naturaleza divina y a la naturaleza humana. Se dice de Dios: «El es el sabio de corazón y el fuerte y poderoso» (Iob 9, 4). La Escritura da algunas veces a los hombres el título de sabios, ya con respecto a la sabiduría del mundo, según aquello: «No se gloríe el sabio en su saber» (ler 9, 23); ya respecto de la sabiduría divina, según estas palabras: «Porque he aquí que yo voy a enviaros profetas, y sabios, y escribas» (Mt 23, 34). Luego es necesario confesar que en Cristo hay dos sabidurías, según las dos naturalezas, a saber: la sabiduría increada, que le conviene en cuanto Dios, y la sabiduría creada, que le conviene en cuanto hombre. Como Dios y Verbo de Dios, es la sabiduría engendrada del Padre, según estas palabras del Apóstol: «Es Cristo la virtud de Dios y la sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24). En efecto, para los seres inteligentes no hay más verbo interior que la concepción de su sabiduría; y como antes hemos dicho (caps. 41, 43, 52) que el Verbo de Dios es perfecto y único, es necesario que el Verbo de Dios sea la concepción perfecta de la sabiduría del Padre; de tal suerte, que todo lo que está contenido en la sabiduría de Dios Padre bajo la forma de no engendrado, esté totalmente contenido en el Verbo bajo la forma de engendrado y concebido. Por esta razón se dice que en Cristo «están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2, 3).

      435. En Cristo-Hombre hay dos conocimientos:

1) Uno que es deiforme, porque ve a Dios por esencia y todas las demás cosas en Dios, del mismo modo que Dios, comprendiéndose a Sí mismo, comprende todo lo demás. En virtud de esta visión, Dios es bienaventurado en Sí mismo, y toda criatura racional goza perfectamente de Dios (en la Vida Eterna). Si Cristo es el Autor de la salvación del género humano, es necesario que semejante conocimiento convenga al Alma de Cristo, como al Autor de la salvación. Convenía que el principio u origen fuese inmutable y de una virtud eminentemente superior (cfrs. capítulos 4 y 21). Luego ha sido conveniente que esta visión de Dios, en que consisten la bienaventuranza de los hombres y su salvación eterna, existiera en Cristo de un modo más excelente que en todos los demás, y como en su principio inmutable.

Entre las cosas mudables y las que no lo son, hay esta diferencia: que las cosas mudables no reciben su perfección propia desde el primer momento, precisamente por ser mudables, sino que la consiguen por la sucesión del tiempo. Las cosas inmutables, por el contrario, gozan, en cuanto tales, de sus perfecciones desde el principio de su ser. Por tanto, era conveniente que Cristo, Autor de la salvación del género humano, poseyera desde el principio de su Encarnación la visión plena de Dios y no que recibiera tal visión por la sucesión del tiempo, como los santos.

Fue también conveniente que el Alma de Cristo, que estaba más íntimamente unida a Dios que ninguna otra, tuviera mucha mayor bienaventuranza por la visión de Dios que las demás criaturas. Pues en la visión de Dios se distinguen diversos grados, según que se vea más claramente a Dios que es causa de todas las cosas. Cuanto más plenamente se ve una causa, tanto más puede percibirse en ella sus efectos, porque para conocer más una causa hay que conocer más claramente su virtud; y el conocimiento de esta virtud no puede existir sin el conocimiento de los efectos, porque la cantidad de la virtud suele medirse por los efectos. Por esta razón, entre los santos que ven la esencia de Dios, hay algunos que perciben en El mayor número de efectos o razones de las obras divinas, que aquellos otros que tienen una visión menos clara de la esencia divina; y en virtud de esto, los ángeles inferiores son instruidos por los superiores, como se dijo antes (cap. 126). El Alma de Cristo, por gozar de la suma perfección de la visión divina más que todas las demás criaturas, contempla plenamente en Dios todas las obras divinas con sus razones, cualesquiera que sean, fueren o hayan sido, de modo que, no sólo ilumina a los hombres, sino también a los ángeles más elevados. Por esta razón dice el Apóstol que «todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios, están encerrados en El» (Col 2, 3); y que «todas las cosas están desnudas y patentes a sus ojos» (Heb 4, 13).

      436. Sin embargo, el Alma de Cristo no puede llegar a la comprensión de la Divinidad, porque, como antes hemos dicho (cap. 106), para que una cosa sea comprendida por el conocimiento es necesario que sea tan conocida como susceptible sea de serlo. Cada cosa es susceptible de ser conocida, en la medida que es y es verdadera: el Ser divino es infinito, lo mismo que su verdad; luego Dios es infinitamente cognoscible. Ninguna criatura puede conocer de una manera infinita, aun cuando lo que conoce sea infinito; luego ninguna criatura viendo a Dios puede comprenderle. El Alma de Cristo es una criatura, y es creado todo lo que en Cristo pertenece exclusivamente a la naturaleza humana, porque de otro modo la naturaleza de la humanidad en Cristo no sería diferente de la naturaleza de la Divinidad, única increada. La hipóstasis o la Persona del Verbo de Dios es increada, y esta hipóstasis es una en dos naturalezas, por cuya razón no llamamos a Cristo «criatura» en términos absolutos, porque bajo el nombre de Cristo está comprendida la hipóstasis. Sin embargo, decimos que el Alma de Cristo o su Cuerpo son una criatura. El Alma de Cristo no comprende, por consiguiente, a Dios, sino que Cristo le comprende por su sabiduría increada. Y en este sentido, hablando de la comprensión, dice el Señor: «Nadie conoce al Hijo, sino al Padre, ni conoce ninguno al Padre sino el Hijo» (Mt 11, 27).

437. Es lo mismo comprender la esencia de una cosa que comprender su virtud (o capacidad de actuar), pues cualquier ser puede actuar en cuanto está en acto; luego si el Alma de Cristo no puede comprender la esencia de la Divinidad, como dijimos antes (cap. 216), tampoco es posible que comprenda la virtud divina. La comprendería si conociera todo lo que Dios puede hacer y por qué medios puede producir los efectos, lo cual es imposible. Por consiguiente, el Alma de Cristo no conoce todo lo que Dios puede hacer, ni los medios de que se vale para obrar.

       438. Pero como Cristo, en cuanto Hombre, fue antepuesto a toda criatura por Dios Padre, fue conveniente que tuviera en la visión de la esencia divina el pleno conocimiento de las obras de Dios, cualesquiera que fuesen. En virtud de este conocimiento, se dice que el Alma de Cristo lo sabe todo, porque tiene pleno conocimiento de todas las cosas que son, han sido y serán. Entre las demás criaturas que ven a Dios, unas tienen -en la visión misma de Dio- un conocimiento más pleno y otras menos pleno de los efectos de que hemos hablado.

2)    Además de este conocimiento de las cosas que adquiere en la visión de Dios un entendimiento creado, hay otros modos de conocimiento, por los que las criaturas adquieren el conocimiento de las cosas. Los ángeles, además del conocimiento matutino, por cuyo medio conocen las cosas en el Verbo, tienen el conocimiento vespertino en sus propias naturalezas113.Esta especie de conocimiento conviene de un modo a los hombres, según su naturaleza, y de otro a los ángeles. Los hombres, según su naturaleza, adquieren, a partir de los sentidos, la verdad de las cosas, como dice Dionisio114; de tal modo, que las especies inteligibles son abstraídas en su entendimiento de los fantasmas por la acción del entendimiento activo. Los ángeles, en cambio, adquieren la ciencia de las cosas por la influencia de la luz divina; de suerte que así como el ser de las cosas procede de Dios, así también las razones de las cosas o sus semejanzas son impresas por Dios en el entendimiento de los ángeles.

En unos y otros, esto es, tanto en los hombres como en los ángeles, además de este conocimiento que les conviene conforme a su naturaleza, se encuentra cierto conocimiento sobrenatural de los misterios divinos, sobre los que los ángeles son instruidos por otros ángeles, y los hombres por revelaciones proféticas (cfr. capítulo 126).

      439. Como no puede negarse al Alma de Cristo, la más excelente de todas las criaturas, ninguna de las perfecciones concedidas a las criaturas, es conveniente atribuirle otros tres modos de conocimiento, además del conocimiento por cuyo medio ve la esencia de Dios y todas las cosas en El.

      a) Uno de estos tres conocimientos es el experimental, como el de los demás hombres, por el que conoció las cosas por los sentidos, como conviene a la naturaleza humana.

      b) Otroconocimiento fue infundido divinamente para que Conociera todas las cosas que son objeto efectivo o posible del conocimiento natural del hombre. En efecto, no era conveniente que la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios careciera de perfección alguna estando, como estaba, destinada a rehabilitar a toda la naturaleza humana. Todo lo que está en potencia es imperfecto antes de estar en acto; el entendimiento humano está en potencia respecto a las cosas inteligibles que el hombre puede comprender naturalmente; luego el Alma de Cristo recibió divinamente el conocimiento de todas estas cosas, por las especies infusas, para que toda la potencia del entendimiento humano fuese reducido a acto.

c) Pero como Cristo, en el orden de la naturaleza humana, no fue solamente el restaurador de la naturaleza, sino el propagador de la gracia, fue dotado de un tercer conocimiento, por cuyo medio conoció plenísimamente todo lo perteneciente a los misterios de la gracia, que exceden al conocimiento natural del hombre. Estos misterios son conocidos de los hombres por el don de sabiduría o por el espíritu de profecía, porque el entendimiento humano está en potencia para conocer tales cosas, aun cuando sea puesto en acto por un agente de un orden superior. Para conocer las cosas naturales, es puesto en acto por la luz del entendimiento agente; en cambio, adquiere el conocimiento de las demás cosas por la luz divina (cfr. cap. 104).

440. De lo que acabamos de decir resulta que el Alma de Cristo recibió el sumo grado de conocimiento -entre todas las criaturas- en la visión de Dios, por cuyo medio vio la esencia divina y las otras cosas en la misma esencia. Lo mismo que decimos con respecto al conocimiento de los misterios de la gracia, sucede con respecto al conocimiento de las cosas naturales, susceptibles de ser conocidas. De donde se sigue que Cristo no pudo progresar en ninguna de estas tres clases de conocimientos. Es evidente que la experiencia de los sentidos del cuerpo le hizo conocer más y más las cosas sensibles por la sucesión del tiempo, y por esta razón Cristo sólo pudo progresar en los conocimientos experimentales, según estas palabras: «Jesús entre tanto crecía en sabiduría, en edad y en gracia» (Le 2, 52). Este pasaje puede, sin embargo, ser entendido también en el sentido de que Cristo progresaba en sabiduría, no porque se hiciera más sabio, sino porque su sabiduría era más provechosa a los hombres instruyéndolos más y más. Esto fue así para que se mostrase conforme a los demás hombres, porque si en la infancia hubiera demostrado una sabiduría perfecta, el misterio de la Encarnación habría parecido una pura ilusión.

66\* La tesis que expone y critica Santo Tomás en este capítulo, soste­nida por Pedro Abelardo, es la que presenta Pedro Lombardo como tercera opinión acerca de la locución «Deus factus est Homo» y de su sentido (Sententiarum, lib. 3, d. 6, n. 6; PL 192, 770). Las otras dos opiniones resumidas por el Lombardo sobre el significado de esa locución corresponden, respectivamente, a la doctrina de Guillermo de Champagne (de la cual tra­tará a fondo Santo Tomás en el cap. 210 de este Compendium Theolo­giae), y a la doctrina católica correcta (cfr. Summa Theologiae, parte 3, q.          2, a. 6 c), que el Aquinatense abordará en el cap. 211. Santo Tomás vuelve sobre el error denominado «nihilismo cristológico» de Pedro Abe­lardo en la cuestión disputada De Unione Verbi Incarnati (a. 1 c; ed. Cal­caterra-Centi, p. 423). El «nihilismo cristológico», que equivale a decir que Cristo no es nada en cuanto hombre («Christus secundum quod est homo, non est aliquid»), fue condenado por el Concilio de Tours (1163) y por el Papa Alejandro III (DS 749-750)-PEDRO ABELARDO (1079-1142), filósofo y teólogo, fue discípulo de Roscelino, Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laón. Combatió duramente a sus maestros y quiso abrir nuevos caminos a la especulación teológica. Entre sus obras teológicas tienen importancia el De Unitate et Trinitate divina (condenado en el Concilio de Soissons y reeditado con el título de Theologia christiana), el Sic et Non el Scito te ipsum, y otras más. Es importante no confundir a GUILLERMO DE CHAM­PEAUX con Guifiermo de Champagne. El de Champeaux fue profesor de la Escuela catedralicia de París y alumno antes de Roscelino, falleció en 1121. Incluimos una breve biografía del de Champagne en nuestra nota 67\*.

6363\* En la Summa Theologzae (parte 3, q. 26, a. 1, ad 2) Santo Tomás ofrece una explicación complementaria en los siguientes términos: «Los An­geles buenos, como dice San Agustín (De civitate Dei, lib. 9) cap. 13), no pueden ser llamados propiamente mediadores entre Dios y los hombres, 'porque teniendo en común con Dios la bienaventuranza y la inmortalidad, de las cuales no gozan los hombres desdichados y mortales, ¿no están más bien alejados de los hombres y unidos a Dios, que constituidos mediadores entre Dios y los hombres?'. Dionisio, sin embargo, los llama medios, por­que, según el grado de su naturaleza, son inferiores a Dios y superiores a los hombres. Y ejercen el oficio de mediadores, no de una manera princi­pal y perfectiva, sino ministerial y dispositivamente, por lo que San Ma­teo (4, 11) dice: 'llegaron ángeles y le servían', a Cristo.-Los demonios, en cambio, tienen en común con Dios la inmortalidad, y con los hombres la miseria. 'Los demonios, que son miserables e inmortales, se interponen como mediadores impidiendo alcanzar la inmortalidad de la bienaventuran­za' y procurando que llegue a la inmortalidad miserable. Son, pues, como 'un medio perverso que separa a los amigos' (ibidem,cap. 15). Cristo, por el contrario, tiene en común con Dios la bienaventuranza, y con los hom­bres la mortalidad. Y por esto, 'se interpuso como mediador para que, su­perada la mortalidad, los muertos se hicieran inmortales, lo cual nos lo de­mostró con su Resurrección; y para que los miserables se convirtieran en bienaventurados, por lo cual nunca se separó de nosotros'. Por esta razón, El mismo es 'el buen mediador que reconcilia a los enemigos' (ibfdem)».

87 Cfr. SAN AGUSTÍN, De haeresibus, cap. 45 (PL 42, 34).-VIRGILIO DE TAPSIS, Dialogus adversus arianos, lib. 1, cap. 4 (PL 62, 182 B).-FOTINO, discípulo de Marcelo de Ancira (Ankara), renovó en el siglo IV los errores adopcionistas que Pablo de Samosata había divulgado en Antioquía en el siglo III.

88Cfr. SAN AGUSTIN, De haeresibus, cap. 10 (PL 42, 27).-EBIÓN:

Los antiguos creyeron que había sido el fundador de la secta de los ebionitas (desviación cristiana judaizante de los siglos I al IV). La crítica mo­derna estima que tal personaje no existió, y refiere el nombre, no a una persona, sino a la voz aramaica hombre-pobre, que sería la expresión ade­cuada a la actitud pretendida por los ebionitas.

89 Cfr. SAN AGUSTIN, De haeresibus, cap. 8 (PL 42, 27).CERINTO, nacido en Egipto de padres judíos, educado en Alejandría. Se ignoran las fechas de su nacimiento y muerte, aunque debió vivir en la época apostólica.

90 Cfr. SAN AGUSTIN, De haeresibus, cap. 44 (PL 42, 34).-PABLO DE SAMOSATA, natural de Siria, era obispo de Antioquía por los años 262. Fue depuesto el año 270 por sus errores adopcionistas.

91 Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, De /ide orthodoxa, lib. 3, cap. 3 (PG94, 994 B).-TEODORO DE MOPSUESTIA, Fragmenta dogmatica ex libris de Incarnatione, n. 7 (PG66, 975 B).-II CONCILIO DE CONSTANTINOPLA, can. 4 y 5 (DS 424-426).-NESTORIO, nació en Siria, de padres persas. Obis­po de Constantinopla el 428. Murió después del 451. Fue condenado por el Conclio de Efeso (431). La herejía nestoriana todavía pervive en Oriente.

92 Cfr. Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum; Symbolum Aposto­lorum, arts. 3, 4 y 5.

93 Cfr. SAN AGUSTÍN, De haeresibus, cap. 49 (PL 42, 39). -SAN ATA­NASIO, Contra Apollinarium, lib. 1, cap. 15; lib. 2, cap. 3 (PG 26, 1122 A; 1135 D).-ARRIO, nacido en Siria ca. 256 y muerto en Libia el 336, fue un sacerdote alejandrino, aunque formado bajo Luciano en la escuela de An­tioquía. Divulgó los errores que se conocen con el nombre de «arrianismo», condenados en el Concilio de Nicea (325).

94 Cfr. SAN AGUSTÍN, De haeresibus, cap. 49 (PL 42, 39). -SAN ATA­NASIO, Contra Apollinarium, lib. 1, cap. 15; lib. 2, cap. 3 (PG 26, 1122 A; 1135 D).-ARRIO, nacido en Siria ca. 256 y muerto en Libia el 336, fue un sacerdote alejandrino, aunque formado bajo Luciano en la escuela de An­tioquía.Divulgó los errores que se conocen con el nombre de «arrianismo», condenados en el Concilio de Nicea (325).

95 Cfr. Fragmenta de Thalia, en: SAN ATANASIO, Contra Arianos, ibídem, y en De synodis, cap. 15 (PG 26, 707 B).

64\* Santo Tomás concibe el alma del hombre como forma substancial del cuerpo humano; per se et essentialiter añadiría el Concilio de Vien­e (1312; DS 902), glosando palabras del Angélico. No obstante esa con­cepción, en este cap. 204, y como prueba del error de Arrio, el Aquina­tense se refiere al alma con el término «sustancia», ya que no es algo accidental ni la parte de un todo, sin algo completo individual y subsistente (Summa Theologiae, parte 1, q. 75, a. 2 c). Tal denominación, que es co­rrecta, ha sido precisada posteriormente por la ciencia teológica al explicar que el alma es una sustancia incompleta. De manera semejante, llama tam­bién al cuerpo sustancia incompleta por ser un todo no accidental, si bien no sea subsistente. Por esto, como dirá en el cap. 209, en Cristo se pueden considerar de algún modo tres substancias: la Divinidad, el Alma racional y el Cuerpo humano, aunque la palabra «sustancia» se emplee aquí en sen­tido analógico, pues sólo el Verbo es propiamente sustancia, pero el Alma y el Cuerpo de Cristo no lo son, aunque sean realidades substanciales.

96 96  Cfr. SAN ATANASIO, Contra Apollinarium, lib. 1, cap. 2 (PG 26,

1095 B).-Cfr. SAN AGUSTIN, De haeresibus, cap. 55 (PL 42, 40).-SAN LEÓN MAGNO, Serm. 24: In Nativitate Domini, IV, cap. 5 (PL 54, 207 A). APOLINAR DE LAODICEA, obispo de Laodicea en Siria, muerto ca. 390, con­denado en el Concilio I de Constantinopla (381).

65\* Santo Tomás discute racionalmente el error de Apolinar de Laodicea en base a su doctrina sobre la unidad de la forma substancial. En efecto, no es posible que en ningún ser haya más de una forma substancial, porque la forma substancial «dat esse simpliciter», es decir, que hace que una cosa sea (cfr. Summa Tbeologiae, parte 1, q. 76, a. 4, c.). Si en Cristo hubiera un alma sensitiva, como pretende Apolinar, además del alma intelectiva, que sería el mismo Verbo, Cristo, o no comenzaría a ser por el alma inte­lectiva o bien comenzaría a ser por ella. En el primer caso, la forma subs­tancial de la naturaleza humana de Cristo sería el alma sensitiva y no la intelectual; en el segundo caso, el alma sensitiva postulada por Apolinar no sería la forma substancial, con lo cual Cristo no sería hombre hasta que el Verbo hiciese las veces de forma substancial. Lo que es absurdo en am­bos casos y contra la enseñanza de la Iglesia. Por ello, Santo Tomás mantuvo siempre el principio de la unidad de la forma substancial, contra la doctrina de la pluralidad de formas, sostenida por la corriente agustinianoavicebroniana de la Universidad de París. Es decir, que no sólo mantuvo el principio de la unidad de la forma substancial por razones de orden filo­sófico (cfr., por ejemplo, Quodlibetum,1, q. 4, a. 1; ed. Spiazzi), sino tam­bién porque era la mejor manera de proteger el dogma de la Unión hipos­tática.

97 Cír. SAN LEON MAGNO, Ep. 28: Ad Flavianum, cap. 6 (PL 54,

777 B); Boncio, De persona et duabus naturis, caps. 5-7 (PL 64, ~347-

1352); SAN JUAN DAMASCENO, De fide orthodoxa, lib. 3, cap. 3 (PG 94, 994 B); CONCILIO DE CALCEDONIA (DS 300-302).-EUTIQUES, monje grie­go, iniciador de la herejía «monofisita», nacido el 378, probablemente en Constantinopla, y muerto después del 450. Esta herejía, que fue condena­da en el Concilio de Calcedonia (451), dura todavía en Oriente.

98 Cfr. SAN AGUSTÍN, De haeresibus, cap. 46 (PL 42, 37).-MANE5 nació el 14 de abril del 216 en Babilonia y murió e! 277. Fundó una secta que llegó a tener una liturgia y ascética propias. Su principio fundamental

es el «dualismo» entre el espíritu y la materia, entre la luz y las tinieblas, entre el bien y el mal. El principio del mal es la materia identificada por el pueblo con el diablo (Satanás); el principio del bien es Dios. A pesar de la lucha que sostuvo San Agustín contra los maniqueos, este sistema vivió agazapado durante la Edad Media y reapareció en el siglo XI (los cátaros; en la Francia meridional: los albigenses) para ser condenado, principalmente, en el IV Concilio de Letrán (1215).

99 Cfr. SAN IRENEO, Adversus haereses, lib. 1, cap. 7, n. 2; cap.11, n. 1 (PG 7, 514 A; 559-562 A); lib. 1, cap. 11 (PG 7, 562 B).-TERTULIANO, Adversus valentinianos, cap. 27 (PL 2, 581A).-SAN AGUSTIN, De haeresibus, cap. 11 (PL 42, 27-28).-VALENTIN, filósofo gnóstico, que en­señó hasta el 135 en Alejandría, y después en Roma, hasta el 160.

66\* La tesis que expone y critica Santo Tomás en este capítulo, soste­nida por Pedro Abelardo, es la que presenta Pedro Lombardo como tercera opinión acerca de la locución «Deus factus est Homo» y de su sentido (Sententiarum, lib. 3, d. 6, n. 6; PL 192, 770). Las otras dos opiniones resumidas por el Lombardo sobre el significado de esa locución corresponden, respectivamente, a la doctrina de Guillermo de Champagne (de la cual tra­tará a fondo Santo Tomás en el cap. 210 de este Compendium Theolo­giae), y a la doctrina católica correcta (cfr. Summa Theologiae, parte 3, q.          2, a. 6 c), que el Aquinatense abordará en el cap. 211. Santo Tomás vuelve sobre el error denominado «nihilismo cristológico» de Pedro Abe­lardo en la cuestión disputada De Unione Verbi Incarnati (a. 1 c; ed. Cal­caterra-Centi, p. 423). El «nihilismo cristológico», que equivale a decir que Cristo no es nada en cuanto hombre («Christus secundum quod est homo, non est aliquid»), fue condenado por el Concilio de Tours (1163) y por el Papa Alejandro III (DS 749-750)-PEDRO ABELARDO (1079-1142), filósofo y teólogo, fue discípulo de Roscelino, Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laón. Combatió duramente a sus maestros y quiso abrir nuevos caminos a la especulación teológica. Entre sus obras teológicas tienen importancia el De Unitate et Trinitate divina (condenado en el Concilio de Soissons y reeditado con el título de Theologia christiana), el Sic et Non el Scito te ipsum, y otras más. Es importante no confundir a GUILLERMO DE CHAM­PEAUXcon Guifiermo de Champagne. El de Champeaux fue profesor de la Escuela catedralicia de París y alumno antes de Roscelino, falleció en 1121. Incluimos una breve biografía del de Champagne en nuestra nota 67\*.

100 Cfr. la sistematización de estos errores y su crítica en PEDRO LOMBARDO, Sententiarum,lib. 3, d. 6, n. 6 (PL 192, 770).-PEDRO LOMBARDO, teólogo y profesor de la Universidad de París, fue obispo de esta misma ciudad; conocido como el Maestro de las Sentencias. Nació en Lombardía en fecha incierta, y murió el 1160. Sus cuatro libros de las Sentencias han sido el manual de Teología Dogmática y moral en todas las Universidades hasta el siglo XVI.

101 PEDRO ABELARDO, Introductio ad Tbeologiam, parte 3, lib. 3, cap. 6 (PL 178, 1108 C).-PEDRO ABELARDO, profesor de Dialectica y Teología en París y en Bretaña, nació en Palet el 1079 y muríó en St. Marcel el 1142. Condenado en Soissons (1121) y en Sens (1141), se retractó antes de su muerte.

102 Cfr. ARISTOTELES, De anima, lib. 2, cap. 1 (ed. Pirotta, p. 63a).

103 Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, De lide orthodoxa, lib. 3, cap. 3 (PG 94, 994 B); TEODORO DE MOPSUESTIA, Fragmenta Dogmatica ex libris de Incarnatione, n. 7 (PG 66, 975 C); II CONCILIO DE CONSTANTINOPLA, can. 4 y 5 (DS 424-426).

104 ALEJANDRO III (Papa del 1159 al 1181), Ep. Ad Willelrnum: Cum Christus (DS 749-75O).~fr. PEDRO LOMBARDO, Sententiarum, lib. 3, d. .6, n. 2 (PL 192, 768).

67\* Esta opinión, que distinguiría en Cristo dos hipóstasis en una sola persona, y que Santo Tomás equipara en todo al error de Nestorio, fue defendida probablemente por Guillermo de Cbampagne, según testimonio de Guillermo de Auxerre (cfr. Summa Aurea, lib. 3, tract. 1, cap. 1, q. 8; ed. Pigouchet, f. 113 rb). Como se sabe, Guillermo de Champagne -ue no debe confundirse con Guillermo de champeaux- fue obispo de Sens y después obispo de Reims. El Papa Alejandro III le escribió dos cartas: Ep. Cum in nostra, del año 1170 (DS 749>, y 1 Ep. Cum Christus,del año 1177 (DS 750), exigiéndole mayor vigilancia sobre el error denominado «nihilismo cristológico» que, al parecer, estaba extendido por la Francia septentrional, y que procedía de Pedro Abelardo (cfr. nuestra nota 66\*). Guillermo, queriendo escapar al «nihilismo cristológico», habría incurrido entonces en el nestorianismo.

105 Cfr. PEDRO LOMBARDO, Sententiarum,lib. 3, d. 6, n. 2 (PL 192,

768).

106 BOECIO, De duabus naturis, cap. 3 (PL 64, 1343 C).

68\* En este capítulo 211 Santo Tomás está respondiendo a la dificultad fundamental que se encontraba debajo del error de Guillermo de Champagne, expuesto en el capítulo 210. Guillermo distinguía entre «persona» e «hipóstasis o supuesto». Admitía una sola Persona divina, el Verbo, porque estaba expresamente revelado; pero distinguía dos hipóstasis. Aquí el Angélico demuestra que la hipóstasis de un ser racional es por sí misma su persona. Es decir, que, por definición, persona es una hipóstasis o todo completo y singular de naturaleza racional.

69\* Es indudable que Santo Tomas tiene a la vista, al redactar este capítulo, el famoso texto del Símbolo Atanasiano (DS 76): «Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus» (vers. 37). Así como el hombre es uno (en unidad de naturaleza), aunque compuesto de alma racional y de carne, también Cristo es personalmente uno, en dos naturalezas. Sin embargo, el ejemplo debe tomarse como lo que es: sólo una comparación que pretende iluminar el misterio de la unión hipostática. En sentido estricto, el alma y el cuerpo dan lugar a una realidad nueva, que es el hombre vivo. No hay, sin embargo, nueva realidad en la Encarnación, pues la segunda Persona, que es Dios por naturaleza, no cambia al asumir una naturaleza humana: Cristo es Dios, el Verbo encarnado, en Quien permanecen las dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación. Así expresó la fe católica el Concilio de Calcedonia, del año 451 (DS 302). Ello no obstante, el ejemplo del llamado Símbolo atanasiano sería correcto en todos sus extremos si se interpretase en clave platónica, pues, como se sabe, para Platón el hombre se constituía por dos substancias de algún modo independientes: el alma preexistente y el cuerpo, que era sólo su cárcel. Y así, interpretándolo en clave platónica, procedió Pedro Abelardo en su comentario al versículo 37 del Símbolo en su obra: Introductio ad Theologiam, parte 3, lib. 3, cap. 6 (PL 178, 1107 D).

107 PEDRO ABELARDO, Epitome Theliogiae Christianae, cap. 24 (PL178, 1732 C); GUILLERMO DE AUXERRE, Summa Aurea, lib. 3, tract. 1, cap. 1, q. 3, ad 2 (ed. Pigouchet, f. 110vb).-Santo Tomás sigue, en su exposición crítica, el esquema de la Summa Sententiarum (atribuida a Hugo de San Víctor), tract. 1, cap. 15 (PL 176, 70 B-72 B).

108 Así: Macano, Patriarca de Antioquía; Ciro, Patriarca de Alejandría; Sergio, Patriarca de Constantinopla; etc.-Cfr. CONCILIO IJI DE CONSTANTINOPLA, sesión 13 y 18 (DS 550-551) -Cfr. LEÓN III, Ep. 4, Ad episcopos Hispaniae; Ep. 7: Ad Ervigium regem Hispaniae (PL 96, 414 A; 419 C).-Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, De fide orthodoxa, lib. 3, cap. 15 (PG 94~ 1045 D).

109 DIONISIO, Ep. 4 (PG 3, 1073-1074); De divinis nominibus, lib. 2, cap. 6 (PG 3, 643 D).

70\* Verardo da cuenta, a pie de página, de una lectura diversa en otras ediciones: «Dei virtutem». El, en cambio, ha preferido «deivirilem» (para-síntesis resultante de dei y virilis, que podría traducirse por: teándrica o divinohumana), que ha sido también escogida por las traducciones de Fäh, Vollert y Francini Bruni. A nosotros nos ha parecido también la versión más correcta.

110 SAN BUENAVENTURA, In Sententiarum, lib. 3, d. 8, a. 2, q. 2 (Q III, 193a-b); SAN ALBERTO MAGNO, In Sententiarum, lib. 3, d. 8, a. 1 (ed. Borgnet, 28, 163).

111 R. KILWARDBY, Conmentarii in Sententiarum, lib. 3, en E. LONGPRE, De Beatae Virginis Maternitate et relatione ad Christum, «Antonianum», VII (1932), 295.-PEDRO ABELARDO, Sic et non, cap. 75 <PL 178, 1448 C).

112 Cfr. PEDRO LOMBARDO, Sententiarum,lib. 3, d. 6, n. 2 (PL 192, 768). -Cfr. caps. 203 y 210.

71\* En los dos últimos párrafos de este capítulo 212, Santo Tomás emplea una estructura expositiva clásica en la escolástica: el «articulus». En efecto, primero plantea el tema y deja hablar al interlocutor, escuchando sus argumentos, exponiéndolos con claridad y fuerza; y pasa después a dar los suyos. El Angélico se expresa con más claridad en la Summa Theo!ogiae (parte 3, q. 35, a. 5 c), donde dice: «La unidad o pluralidad de las relaciones no se toma de los términos, sino de su causa o sujeto. (...) Es manifiesto que Cristo no nació del Padre 'ab aeterno' y de la Madre en el tiempo por el mismo nacimiento. Ni estas dos natividades son de la misma especie. Por tanto, desde este punto de vista, hay que poner en Cristo dos filiaciones, la una temporal y la otra eterna. Pero, como el sujeto de la filiación no es la naturaleza o una parte de la naturaleza, sino sólo la persona o hipóstasis, y en Cristo no hay más hipóstasis o Persona que la eter­na, no puede haber en El otra filiación que la que existe en la hipóstasis eterna. (...) De alguna manera las dos opiniones son verdaderas; pues si miramos a la razón perfecta de la filiación, habrá que poner dos filiaciones por la dualidad de nacimientos; pero si consideramos el sujeto de la filiación, que no puede ser sino el supuesto eterno, en Cristo no habrá más que la filiación eterna. Sin embargo, se flama hijo con relación a su Madre, en virtud de la relación que va incluida en la relación de maternidad respecto de Cristo, de la misma manera que Dios se llama Señor por la relación que va implícita en la relación real por la que la criatura está sujeta a Dios. Y aunque la relación de dominio no sea real en Dios, sin embargo, El es realmente Señor por la real sujeción de la criatura; igualmente, Cristo se dice realmente hijo de la Virgen Madre por la relación real de maternidad que tiene con Cristo».

72\* Se llama gracia de Dios -explica Santo Tomás en la Summa Tbeologiae (parte 1.2, q. 110)- a cualquier efecto de su Voluntad gratuita en el alma del hombre. La gracia de Dios se divide en actual y habitual; operante y cooperante; santificante o «gratum faciens» y «gratis data».-Gracia actual es cierto movimiento del alma causado por Dios para que ésta conozca o ame algo. Gracia habitual es cierta cualidad (hábito) que radica en el alma del hombre corno un don habitual, por el cual el hombre participa de la naturaleza divina, se hace hijo adoptivo de Dios, heredero de su gloria y capaz de merecer sobrenaturalmente.-Gracia operante: cuando el alma es movida pero no mueve, sino que sólo Dios mueve y a El se atribuye la operación. Gracia cooperante: cuando el alma mueve y es movida por Dios, y la operación se atribuye a ambos.- Gracia santificante es aquella que se ordena a la santificación del sujeto que la posee y por la cual el mismo hombre se une a Dios. Gracia «gratis data» es un don gratuito preternatural concedido por Dios sin meritos precedentes por parte de su sujeto, y que se ordena a que un hombre ayude a otro a santificarse (don de hacer milagros, de interpretar lenguas, de profecía, etc.).-En Cristo, en cuanto Hombre, se dan tres clases de gracia: la gracia de unión, la gracia habitual y las gracias «gratis datae». La gracia de unión consiste en el peculiar privilegio por el que la naturaleza humana de Cristo se unió a la Persona del Vebo o, más exactamente, «es el ser personal concedido gratuitamente por Dios a la naturaleza humana en la persona del Verbo,” (Summa Theologiae, parte 3, q. 6, a. 6). La gracia habitual de Cristo se divide en gracia capital y gracia individual o singular. La gracia capital es la plenitud de la gracia concedida a Cristo en cuanto cabeza de su Cuerpo Místico para que de El redunde en los miembros. La gracia singular es la gracia de Cristo en cuanto Hombre individual, que es plena y, en algún sentido, infinita (cfr. cap. 215). Además, Cristo tuvo todas las gracias «gratis datae», aunque no siempre las ejerció.

73\* Synave en el «Bulletin Thomiste», 3 (1930-1933), 476, nota 2 -llamó la atención sobre un supuesto error en la edición de Mandonnet (París 1927, t. 2, p. 157) del Compendium,que en este lugar omitiría la frase: «Sed de gratia habituali dubium esse potest, an sit infinita». El mismo «Bulletin Thomiste» discrepaba de la observación de Synave en el volumen siguiente: 4 (1934-1936), n. 94c. Ante las dudas de la crítica, Verardo ha optado por publicar entre corchetes la frase controvertida. Todas las ediciones del Compendium anteriores a la de Mandonnet traen el texto completo.

74\* Aquí empleó Santo Tomás el término «emanatio» para designar la acción por la cual surgen todas las cosas del Verbo, como principio indeficiente de ellas, expresión que se acomoda perfectamente al ejemplo que le servía para ilustrar el tema de la infinitud de la gracia singular de Cristo: como se recordará, el Angélico estaba jugando con la idea de una fuente que puede correr (o «manar») sin cesar. Por otra parte, había usado la misma expresión en la Summa Theologiae (parte 1, q. 45), en la que encabezó el tratado sobre la creación con el siguiente título: «De modo emanationis rerum a primo principio». No hay, pues, ni neoplatonismo ni, mucho menos, panteísmo en Santo Tomás; sólo un modo de decir que no debe prestarse a confusión, pues debe quedar claro que «hanc quidem emanationem designamus nomine creationis» (ibidem). Además, la explicación sistemática de la trascendencia de Dios sobre el mundo es enseñada expresamente por Santo Tomás en Summa Theologiae, parte 1, q. 3, a. 8 c, y en los lugares paralelos. Sabemos, por otra parte, que es un dogma claramente definido por el Concilio Vaticano I (Constitución Dogmática Dei Filius; DS 3023, 3024 y 3001), la distinción entre Dios y el mundo.

113 Cfr. SANTO TOMAS, Summa Theologiae, parte 1, q. 58, a. 6. –(Cfr. SAN AGUSTIN, De genesi ad litteram, lib. 4, cap. 24 (PL 34, 313).

114 DIONISIO,De divinis nominibus, cap. 7, parágr. 2 (PG 3, 868 C) (ed. Pera-Caramello-Mazzantini, n. 308, p. 265a); cap. 7, paráfrasis Pachymerae parágr. 3 (PG 3, 886 C).-Cfr. SANTO TOMÁS, In Librum Dyonisii de Divinis nominibus expositio, lib. 7, lect. 2 (ed. Pera-Caramello-Mazzantini, n. 713, p. 267a).

**Segundo Tratado**

La Concepción y Natividad de Cristo

CAPÍTULO 217

De la materia del Cuerpo de Cristo

CAPÍTULO 218

De la formación del Cuerpo de Cristo que no procede de semen de varón

CAPÍTULO 219

La formación del Cuerpo de Cristo

CAPÍTULO 220

Exposición del artículo del Símbolo sobre la Concepción y Natividad de Cristo

CAPÍTULO 221

Convenía que Cristo naciera de una virgen

CAPÍTULO 222

La bienaventurada Virgen Maria es Madre de Cristo

CAPÍTULO 223

El Espíritu Santo no es el Padre de Cristo

CAPÍTULO 224

La santificación de la Madre de Dios80

CAPÍTULO 225

La perpetua virginidad de la Madre de Cristo

CAPÍTULO 226

Los «defectos» asumidos por Cristo

**Segundo Tratado**

La Concepción y Natividad de Cristo

CAPÍTULO 217

De la materia del Cuerpo de Cristo

441. Por lo que acabamos de decir se ve claramente cómo debió ser la formación del Cuerpo de Cristo. Dios podía cierta-mente haber formado el Cuerpo de Cristo del barro de la tierra, o de cualquier otra materia, como formó el cuerpo del primer padre; pero esto no habría sido conveniente para la restauración de la naturaleza humana, pues, como antes dijimos (cfr. cap. 200), el Hijo de Dios tomó carne para salvarnos. En efecto, la naturaleza del género humano, que procedía de nuestro primer padre y es­taba necesitada de curación, no habría sido restablecida en su honor primitivo si el vencedor del demonio y el triunfador de la muerte hubiera tomado un cuerpo por otro medio para rescatar al género humano, cautivo del demonio y de la muerte por causa del pecado del primer hombre. Las obras de Dios son perfectas, y de tal modo hace perfecto lo que quiere reparar, que siempre da más de lo que se había perdido, según aquello del Apóstol: La gracia de Dios por Cristo fue más abundante que el pecado de Adán (cfr. Rom 5, 15 y 20). Fue, pues, conveniente que Cristo tomara un cuerpo propagado en la naturaleza a partir de Adán

     442. Además, así el misterio de la Encarnación se hizo más provechoso a los hombres por la fe. Si los hombres no hubiesen creído que el Hijo de Dios era el hombre que veían, no se ha­brían adherido a El, como autor de la salvación; al igual que los judíos, quienes por causa de su incredulidad en el misterio de la Encarnación, merecieron su condenación en lugar de su salvación. Por ello, para hacer más creíble este inefable misterio, el Hijo de Dios lo dispuso todo de manera que se mostrase hombre ver­dadero, lo cual no habría sido posible si no hubiera tomado su cuerpo de la naturaleza humana (propagada a partir de Adán). Fue con­veniente, pues, que tomara un cuerpo derivado del primer hombre

     443. Además, el Hijo de Dios hecho Hombre llevó a cabo la salvación del género humano, no sólo confiriéndole el remedio de la gracia, sino ofreciéndole un ejemplo que no pudiera recha­zar. Sabemos, en efecto, que es lícito dudar sobre la doctrina y la vida de otro hombre cuando se le conoce mal o se duda de su veracidad75 Pero, en cambio, debe creerse como verdadero todo lo que enseñó el Hijo de Dios, y también debe aceptarse como bueno todo lo que hizo. Fue necesario, por consiguiente, que tu­viéramos en El un ejemplo de la gloria que esperamos y de la virtud por cuyo medio la merecemos. Uno y otro ejemplo habrían sido menos eficaces, si el Hijo de Dios no hubiera tomado la na­turaleza de su cuerpo del mismo origen que los demás hombres. Además, podría suceder que, al persuadir a alguno de que sufrie­ra los padecimientos que Cristo sufrió y de que esperara resucitar algún día como Cristo resucitó, se excusase alegando la diferencia de la condición corporal. Por tanto, para que el ejemplo de Cristo fuera más eficaz, fue conveniente que tomase la naturaleza de su cuerpo de la misma naturaleza que se deriva del primer padre.

CAPÍTULO 218

De la formación del Cuerpo de Cristo que no procede de semen de varón

444. No convenía, sin embargo, que el Cuerpo de Cristo fue­se formado en la naturaleza humana del mismo modo que los demás hombres. Puesto que tomaba esta naturaleza para purificarla del pecado, convenía que la asumiera de tal modo que no con­trajese bajo ningún aspecto el contagio del pecado. Los hombres contraen el pecado original al ser engendrados por la virtud activa humana, que está en el semen viril, pues el pecado original origi­nado preexistía como razón seminal en el Adán prevaricador. Del mismo modo que el primer hombre habría transmitido de no pecar- la justicia original a sus descendientes al transmitirles la naturaleza, así también les transmitió el pecado original transmi­tiéndoles la naturaleza, el cual tiene su origen en la virtud activa del semen viril. Fue, pues, necesario que el Cuerpo de Cristo se formase sin el concurso de tal sustancia seminal76

445. Además de esto, la virtud activa del semen viril obra naturalmente y, por consiguiente, el hombre que por él es engen­drado sólo llega a la perfección por progresos graduales: porque todas las cosas naturales llegan a fines determinados por medios determinados. Sin embargo, fue conveniente que el Cuerpo de Cristo, desde el mismo momento que lo tomó, fuese perfecto y estuviese animado de un alma racional; porque el Hijo de Dios no puede tomar un cuerpo, si no está unido a un alma racional, aun cuando no fuese perfecto según la debida cantidad; luego el Cuerpo de Cristo no ha debido ser formado por virtud del se­men viril (cfr. nota 31\*).

CAPÍTULO 219

La formación del Cuerpo de Cristo

     446. Si la formación del cuerpo del hombre se opera natural­mente por el semen viril, de cualquier modo que se haya formado el Cuerpo de Cristo, debió formarse de un modo sobrenatural. Sólo Dios es el Autor de la naturaleza y, como tal, puede obrar de un modo sobrenatural en las cosas naturales, como hemos di­cho antes (caps. 96, 136); y de aquí se deduce que sólo Dios formó milagrosamente este Cuerpo de la materia de la naturaleza humana. Aunque toda la operación de Dios en la criatura sea común a las tres Personas, sin embargo, por razón de cierta con­veniencia, la formación del Cuerpo de Cristo se atribuye al Espí­ritu Santo. En efecto, el Espíritu Santo es el Amor del Padre y del Hijo, mediante el cual se aman mutuamente y, al mismo tiem­po, nos aman a nosotros. Dios, como dice el Apóstol a los de Efeso, estableció que su Hijo se encarnase por el sumo amor que nos profesa (cfr. Eph 2, 4). Fue conveniente, pues, que la forma­ción de la carne se atribuyera al Espíritu Santo (que es el Amor).

447. Además, el Espíritu Santo es el Autor de todas las gra­cias, porque en El se nos dan primeramente y gratis todos los do­nes. Fue una gracia superabundante la asunción de la naturaleza humana en la unidad de la Persona divina, como antes hemos di­cho (caps. 214 y 215). Luego, para mostrar que fue algo gratuito, se atribuye al Espíritu Santo la formación del Cuerpo de Cristo.

     448. Y también se dice que el Espíritu Santo formó el Cuer­po de Cristo -por analogía a partir del conocimiento que tenemos del verbo humano y del espíritu del hombre-. En efecto, el ver­bo humano, al existir en el corazón, es semejante al Verbo eterno, que existe en el Padre. Y así como el verbo humano toma una voz para darse a conocer sensiblemente a los hombres, así tam­bién el Verbo de Dios tomó carne para aparecer visiblemente a los hombres. La voz humana es formada por el espíritu del hom­bre; luego la carne del Verbo debió ser formada por el Espíritu del Verbo.

CAPÍTULO 220

Exposición del artículo del Símbolo sobre la Concepción y Natividad de Cristo

449. Para no incurrir en el error de Ebión y de Cerinto (con­fróntese cap. 202), que dijeron que el Cuerpo de Cristo fue for­mado por el semen viril115, se dice en el Símbolo de los Apóstoles que fue concebido por obra del Espíritu Santo116 En lugar de estas palabras, se lee en el Símbolo de los Padres Y se encarnó del Espíritu Santo117 , para que se crea que tomó una carne verdadera y no un cuerpo fantástico, como pretenden los mani­queos118

En el Símbolo de los Padres se añade: Por nosotros los hombres119 , para no caer en el error de Orígenes, que enseñó que los mismos demonios serían liberados por virtud de la Pasión de Cristo120 Se añade también en el mismo Símbolo: Por nuestra salvación121, para demostrar que el misterio de la Encarnación de Cristo es suficiente para la salvación del género humano, contra la herejía de los nazareos122 , que afirmaban que la fe en Cristo no era suficiente para la salvación del género humano sin las obras de la Ley. Se añade también en el mismo Símbolo: Bajó del cielo123  para excluir el error de Fotino124 , que afirmaba que Cristo era un puro hombre, añadiendo que tuvo principio de María, a fin de que fuese más apto para subir al cielo por los méritos de su vida, que tenía su principio en la tierra, que había des­cendido a la tierra en carne de origen celestial (cfr. cap. 202).

Por último, se añade: Y se hizo carne125 para no incurrir en el error de Nestorio (cfr. cap. 203), que afirmaba que el Hijo de Dios, de que habla el Símbolo, era más bien un habitante del hombre que un hombre126

CAPÍTULO 221

Convenía que Cristo naciera de una virgen

     450. Hemos mostrado antes (cap. 217) que convenía que el Hijo de Dios tomase carne de la materia de la naturaleza humana y que, siendo la mujer la que proporciona la materia en la generación humana, Cristo debió tomar carne de una mujer, según aquellas palabras del Apóstol a los Gálatas: «envió Dios a su Hijo formado de una mujer» (Gal 4, 4). La mujer tiene necesidad del concurso del hombre para que la materia que proporciona se transforme en cuerpo humano. La formación del Cuerpo de Cristo no debió efectuarse por la virtud del semen viril, como ya dijimos (capítulo 218); en consecuencia, la mujer, de la cual tomó carne el Hijo de Dios, concibió sin comunicación del semen viril.

   451. Cuanto más lleno está uno de los dones espirituales, tanto más distante está de las cosas carnales, porque el hombre se eleva por las cosas espirituales, y se rebaja por las cosas carnales. Si había de formarse el Cuerpo de Cristo por la operación del Espíritu Santo, la mujer de quien Cristo tomó cuerpo debía estar eminentemente colmada de los dones espirituales, a fin de que el Espíritu Santo no sólo fecundara su alma por las virtudes, sino también su seno por la prole divina.

   Por consiguiente, fue necesario que además de estar su alma exenta de pecado, estuviera también su cuerpo libre de toda co­rrupción de la concupiscencia carnal. Por ello, ni en la concepción de Cristo, ni antes ni después, experimentó la Virgen concurso de varón77

452.  Convenía por razón de Aquel que había de nacer de Ella, que fuese virgen. En efecto, Cristo vino al mundo tomando carne para elevarnos al estado de la resurrección, en el que no habrá esponsales ni matrimonios, sino que los hombres estarán en el cielo como los ángeles (cfr. Mt 22, 30). Por esta razón, Cristo enseñó la práctica de la continencia y de la virginidad, a fin de que brillara en la vida de los fieles cierto reflejo de la gloria futura 78 Fue conveniente, por tanto, que glorificase la pureza de vida en su nacimiento, naciendo de una virgen. Por esta razón se lee en el Símbolo de los Apóstoles Nació de María Virgen127  Y en el Símbolo de los Padres se dice que se encarnó en el seno de la Virgen María128, para refutar el error de Valentín y otros129, que afirmaban que el Cuerpo de Cristo era fantástico o de otra naturaleza (cfr. cap. 207), y que no había sido tomado del de la Virgen, ni formado en su seno (rfr. cap. 208).

CAPÍTULO 222

La bienaventurada Virgen María es Madre de Cristo

453. Lo dicho antes basta para refutar el error de Nestorio (cfr. cap. 203), que no quería confesar que la Virgen María fuese Madre de Dios130. En ambos Símbolos se dice que el Hijo de Dios nació de la Virgen María131, que se encarnó en Fila132 Se llama madre a una mujer de la que nace un hombre, porque proporciona la materia de la concepción humana; luego la bien-aventurada Virgen, que suministró la materia de la concepción del Hijo de Dios, debe ser llamada verdadera Madre del Hijo de Dios. Importa poco al hecho de ser madre la virtud, sea la que fuere, por la cual se forma la materia suministrada por ella; por consi­guiente, la mujer que suministró una materia que debió recibir su forma por la operación del Espíritu Santo, no es menos madre que la que proporciona la materia para ser formada por el poder del semen viril.

     454. Si hubiera alguno que se atreviera a decir que la bien­aventurada Virgen no debe ser llamada Madre de Dios, porque de Ella se tomó solamente la carne, y no la divinidad, como afirmaba Nestorio, el que tal diga no sabe lo que dice. En efecto, una mu­jer no es llamada madre de alguno porque todo lo que esté en él esté tomado de ella. El hombre consta de alma y cuerpo, y es más hombre en virtud del alma que en virtud del cuerpo. El alma del hombre no procede de la madre; porque, o es creada inmediata­mente por Dios, y así es la verdad79; o porque procede por tra­ducción, como algunos han creído133; y tampoco en este segundo caso procedería de la madre, pues procedería más bien del padre, porque en la generación de los demás animales, según la doctrina de los filósofos134, el macho da el alma y la hembra el cuerpo.

Por consiguiente, así como una mujer es llamada madre de un individuo porque de ella se tomó la materia de su cuerpo, así también, y por la misma razón, la bienaventurada Virgen María debe ser llamada Madre de Dios, puesto que suministró la mate­ria del Cuerpo de Dios. Es necesario decir que este cuerpo es verdaderamente el Cuerpo de Dios si es asumido en la unidad de la Persona del Hijo de Dios, que verdaderamente es Dios. Los que confiesan que el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana en uni­dad de persona, están obligados a decir que la bienaventurada Virgen María es Madre de Dios. Como Nestorio decía que la Per­sona de Dios y la Persona del Hombre Jesucristo no eran una úni­ca Persona, negaba, por consiguiente, que la Virgen María fuese la Madre de Dios.

CAPÍTULO 223

El Espíritu Santo no es el Padre de Cristo

455. Aunque se diga que el Hijo de Dios fue concebido y se encarnó en el seno de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, no puede afirmarse que el Espíritu Santo sea el padre de Cristo hecho Hombre, aun cuando a la bienaventurada Virgen María se la llame Madre. En la bienaventurada Virgen María se encuentra todo lo que pertenece a la razón de madre, porque Ella suministró la materia a la concepción de Cristo, que debía efec­tuarse por obra del Espíritu Santo, en tanto que no se encuentra en el Espíritu Santo todo lo que exige la razón de padre, porque para ser padre es necesario que produzca a partir de su naturaleza un hijo que tenga la misma naturaleza. Esta es la razón por la que no puede llamarse padre a un agente cuyo efecto no provenga de su sustancia ni le sea semejante en naturaleza. En efecto, no decimos -sino metafóricamente- que el hombre es padre de las cosas que produce por medio de un arte cualquiera. El Espíritu Santo es, en verdad, de la misma naturaleza que Cristo respecto a la naturaleza divina, según la cual no es padre de Cristo, sino que, por el contrario, procede de El; pero según la naturaleza humana, el Espíritu Santo no es de la misma naturaleza que Cris­to, porque en Cristo hay una naturaleza humana diferente de naturaleza divina (cfr. caps. 206, 209, 211), sin que sea una parte de la naturaleza divina la que se ha convertido en naturaleza hu­mana (cap. 206). El Espíritu Santo, por consiguiente, no puede ser llamado padre de Cristo hecho Hombre.

     456. Además, todo lo que en el hijo hay de más principal procede del padre, y lo que es secundario de la madre. En efecto, en los demás animales el alma proviene del padre y el cuerpo de la madre (cfr. caps. 28 y 222, y nota 134); pero en el hombre, aun cuando el alma racional no procede del padre, pues es creada por Dios, es la virtud del semen paterno la que obra dispositivamente con respecto a la forma. Lo más principal que hay en Cristo es la Persona del Verbo, que de ninguna manera procede del Es­píritu Santo; luego el Espíritu Santo no puede ser llamado padre de Cristo.

CAPÍTULO 224

La santificación de la Madre de Dios80

     457. Así, pues, según aparece por lo anteriormente dicho (caps. 221-222), la bienaventurada Virgen María se convirtió en la Madre del Hijo de Dios al concebir por obra del Espíritu Santo, y por eso convenía que fuera limpia, con una excelsa pureza, por la cual se acomodase a Hijo tan eminente. Y por ello hay que creer que Ella estuvo inmune de toda mancha de pecado actual, no sólo mortal sino incluso venial, cosa que no puede convenir a ningún santo después de Cristo, pues se dice: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos, y no hay verdad en nosotros» (1 lo 1, 8). Pero de la Virgen Madre de Dios pueden entenderse aquellas palabras: «Toda hermosa eres, amiga mía, no hay defecto alguno en ti» (Cant 4, 7).

     458. Y no sólo estuvo inmune de pecado actual, sino que

también fue purificada del original, por especial privilegio81

Fue concebida, no obstante, con pecado original, puesto que fue engendrada con intervención de los dos sexos (cfr. nota 76\*). El privilegio de concebir sin unión sexual se reservaba sólo para Ella que, permaneciendo virgen, había de concebir al Hijo de Dios. La unión de los dos sexos, que no puede ser sin pasión después del pecado de nuestros primeros padres, transmite el pe­cado original.

459. Del mismo modo, si no hubiera sido concebida con el pecado original no habría necesitado ser redimida por Cristo y en­tonces Cristo no sería el Redentor universal de los hombres, lo cual desdice de la dignidad de Cristo. Por tanto, debe mantenerse que fue concebida con el pecado original aunque fue limpia de él de un modo especial. Algunos son limpios del pecado tras su na­cimiento del vientre materno, como los que son santificados en el bautismo; Otros, según leemos, por un gracioso privilegio son santificados incluso en el seno materno, como se dice de Jere­mías: «Antes que yo te formara en el seno materno, te conocí; y antes que tú' nacieras te santifiqué» (Ier 1, 5). Y el Angel dice de Juan Bautista: «Será lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre» (Lc 1, 15). Lo que fue concedido al Precursor de Cristo y al Profeta no puede creerse que fuera denegado a su misma Madre: Creemos, por tanto, que fue santificada en el vientre materno antes de su nacimiento.

     460. Pero tal santificación no fue anterior a la infusión del alma (cfr. nota 31\*). De lo contrario nunca habría estado sujeta al pecado original y no habría necesitado de la redención. Sólo puede ser sujeto del pecado la criatura racional; del mismo modo, la gracia santificante radica en primer lugar en el alma y no pue­de acceder al cuerpo más que a través del alma: de donde se deduce que debemos creer que Ella fue santificada después de la infusión del alma.

461. Sin embargo, su santificación fue mayor que la de aque­llos otros que fueron santificados en el claustro materno. Pues éstos fueron limpios del pecado original, pero no les fue dado el que después no pudieran pecar, al menos venialmente. Mas la bienaventurada Virgen María fue santificada con tal abundancia de gracia, que desde entonces no sólo fue conservada inmune de todo pecado mortal, sino incluso del venial82

462. El pecado venial se comete a veces sin el debido aper­cibimiento, porque surge de algún movimiento desordenado de la concupiscencia o de otra pasión que se anticipa a la razón. Por lo que esos movimientos primeros se llaman (propiamente) pecados. En consecuencia, la bienaventurada Virgen María nunca pecó ve­nialmente, puesto que no sintió ningún movimiento desordenado de las pasiones. Este tipo de movimientos desordenados son debi­dos a que el apetito sensitivo, que es el sujeto de estas pasiones, no se somete a la razón, de modo que, a veces, se mueve desordenadamente al margen de la razón, e incluso en contra de la ra­zón; y en esto consiste el movimiento pecaminoso. No obstante, la bienaventurada Virgen tuvo el apetito sensitivo sometido a la razón por virtud de la gracia que la santificaba, por lo cual nunca se movía contra el recto orden de la razón. Sin embargo, podía tener movimientos súbitos no ordenados por la razón83

     463. En nuestro Señor Jesucristo hubo algo más. El apetito inferior estaba sometido en El a la razón de tal manera que no se movía hacia nada sino según el orden de la razón, es decir, según lo que la razón ordenaba o permitía al apetito inferior moverse con movimiento propio. El que las fuerzas inferiores estuvieran sometidas totalmente a la razón parece que perteneció a la inte­gridad del estado primigenio; tal sujeción desapareció por causa del pecado del primer padre, y no sólo en éste, sino también en los demás que por su causa contraen el pecado original, en los cua­les, aun después de ser limpiados del pecado por el sacramento de la gracia, permanece la rebelión e inobediencia de las fuerzas infe­riores respecto de la razón, lo cual se flama concupiscencia (fomes peccati); cosa que en Cristo, según ya hemos dicho, no se dio de ninguna manera.

464. En la bienaventurada Virgen María las fuerzas inferio­res no estaban totalmente sometidas a la razón, de tal modo que no tuvieran movimiento alguno que no estuviera ordenado por ésta y, sin embargo, eran controladas por virtud de la gracia, de forma que de ninguna manera se movieran contra la razón. Por ello suele decirse que en la Virgen, después de su santificación, permaneció substancialmente el fomes peccati, aunque ligado (con­fróntese nota 83\*).

CAPÍTULO 225

La perpetua virginidad de la Madre de Cristo

     465. Si por la primera santificación María fue tan fortaleci­da contra todo movimiento de pecado, la gracia obró en Ella con mucha mayor intensidad, y borró completamente el «fomes» del pecado, cuando el Espíritu Santo vino a Ella –según  la palabra del Angel (cfr. Lc 1, 35~ para formar en sus entrañas el Cuerpo de Cristo. Por consiguiente, no puede afirmarse que, después de ser santuario del Espíritu Santo y morada del Hijo de Dios, hu­biera en Ella movimiento alguno de pecado y, menos aún, que experimentara la delectación de la concupiscencia carnal. Y por esto hay que abominar del error de Helvidio135, quien, aunque confesaba que Cristo fue concebido y nació de una virgen, afir­maba, sin embargo, que la Virgen María tuvo después Otros hijos de José.            466. Este error no puede basarse en aquellas palabras de SanMateo: «Y no la conoció (a María) hasta que dio a luz a su Hijo primogénito» (Mt 1, 25), como si efectivamente hubiera tenido hijos después del nacimiento de Cristo; porque la expresión «has­ta que» (donec)no significa -En este pasaje- un tiempo limi­tado, sino indeterminado. Las Sagradas Escrituras no suelen decir que una cosa ha sido hecha o no hecha mientras no se dude de que efectivamente ha sido o no hecha. Por ejemplo, en el Salmo se lee: «Siéntate a mi diestra hasta que yo ponga a tus enemigos por escabel a tus pies» (Ps 109, 1), porque podía dudarse de que Cristo habría de sentarse a la derecha del Padre cuando todavía no estaban sometidos a El sus enemigos; pero ya no era posible la duda desde el momento en que sometió a todos sus enemigos. Podía dudarse también de si antes del nacimiento del Hijo de Dios, José había tenido relaciones conyugales con María, y por esta razón el Evangelista tuvo mucho cuidado de alejar la duda. En cambio, le pareció indudable que no fue conocida después del parto (y por ello, se limitó a señalar que San José no la co­noció hasta que nació Cristo, sin prestar atención al tiempo pos­terior al nacimiento).

   467. Tampoco puede aducirse como prueba en favor del error de Helvidio el que Cristo sea llamado primogénito de María (cfr. Mt 1, 25; Lc 2, 7), como si después de El hubiese engen­drado más hijos, porque en la Escritura se llama primogénito a aquel cuyo nacimiento no ha sido precedido de ningún otro, aun cuando no hubiera otros hijos posteriores, como se ve claramente en los primogénitos que, según la Ley, eran consagrados al Señor y ofrecidos a los sacerdotes (cfr. Num 18, 15-19).

468. Tampoco favorece este error el que en la Sagrada Es­critura se llame a algunos personajes hermanos de Cristo (cfr. Mt 13, 55; Io 2, 12; Gal 1, 19), como si su Madre hubiera tenido otros hijos. La Escritura acostumbra a llamar hermanos a todos los parientes, como Abrahán que llamó a Lot hermano suyo (Gen 13, 8), aunque era su sobrino (cfr. Gen 11, 27; 12, 5; 14, 12). En virtud de este uso, los sobrinos de María y sus demás parientes son llamados hermanos de Cristo, y lo mismo los parientes de José que era considerado como padre de Cristo.

469. Por esto se dice en el Símbolo que nació de la Virgen María136 y es llamada Virgen en el sentido absoluto de la pala­bra, porque permaneció virgen antes del parto, en el parto y des­pués del parto (dr. nota 77\*) Hemos demostrado suficientemente (cap. 221 y aquí) que su virginidad no sufrió menoscabo antes ni después del parto. En el acto del parto tampoco sufrió menoscabo de su virginidad. En efecto, el Cuerpo de Cristo, que pe­netró en el lugar en que estaban sus discípulos sin abrir las puer­tas cerradas (cfr. Io 20, 26), pudo muy bien, en virtud de la mis­ma potestad, salir del seno cerrado de su Madre. Convenía, por consiguiente, que, naciendo para restablecer en su integridad todo lo que había sido corrompido, no destruyera con su nacimiento la integridad (de la Madre).

CAPÍTULO 226

Los «defectos» asumidos por Cristo

     470. Así como el Hijo de Dios, al tomar la naturaleza huma­na para la salvación del género humano, mostraba en esta natura­leza el fin de la salvación humana por la perfección de la gracia y de la sabiduría, así también convenía que en la naturaleza hu­mana asumida se dieran las condiciones adecuadas para que se pudiese llevar a cabo, del modo másconveniente, el rescate del género humano. El modo más propio y conveniente era que el hombre, que había perecido por la injusticia, fuese restaurado por la justicia.

El orden de la justicia exige que el que se hizo deudor de pena por el pecado que cometió, se librara de la pena, sufriéndola. Y como lo que nosotros hacemos o sufrimos por nuestros amigos lo hacemos o sufrimos en nosotros mismos, porque, en cierto modo, el amor es una fuerza que une a los dos amantes como si fueran una sola persona, no es contrario al orden de la justicia que un culpable sea liberado del castigo que merece por la satis­facción de un amigo. Por el pecado del primer padre, la perdición se extendió a todo el género humano, y la expiación de un hom­bre cualquiera no era suficiente para liberar a todo el género hu­mano. En efecto, no era una satisfacción adecuada (condigna)y equitativa la que podía ofrecer un simple hombre para liberar a todo el género humano. Tampoco era suficiente, en rigor de jus­ticia, que un ángel, por amor al género humano, ofreciese satisfacción, porque un ángel no tiene dignidad infinita para que su satisfacción fuera suficiente para redimir los innumerables peca­dos infinitos. Sólo Dios tenía una dignidad infinita, el cual, asu­miendo la carne, podía ofrecer una satisfacción suficiente (capí­tulo 200). Convenía, por consiguiente, que tomase la naturaleza humana en tales condiciones que pudiera sufrir por el hombre lo que éste había merecido por su pecado, para satisfacer así por el hombre.

471. Sin embargo, no convenía que satisficiese por todas las penas que el hombre contrae por sus pecados. Porque el pecado del hombre procede de que se aleja de Dios y se convierte a las cosas pasajeras. El hombre es castigado, a causa del pecado bajo uno y otro aspecto, porque es privado de la gracia y de los demás dones, por los que se une a Dios, y merece, además, sufrir pesar y privación en aquello mismo que fue causa de su separación de Dios. Por consiguiente, convenía que la satisfacción fuese de tal naturaleza, que el pecador fuera atraído a Dios por las penas que sufre en los bienes perecederos. Las penas que separan al hombre de Dios son contrarias a tal atracción. Nadie satisface a Dios por estar privado de la gracia, o por no conocerle, o por tener afectos desordenados, aunque esto sea pena de pecado, sino por experi­mentar en sí mismo algún dolor y padecer algún detrimento en las cosas exteriores.

Cristo no debía asumir los defectos por los que el hombre se separa de Dios, aunque sean pena del pecado -como la privación de la gracia, la ignorancia y Otras cosas semejantes-, porque en­tonces no hubiera sido idóneo para satisfacer. Al ser el Autor de la salvación del género humano, era necesario que poseyese la ple­nitud de la gracia y de la sabiduría, como ya se ha dicho (caps. 213-216). Pero como el hombre incurrió por el pecado en la necesidad de morir y de sufrir en su cuerpo y en su alma, Cristo quiso tomar estos defectos para rescatar al género humano sufriendo la muerte por los hombres.

472. Tales defectos son comunes en Cristo y en nosotros, aun cuando se encuentren en Cristo y en nosotros por razones di­ferentes, pues estos defectos son, según se ha dicho (caps. 193 ss.), pena del primer pecado. Como nosotros contrajimos el pecado original por nuestro viciado origen, decimos que hemos contraído estos defectos por causa de nuestro origen. Cristo no tiene en su origen mancha alguna de pecado y, si tomó estos defectos, los tomó por un acto de su voluntad. Por ello no debe decirse que contrajo, sino que tomó (asumió) estos defectos, pues sólo se con­trae aquello que necesariamente se recibe de otro. Cristo pudo asumir la naturaleza humana sin estos defectos, es decir, sin la fealdad de la culpa. Y como el orden de la razón parecía exigir que el que estaba exento de la culpa lo estuviera también de la pena, es evidente que por ninguna necesidad, ya de origen viciado, ya de justicia, se encuentran estos defectos en El; luego no fue-ron contraídos, sino voluntariamente tomados.

473. Como nuestro cuerpo está sujeto a estos defectos en castigo o pena del pecado, pues antes del pecado estábamos exen­tos de ellos, con razón se dice que Cristo, al tomar estos defectos en su carne, se revistió de las apariencias del pecado, según aque­llas palabras del Apóstol: «Habiendo enviado a su Hijo revestido de una carne semejante a la del pecado» (Rom 8, 3). Por consi­guiente, la pasibilidad de Cristo, o la Pasión, es llamada pecado por el Apóstol cuando añade: «mató así el pecado en la car­ne» (ibid.) y: «Porque en cuanto al haber muerto, como fue por destruir el pecado, murió una sola vez» (Rom 6, 10). Y porque esto es muy admirable, dice el Apóstol: «habiéndose hecho por nosotrosobjeto de maldición» (Gal 3, 13). En este sentido se dice que tomó de nosotros la simple necesidad de la pena, para consu­mar la doble necesidad de la culpa y de la pena.

     474. Los defectos penales son, en el cuerpo, de dos clases: nos son comunes a todos, como el hambre, la sed, la fatiga des­pués del trabajo, el dolor, la muerte y otros semejantes; otros no son comunes, sino propios de algunos hombres, como la ceguera, la lepra, la fiebre, la mutilación de los miembros y otros de este género. La diferencia entre estos defectos consiste en que los defectos comunes los recibimos de otro, a saber, de nuestro primer padre, que los contrajo por su pecado; y los particulares, por el contrario, proceden en cada individuo de causas particulares.

Cristo no tenía, por sí mismo, causa alguna de defecto, ni por parte del alma, que estaba llena de gracia y de sabiduría y unida al Verbo de Dios, ni por parte del cuerpo, que estaba muy bien organizado y dispuesto por la acción de la virtud omnipotente del Espíritu Santo. Pero tomó algunos defectos por un acto de su voluntad, con el fin de procurarnos nuestra salvación. Cristo debió tomar aquellos defectos que pasan de uno a todos, a saber, los defectos comunes, y no los propios o particulares que existen en los individuos por causas especiales. Como había venido princi­palmente a restaurar la naturaleza humana, debió tomar los defec­tos que se encontraban en la naturaleza entera.

Es también evidente, según el pensamiento del Damasceno137, que Cristo tomó de nuestros defectos aquellos que son indetractables, esto es, en los que no puede haber detracción. Si hubiera estado falto de ciencia o de gracia, si hubiera tenido lepra o hubiera sido ciego, si hubiera tenido cualquier otro defecto de esta clase, habría menoscabado su dignidad, y los hombres habrían encon­trado motivos para la detracción. Pero no hay detracción posible cuando se trata de los defectos pertenecientes a toda la naturaleza.

80 Este capítulo 224 fue suprimido en la edición de Carbonero y Sol, la traducción castellana de 1862. En cambio, ha sido incluido en la mayoría de las versiones modernas: alemana (Fäh), inglesa (Vollert) e italiana (Fran­ cini Bruni). La razón de que se suprimiera estriba en la particular doctrina que Santo Tomás vierte en él sobre el privilegio singular de la Inmaculada Concepción. En efecto, el texto latino de Verardo, que es el que nosotros hemos empleado para la traducción, dice con toda claridad que María fue santificada del pecado original después de su concepción pasiva. Tal tesis no ha podido menos que decepcionar a los mejores tomistas, que han tra­tado por todos los medios de probar que Santo Tomás nunca defendió cla­ramente, o por lo menos de modo definitivo, la tesis anti-inmaculista. Así, por ejemplo, Garrigou-Lagrange (1931) sostuvo que había habido como tres etapas en la doctrina de Santo Tomás sobre la Inmaculada Concepción: de joven habría defendido la concepción purísima, movido por devoción y ad­miración a la Madre de Dios; en su etapa media, falto de argumentos teológicos y por el hecho de que la Iglesia de Roma no celebrase la fiesta, como lo hacían otras iglesias de Oriente, habría adoptado una actitud de reserva; finalmente, en su madurez, habría vuelto a sostener esta verdad por convicción. La hipótesis de Garrigou tropezaba con la evidencia del texto del Compendium Theologiae, escrito -según él- al final de su vida. Por ello tuvo que apelar al expediente de una supuesta incongruencia en la redacción del capítulo 224, en el que Santo Tomás habría puesto las bases para concluir la Concepción Inmaculada, y, sin embargo, terminado por negarla. Por tanto, habría que concluir rechazando la autenticidad del texto que se atribuye al Doctor Angélico. En auxilio de la intuición de Garrigou vino el descubrimiento de Rossi (1957) y de Destrez, que pudieron localizar 49 manuscritos del Compendium Theologiae, entre ellos los más antiguos y mejores, en los que se lee, con algunas variaciones: que María «nec mortale, nec veniale, nec originale peccatum incurrit».

75 La lectura de Verardo y Fäh son devergentes: el primero dice “veritatis” y el otro “virtutis”.  Hemos optado por la de Verardo (“veritatis”)  para que la traducción tuviera sentido; las versiones de Vollert y de Francini, en inglés e italiano, tespectivamente, han adoptado la misma lectura que nosotros.

76 Santo Tomás trata ampliamente el tema del pecado original y de su transmisión en la cuestión disputada De malo, q. 4. Cfr., sobre este tema, nuestra nota 52\*.La tesis tomista, según la cual el pecado original se transmite por el semen viril, debe abandonarse como hipótesis errónea después de la definición del Dogma de la Inmaculada Concepción (cfr. nues­tra nota 80)

115 Cfr. SAN AGUSTÍN, De haeresibus, caps. 8 y 10 (PL 42, 27).

116 Symbolum Apostolorum, art. 3.

117 Symbolorum Nicaenum-Constantinopotitanum.

118 Cfr. SAN AGUSTÍN, De haeresibus, cap. 46 (PL 42, 37).

119 Symbolum Nieaenum-Constantinopolitanum.

120 ORÍGENES, Peri archon, lib. 1, cap. 6 (PG 11, 165 C; 169 A); lib. 1, cap. 8 (PG 11, 178).

121 Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum

122 Cfr. SAN AGUSTÍN, De haeresibus, cap. 9 (PL 42, 27).-NARAREOS  o            nazarenos son cristianos del siglo I que procedentes del judaísmo, junto a las practicas de la religión de Jesús cumplían escrupulosamente la Ley de Moisés.

123 Symbolum Nkaenum-Constantinopolitanum.

124 Cfr. SAN AGUSTÍN, De haeresibus, cap. 46 (PL 42, 34).

125 Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanurn.

126 Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, De fide orthodoxa, lib. 3, cap. 3 (PG 94, 994 B); TEODORO DE MOPSUESTIA, Fragmenta Dogmatica -Ex libris de Incarnatione, n. 7 (PG 66, 975 b); II CONCILIO DE CONSTANTINOPLA, can. 4 y 5 (DS 424-426).

77 La Iglesia católica enseña tres verdades sobre el dogma de la per­petua virginidad de María: que fue Virgen antes del parto, en el parto y después del parto. El Sínodo de Letrán del año 649, presidido por el Papa Martín 1, declaró: «si alguien, según los Santos Padres, no confiesa que propia y verdaderamente la Santa Madre de Dios y siempre Virgen e In­maculada ... concibió sin semen y del Espíritu Santo y que dio a luz sin corrupción (de su virginidad), permaneciendo indisoluble su virginidad aun después del parto, sea anatema» (can. 3, DS 503). Y en el mismo sentido se expresó Pablo IV, condenando «a todos y cada uno ... de los que afirmaron.. que (María) no perseveró siempre en la integridad de la virginidad, es decir, antes del parto, en el parto y perpetuamente después del parto . .» (Constitución Cum quorundam bominum, 7.VIII.1555; DS 1880). El dogma apunta, ante todo, a la integridad corporal, aunque tam­bién comprende en sí la entrega total de María a Dios, pues toda su energía anímica y espiritual se abandonó a El. Virginitas corporis y virginitas men­tis y virginitas sensus, por lo que es «más Santa que la santidad y sola Santa, Purísima en el alma y en el cuerpo, que superó toda integridad y virginidad” (Pío IX, Ep. Apostólica Inellabilis Deus, 8.XII.1854; DM 294).

78 Este argumento empleado por Santo Tomás, para justificar la su­perioridad del celibato «propter regnum caelorurn» sobre el estado matri­monial, se conoce con el nombre de argumento escatológico, y es una de las tres razones empleadas por el Concilio Vaticano II (Decreto Presbyte­rorum ordinis, n. 16) y por el Papa Pablo VI (Encíclica Sacerdatalis caeli­batus, 24.VI.67, nn. 33-34), para recomendar el celibato sacerdotal. que el celibato «propter regnum caeloruin,” es más digno y superior (más per­fecto) que el estado matrimonial, aun siendo el matriínonio un camino claro de santidad para los hombres, fue definido en el Concilio de Trento (de­creto Sobre e! matrimonio, sesión XXIV, de II.XI.I563, can. 10; DS 1810) y confirmado otra vez por Pío XII (Encíclica Sacra virginitas, 25.111.54;DS 3911).

127 Symbo!um Aposto(orum, art. 3.

128 Symbo!um Nicaenum-Constantinopoiitanum.

129 Cfr. SAN AGUSTÍN, De haeresibus, cap. 11 (PL 42, 28); cfr. TER­TULIANO, Adversus vatentinianos, cap. 27 (PL 2, 581 A); cír. SAN IRENEo, Adversus baereses, lib. 7, caps. 7 y 11 (PG 7, 514 A y 562 B).

130 Cfr. SAN JUAN  De fide ortbodoxa, lib. 3 cap. 3

(PG 94, 994 B); TEODORO DE MOPSUESTIA, Fragmenta Dogmatica ex Li­bris de Incarnatione, n. 7 (PG 66, 975 B); II CONCILIO DEGCONSTANTINOPLA, can. 4 y 5 (DS 424-426).

131 Symbo¡um ApoStO¡OTum, art. 3.

132 Symbolum Nkaenum-Constantinopo¡itanum.

79 Pío XII enseñó claramente: «pues la fe católica nos manda sos­tener que las almas son creadas inmediatamente por Dios» (Encíclica Humani generis, 12.VIII.1950, DS 3896). El traducianismo, entendido como aquella doctrina que afirma que «así como los padres transmiten los cuer­pos al género humano de la hez material, de modo semejante dan también el espíritu del alma vital», ha sido condenado por la Iglesia (Anastasio II, Bonum atque iucundum, 23.VIII.498; DS 360).

133  TERTULIANO, De Anima, cap. 19 (PL 2, 682).-SAN GREGOIO DE NISA, De bominis opifido, cap. 29 (PG 44, 235 D).-TEODORO ABUCARA, op.            35 (PG 97, 1590 A).~Cfr. SAN AGUSTÍN (Creacionismo), Ep. 190: Ad Optatum, rin. 2 y 15 (PL 33, 857 y 862); Contra Iulianum, lib. 5, cap. 4 (PL 44, 794).cfr. cap. 93. -TERTILIANO, apologeta y escritor latino de primera línea, nació en Cartago ca. 160. Murió en la herejía allí mismo, ca. 220.-SAN GREGORIO DE NISA, Padre de la Iglesia  uno de los tres capadocios-, nació ca. 335 y murió ca. 394. Fue obispo de Nisa.-TEODORO ABUCARA, metropolitano de la provincia de Carrhes (Coria, Me­sopotamia), en el siglo VII; tomó parte en las perturbaciones que afligieron a la Iglesia de Constantinopla con ocasión del cisma de Focio.134 ARISTOTELES, De generatione animatium, lib. 1, cap. 2; lib. 2, cap. 4; lib. 4, cap. 1 (ed. Louis, PP. 3, 66 y 141).

80 Este capítulo 224 fue suprimido en la edición de Carbonero y Sol, la traducción castellana de 1862. En cambio, ha sido incluido en la mayoría de las versiones modernas: alemana (Fäh), inglesa (Vollert) e italiana (Fran­ cini Bruni). La razón de que se suprimiera estriba en la particular doctrina que Santo Tomás vierte en él sobre el privilegio singular de la Inmaculada Concepción. En efecto, el texto latino de Verardo, que es el que nosotros hemos empleado para la traducción, dice con toda claridad que María fue santificada del pecado original después de su concepción pasiva. Tal tesis no ha podido menos que decepcionar a los mejores tomistas, que han tra­tado por todos los medios de probar que Santo Tomás nunca defendió cla­ramente, o por lo menos de modo definitivo, la tesis anti-inmaculista. Así, por ejemplo, Garrigou-Lagrange (1931) sostuvo que había habido como tres etapas en la doctrina de Santo Tomás sobre la Inmaculada Concepción: de joven habría defendido la concepción purísima, movido por devoción y ad­miración a la Madre de Dios; en su etapa media, falto de argumentos teológicos y por el hecho de que la Iglesia de Roma no celebrase la fiesta, como lo hacían otras iglesias de Oriente, habría adoptado una actitud de reserva; finalmente, en su madurez, habría vuelto a sostener esta verdad por convicción. La hipótesis de Garrigou tropezaba con la evidencia del texto del Compendium Theologiae, escrito -según él- al final de su vida. Por ello tuvo que apelar al expediente de una supuesta incongruencia en la redacción del capítulo 224, en el que Santo Tomás habría puesto las bases para concluir la Concepción Inmaculada, y, sin embargo, terminado por negarla. Por tanto, habría que concluir rechazando la autenticidad del texto que se atribuye al Doctor Angélico. En auxilio de la intuición de Garrigou vino el descubrimiento de Rossi (1957) y de Destrez, que pudieron localizar 49 manuscritos del Compendium Theologiae, entre ellos los más antiguos y mejores, en los que se lee, con algunas variaciones: que María «nec mortale, nec veniale, nec originale peccatum incurrit».

81 Santo Tomás niega aquí el privilegio de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen, que fue definido solemnemente como Dogma casi seiscientos años después por el Papa Pío IX, en su bula Inefábilis Deus(8.XII.1854) de la siguiente manera: «La Virgen María fue preservada in­mune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su con­cepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo» (DS 2803 ).-Duns Escoto argumentaba, pocos años después de la muerte de Santo Tomás, que Cristo, Mediador y Redentor Universal, tuvo respecto de la Santísima Virgen una mediación más exce­lente que respecto de ninguna otra criatura, la cual mediación no hubiera sido excelente sobremanera si no hubiese preservado a María de la mancha del pecado original (In Sententiarum, lib. 3, d. 3, q. 1, n. 5; ed. Vives, vol. 14, PP. 160b-161a). Además, y respondiendo a otra dificultad que ya se había planteado el Aquinatense, y que no había podido resolver, según la cual para ser redimida debería haber sido antes concebida en pecado; Duns Escoto observa sutilmente que: «en el primer instante, cuando fue conce­bida su naturaleza, María era hija de Adán y no tenía la gracia; pero de ahí no se sigue que en ese instante de la naturaleza -entendido como el instante absolutamente primero- haya sido privada de la gracia, pues la naturaleza del alma precede tanto a la privación de la justicia como a la misma justicia; a lo más se podría inferir que, en la razón de la natura­leza, según la cual era hija de Adán, no se incluye la justicia ni la carencia de ella» (In Sententiarum, lib. 3, d. 3, q. 1, n. 16; ed. Vives, vol. 14, p.    172a.b).-JUAN DUNS ESCOTO, filósofo y teólogo escocés, nacido ha­cia 1265 y fallecido en Colonia en 1308. Estudió en París y enseñó, ade­más, en Cambridge y en Oxford. Nos ha dejado, entre otras obras, dos comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo. Es Doctor de la Iglesia, conocido por el apelativo de «Doctor subtilis». Perteneció a la Orden Fran­ciscana.

82 Aunque Santo Tomás se equivoca, como ya hemos señalado, al admitir que la Virgen María tuvo -aunque por breve tiempo- pecado original, sin embargo, acierta al reconocer que le fue concedido un privi­legio singular, según el cual no podía cometer ni pecados mortales ni venia­les. El Concilio de Trento definió (Sesión VI, 13.1.1547, Decreto de ius­tificatione, can. 23) que todo hombre, una vez justificado verdaderamente, puede pecar y perder la gracia, y que nadie «puede en su vida entera evitar todos los pecados, aun los veniales, si no es por especial privilegio de Dios, como la Iglesia lo enseña de la bienaventurada Virgen” (DS 1573). Ade­más, el Papa San Pío V, en la bula Ex omnibus alflictionibus del 1.X.1567, condenó la siguiente proposición de Miguel du Bay (Bayo): «Nadie, fuera

de Cristo, está sin pecado original; de ahí que la bienaventurada Virgen María murió a causa del pecado contraído de Adán, y todas sus aflicciones en esta vida, como las de los otros Justos, fueron castigos del pecado actual o del original» (DS 1973).

83 «El fomes peccati no es otra cosa que la concupiscencia desordena­da del apetito sensitivo, que mueve al pecado, inclinando al mal y dificul­tando hacer el bien; pero debe entenderse de la concupiscencia habitual, pues la concupiscencia actual es un movimiento pecaminoso», dice Santo Tomás en la Summa Theologiae (parte 3, q. 27, a. 3 c). En relación a la Santísima Virgen María afirma: «Unos dicen que por la misma santificación en el seno materno le fue quitado totalmente al fomes; otros, que permaneció el fomes en cuanto significa una dificultad para hacer el bien, pero no en cuanto a la inclinación al mal; otros sostuvieron que desapareció en cuanto corrupción de la persona que dificulta hacer el bien e inclina al mal, pero que subsistió como corrupción de la naturaleza, es decir, como causa de la transmisión del pecado original a la prole; y otros afirman que permaneció en cuanto a la esencia, pero ligado» (ibídem).Santo Tomás se adscribe a la últi­ma de las opiniones referidas, y lo mismo hace en este capítulo 224 del Com­pendium Theologiae. Por eso sostiene en el artículo siguiente de la Summa que la Virgen María no incurrió nunca en pecado mortal ni venial, como convenía a su misión de Madre de Dios.-EI Concilio de Trento enseñó (Sesión V, 17.VI.1546, Decreto sobre el pecado original, n. 5; DS 1515) que «el fomes mes peccati permanece en todos los bautizados», pero declaró que no era «intención del Santo Concilio comprender en este decreto, en que se trata del pecado original, a la Bienaventurada e Inmaculada Virgen Maria, Ma­dre de Dios» (ibídem, n. 6; DS 1516). También enseñó el mismo Concilio que «aunque el fomes no es en sí mismo pecado en los renacidos por el bautismo, sin embargo, es una secuela del pecado original» (ibídem, n. 5; DS 1515). Por consiguiente, los teólogos afirman comúnmente que María se vio libre del fomes peccati, lo cual no quiere decir que las otras conse­cuencias del pecado fueran también excluidas: se entiende que se excluyen las que dicen relación al orden moral; las demás (dolor, angustias, muer­te...) no tuvieron en Ella, al igual que en Cristo, aspecto de castigo, sino que fueron el resultado de la plena incorporación a la humanidad, que en Cristo es redimida. En conclusión, y especialmente después de la solemne definición dogmática de la Inmaculada Concepción, parece más conveniente afirmar que María fue impecable, aunque no en el mismo grado que Cristo; y que el fomes fue extinto desde el primer momento; y no -como Santo Tomás opina-  ligado desde el primer momento, y sólo extinto a partir de la Encarnación del Verbo en sus purísimas entrañas. Por ello, las pasiones de María tuvieron el mismo cariz que las de Cristo, que Santo Tomás denomina «propassiones», porque nunca se desordenaron (cfr. Summa Theo­logiae, parte 3, q. 15, a. 4 c). Véase nuestra nota 85\*.

135 Cfr. SAN JERONIMO De perpetua virginitate Beatae Mariae, cap. 11 (PL 23, 193 C) SAN AGUSTÍN, De haeresibus, cap. 84 (PL 42, 46).-HELVIDIO, hereje de finales del siglo IV, combatido por San Jerónimo.

136  Symbolum Apostolorum, art. 3

137  SAN JUAN DAMASCENO, De fide ortodoxa, lib. 3, cap. 20 (PG 94, 1082 B). –Cfr. SANTO TOMAS, Summa Theologiae, parte 3, q. 14, a. 4 c. in fine.-SAN JUAN DAMASCENO, Padre y Doctor de la Iglesia, nació en Da­masco en la segunda mitad del siglo VII y murió en Sabas, junto a Jeru­salén, el 748.

**Tercer Tratado**

La Pasión, Muerte y Sepultura de Cristo

CAP 227 Por qué Cristo quiso morir

CAP 228 La muerte de cruz

CAP 229 La Muerte de Cristo

CAP 230 La Muerte de Cristo fue voluntaria

CAP 231 La Pasión de Cristo en su Cuerpo

CAP 232 La pasibilidad del Alma de Cristo

CAPI 233 La oración de Cristo

CAPÍ 234 La sepultura de Cristo

CAPÍ 235 El descenso de Cristo a los infiernos

CAPÍTULO 227

Por qué Cristo quiso morir

475. De lo dicho anteriormente (cap. 226) se deduce que Cristo tomó algunos de nuestros defectos no por necesidad, sino por algún fin, es decir, para nuestra salvación. Toda potencia y hábito o habilidad está ordenada al acto, que es su fin; y por esto, la pasibilidad para satisfacer o merecer no basta sin la pasión en acto. En efecto, no se llama bueno o malo a un hombre porque pueda hacer el bien o el mal, sino porque lo hace. La alabanza y el desprecio no son debidos a la potencia, sino al acto. Por esta razón, Cristo, además de tomar nuestra pasibilidad para salvarnos, quiso sufrir para satisfacer por nuestros pecados.

Cristo sufrió por nosotros lo que nosotros debíamos sufrir por el pecado de nuestro primer padre, y principalmente la muerte, a la cual están ordenadas todas las demás pasiones humanas como a su fin. Por esto dice el Apóstol: «Porque el estipendio y pago del pecado es la muerte» (Rom 6, 23,. Por consiguiente, Cristo quiso sufrir la muerte por nuestros pecados para librarnos de la muerte, tomando sobre Sí, siendo inocente, la pena que nosotros merecíamos; porque el culpable puede librarse de la pena que debería sufrir, si otro inocente se somete por él a tal pena.

476. Cristo quiso también morir, no sólo para que su muerte fuese para nosotros un remedio satisfactorio, sino un sacramento de salvación, a fin de que, a imitación de su muerte, muramos a la vida carnal pasando a una vida espiritual, según aquellas palabras de San Pedro: «Porque también Cristo murió una vez por nuestros pecados, el justo por los injustos, a fin de reconciliarnos con Dios, habiendo sido a la verdad muerto según la carne, pero vivificado por el espíritu de Dios» (1 Pet 3, 18).

477. Quiso también morir a fin de que su muerte fuese para nosotros ejemplo de perfecta virtud. Ejemplo de caridad, porque leemos en San Juan: «que nadie tiene amor más grande que el que da su vida por sus amigos» (Io 15, 13). Tanto más se manifiesta el gran amor de alguno, cuanto más dispuesto está a sufrir por un amigo. El mayor de todos los males humanos es la muerte que destruye la vida humana; luego la mayor prueba de amor es que el hombre sufra la muerte por un amigo suyo. La muerte de Cristo es también un ejemplo de fortaleza, que no se aparta de la justicia por la adversidad, porque es propio de la fortaleza no abandonar la virtud por temor de la muerte. Por ello dice el Apóstol, hablando de la Pasión de Cristo: «Para destruir por su muerte al que tenía el imperio de la muerte, es decir, al diablo y librar a aquellos que por el temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre» (Heb 2, 14-15). Así, pues, aceptando la muerte de verdad, excluyó el temor de morir por el cual con frecuencia los hombres se someten a la servidumbre del pecado. La paciencia de que nos dio ejemplo es una virtud que no deja que el hombre se entristezca en la adversidad, sino que brilla tanto más, cuanto mayor es la adversidad. Siendo la muerte el mayor de los males, es el mayor ejemplo de paciencia sufrirla sin turbación de espíritu, como lo predijo el profeta Isaías cuando, hablando de Cristo, dijo: «Como el corderito que está mudo delante del que le esquila» (Is 53, 7). También nos dio ejemplo perfecto de obediencia, virtud tanto más loable cuanto más difíciles son las cosas en que se obedece, y no hay en verdad cosa más difícil que la muerte. Así, pues, para hacer el Apóstol el elogio de la obediencia de Cristo, dijo “haciéndose obediente (al Padre) hasta la muerte” ( Philp 2,8)

CAPÍTULO 228

La muerte de cruz

478. De lo dicho anteriormente se deduce por qué quiso padecer muerte de cruz. Primero, porque así convenía, como remedio de satisfacción, que el hombre fuese castigado por aquellas cosas en que había pecado. En efecto, en el libro de la Sabiduría se lee: «a fin de que conociesen cómo por aquellas cosas en que uno peca, por esas mismas es atormentado» (Sap 11, 17). El pecado del primer hombre consistió en que, contra la prohibición de Dios, comió del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, y Cristo en lugar suyo quiso ser enclavado en el árbol de la Cruz para pagar una deuda que no había contraído, como dice el Salmista (cfr. Ps 58, 5).

479. La muerte de cruz era conveniente también como signo (sacramentum), pues Cristo quiso demostrar con su muerte que debíamos morir a la vida carnal, de tal suerte que nuestro espíritu se elevase a las cosas del cielo, y por esto dice por San Juan: «Y cuando sea levantado en alto en la tierra, todo lo atraeré a mí» (Io 12, 32).

480. La muerte de cruz era también conveniente como ejemplo de virtud perfecta. En muchas ocasiones, los hombres temen, más que la muerte, el dolor que la acompaña; y por ello convenía, para la mayor perfección de la virtud, que no rehusara un genero de muerte, aunque fuera odiosa, para el bien de la virtud. El Apóstol, para hacer el elogio de la obediencia perfecta de Cristo, después de haber dicho que fue obediente hasta la muerte, añade: «y muerte de cruz» (Philp 2, 8), la cual era la más vergonzosa, según estas palabras: «Condenémosle a la más infame muerte» (Sap 2, 20).

CAPÍTULO 229

La Muerte de Cristo

481.Como en Cristo hay tres substancias en una sola persona, a saber: el Cuerpo, el Alma y la Divinidad del Verbo (confróntese nota 64\*), dos de las cuales el Alma y el Cuerpo están unidas en una misma naturaleza; en la Muerte de Cristo debía romperse la unión del Alma y del Cuerpo. Pues de otro modo el Cuerpo no hubiera muerto verdaderamente, porque la muerte del cuerpo no es otra cosa que la separación de su alma. Sin embargo, ni el uno ni la otra se separaron del Verbo en Dios, en cuanto a la unión de persona. De la unión del alma con el cuerpo resulta la humanidad y, por esta razón, separada el Alma del Cuerpo de Cristo por la muerte, Cristo no pudo ser llamado «hombre» durante los tres días en que estuvo muerto[1][1]Hemos dicho antes (caps. 203 y 211) que, en virtud de la unión personal de la naturaleza humana con el Verbo de Dios, todo lo que se dice de Cristo hecho Hombre puede atribuirse al Hijo de Dios. Por consiguiente, al mantenerse durante la Muerte la unión personal del Hijo de Dios con el Alma y con el Cuerpo, todo lo que se dice del uno y de la otra podía también decirse del Hijo de Dios. Por esta razón, hablando del Hijo de Dios, se dice en el Símbolo que fue sepultado [2][2] puesto que el Cuerpo que a El estaba unido yació con el sepulcro y que bajó a los infiernos [3][3]con el Alma .

482. En latín, el género masculino designa a la persona, y el neutro a la naturaleza, y por ello decimos, en la Trinidad, que el Hijo es otro (alius) que el Padre, pero no otra cosa (aliud). De lo dicho se deduce que Cristo, durante los tres días de su Muerte, estuvo todo (totus, masculino) en el Sepulcro, todo en los infiernos y todo en el cielo, a causa de la Persona que estaba unida a la carne, que yacía en el Sepulcro; y unida al Alma, que arrebataba sus despojos al infierno; y que subsistía en la naturaleza divina, reinando en el cielo. Sin embargo, no puede decirse que estuviese todo (totum,neutro) entero en el sepulcro o en los infiernos, porque no fue la naturaleza humana toda entera, sino una parte de ella, la que estuvo en el Sepulcro o en los infiernos.

CAPÍTULO 230

La Muerte de Cristo fue voluntaria

483. La Muerte de Cristo fue como la nuestra, en lo que es propio de la muerte, es decir, en cuanto a la separación del alma y del cuerpo; pero fue diferente de la nuestra en ciertos aspectos. Nosotros morimos porque estamos sujetos a la muerte, por la necesidad de nuestra naturaleza, o de alguna violencia que se nos ha inferido; Cristo, por el contrario, murió, no por necesidad sino por su poder y por propia voluntad. Por esta razón dice de Sí mismo: «Y soy dueño de darla (mi Alma) y dueño de recobrarla» (Io 10, 18).

484. La razón de esta diferencia entre la Muerte de Cristo y la nuestra consiste en que las cosas de la naturaleza no dependen de nuestra voluntad. La unión del alma y del cuerpo es una cosa natural, luego no está sometida esta unión a nuestra voluntad, ni respecto a la permanencia del alma en el cuerpo, ni respecto a su separación, porque esto debe ser obra de la virtud de otro agente. En Cristo, todo lo que era natural bajo el aspecto de la naturaleza humana, estaba sometido a su voluntad, a causa del poder de la Divinidad que domina a toda la naturaleza. Estaba, pues, en el poder de Cristo hacer que la unión del alma con el cuerpo y su separación se realizara conforme a su voluntad. El Centurión, que presenció la crucifixión de Cristo, intuyó este poder divino cuando al expirar oyó su clamor, con el que manifestaba evidentemente que no moría como los demás hombres, por defecto de la naturaleza. Porque los hombres no pueden expirar dando gritos, puesto que en aquel momento supremo apenas tienen fuerzas para mover la lengua. Cristo expiró gritando, y manifestó así su poder divino, y por esto exclamó el Centurión: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mt 27, 54).

485. No ha de decirse, sin embargo, que los judíos no mataron a Cristo, o que El mismo se matara, pues se dice que alguien mata a otro cuando le induce a morir, aunque sólo se produce la muerte si la muerte triunfa sobre la naturaleza, que se resiste a morir. Y como caía bajo la potestad de Cristo, tanto que la naturaleza cediese a la causa que la combatía, como el resistirla mientras quisiera, está claro que Cristo murió por su voluntad y que, sin embargo, los judíos le dieron muerte.

CAPÍTULO 231

La Pasión de Cristo en su Cuerpo

486. Cristo, además de sufrir la muerte, quiso sufrir también las demás miserias que por el pecado del primer padre pasaron a los descendientes de éste, a fin de que, tomando íntegramente la pena del pecado, nos librase perfectamente (del pecado), por medio de su satisfacción. Algunas de estas miserias son anteriores a la muerte, y Otras son posteriores. Preceden a la muerte las pasiones del cuerpo: naturales como el hambre, la sed, la fatiga y otras semejante o violentas como las heridas, la flagelación y otras; cosas todas que Cristo quiso sufrir, como provenientes del pecado. Porque, si el hombre no hubiera pecado, no hubiera sentido ni hambre, ni sed, ni cansancio, ni frío, ni hubiera sufrido las pasiones violentas exteriores.

        487. Cristo sufrió todas estas pasiones, pero de distinto modo que los demás hombres. En los demás hombres no hay nada que pueda resistir a tales pasiones; Cristo, por el contrario, podía resistirías, no sólo por la virtud divina increada, sino también por la bienaventuranza del Alma. No se olvide que la virtud de la bienaventuranza es tan grande que -según San Agustín- rebosa el alma de los bienaventurados y redunda en su cuerpo [4][4]. Por ello, después de la resurrección, el alma será glorificada por la visión y el pleno gozo de Dios; y el cuerpo, unido a esta alma gloriosa, será glorioso, impasible e inmortal [5][5]'

Como el Alma de Cristo gozaba ya de la visión perfecta de Dios, era necesario que, en virtud de esta visión, su Cuerpo fuese impasible e inmortal por la comunicación de la gloria del Alma al Cuerpo. Pero, por disposición divina, su Cuerpo pudo sufrir, aun cuando el Alma gozara de la visión de Dios, por la supresión de la comunicación de la gloría del Alma al Cuerpo; porque, según hemos dicho (cap. 230), lo que era natural en Cristo según la naturaleza humana dependía de su voluntad. Por consiguiente, podía a voluntad impedir la redundancia de las partes superiores en las inferiores, dejando que cada parte sufriera o hiciera lo que le era propio, sin impedimento alguno de la otra parte, lo cual no puede suceder en los demás hombres.

488. De aquí se deduce, también, que Cristo sufrió en la Pasión dolores corporales extremos, porque los dolores corporales en nada eran mitigados por los goces superiores de la razón, del mismo modo que el dolor del cuerpo no era obstáculo para los goces de la razón.

489. Por consiguiente, sólo Cristo fue comprehensor y viador. Gozaba de la visión divina, que es lo propio del comprehensor, aunque su Cuerpo permanecía sujeto a las pasiones, lo cual pertenece al viador. Como es propio del viador, en virtud de las cosas buenas que hace por la caridad, merecer para sí o para los demás, Cristo, aun cuando fuese comprehensor, mereció, sin embargo, para Sí y para nosotros en lo que hizo y sufrió. Mereció para Sí, no la gloria del Alma, que ya tenía desde el instante de su concepción, sino la gloria del Cuerpo, a la que llegó por medio de sus sufrimientos. Y en cuanto a nosotros, cada una de sus pasiones y operaciones fue provechosa para nuestra salvación, no sólo por vía de ejemplo, sino también por vía de mérito, porque nos alcanzó la gracia, en razón a la abundancia de caridad y de gracia que había en El, de tal suerte que los miembros pudieron participar de la plenitud de la Cabeza.

Cualquiera de sus pasiones, aun la más pequeña, era bastante para rescatar al género humano, si se considera la dignidad del Paciente. En efecto, cuanto más elevada en dignidad es la persona a quien se ofende, tanto mayor es la injuria: es mayor cuando alguien ofende a una persona importante, que cuando ofende a una persona cualquiera. Siendo Cristo de una dignidad infinita, cada uno de sus sufrimientos tuvo un valor infinito, que sería suficiente para borrar infinitos pecados.

490. A pesar de todo, la Redención del género humano no se consumó por ninguno de estos sufrimientos, sino por la muerte, que quiso sufrir por las razones ya expuestas (caps. 227 y 228) con el fin de redimir al género humano de sus pecados. Pues en toda compra no basta con tener el dinero, sino que debe pagarse según el precio estipulado.

CAPÍTULO 232

La pasibilidad del Alma de Cristo

491. Por ser el alma la forma del cuerpo, cuando el cuerpo sufre, el alma sufre también de cierta manera, y por esta razón si el Cuerpo de Cristo fue pasible, su Alma fue también pasible. La pasión del alma es de dos modos: primero, por parte del cuerpo; segundo, por parte del objeto, lo cual puede observarse en cualquiera de las potencias. En efecto, el alma es respecto al cuerpo, como una parte del alma a una parte del cuerpo. La potencia visiva puede sufrir de dos maneras: sufre por parte del objeto, cuando la vista es afectada por algún objeto brillante; y por parte del órgano, cuando la vista es lastimada por una lesión de la pupila.

Si se considera la pasión del Alma de Cristo por parte del Cuerpo, el Alma toda sufría cuando sufría el Cuerpo. Si, pues, el alma es la forma del cuerpo según su esencia (porque todas las potencias radican en la esencia del alma), al sufrir el cuerpo sufren en cierta manera todas las potencias del alma. Si consideramos la pasión del alma por parte del objeto, entonces no sufrían las potencias del Alma, pues nada podía ser nocivo para el Alma, si por pasión entendemos la pasión dolorosa.

492. Ya hemos dicho antes (caps. 216 y 231) que el Alma de Cristo gozaba de la visión perfecta de Dios y, por consiguiente, la razón superior del Alma de Cristo -entregada a la contemplación y a la meditación de las cosas eternas- no podía ser afectada por nada contrario o que le repugnase y le hiciese padecer. Sin embargo, las potencias sensitivas, que tienen por objeto las cosas corporales, podían ser afectadas por la pasión del cuerpo; y, por esta razón, Cristo experimentó dolor sensible en su Cuerpo. Pero si la lesión del cuerpo es sensiblemente nociva a los sentidos, también es percibida como nociva por la imaginación, de lo que resulta una tristeza interior, aun cuando el dolor no se haga sentir en el cuerpo. Y esta tristeza es la que decimos que sintió el Alma de Cristo. No es solamente la imaginación, sino también la razón inferior la que percibe las cosas que son nocivas al cuerpo y, por consiguiente, por sólo la aprehensión de la razón inferior, que tiene por objeto las cosas temporales, podía tener lugar en el Alma de Cristo la pasión de la tristeza, en cuanto que la razón inferior percibía la muerte y cualquiera otra lesión corporal como nociva y contraria al apetito natural.

También por amor -que hace que dos hombres sean como uno solo- puede alguno experimentar tristeza, no sólo por las cosas que la imaginación o la razón inferior percibe como nocivas para sí mismo, sino también por las cosas que percibe como nocivas para las personas a quienes ama. Por esta razón, Cristo experimentó tristeza por causa del conocimiento que tenía del peligro de culpa o de pena que amenazaba a aquellos a quienes por caridad amaba; y, por consiguiente, no sólo sufrió por Sí, sino que sufrió también por los demás. Sin embargo, por pertenecer el amor al prójimo en cierto modo a la razón superior -ya que el prójimo es amado por caridad en consideración a Dios-, la razón superior de Cristo no pudo entristecerse por los defectos del prójimo, como puede pasarnos a nosotros. Gozando la razón superior de Cristo de la visión plena de Dios, percibía todo lo que pertenece a los defectos de los demás según se contiene en la sabiduría divina –o según está convenientemente ordenado- y percibía también cómo se permite a uno pecar y cómo es castigado por haber pecado. Por esta razón, ni el Alma de Cristo, ni santo alguno que goce de la visión de Dios, puede entristecerse por los defectos de los hombres [6][6]

No sucede así en los que son viadores, los cuales no pueden conocer la razón de la Sabiduría. En efecto, éstos, según la razón superior, se entristecen por los defectos de los demás, pues consideran que interesa al honor de Dios y a la exaltación de la fe que se salven los que se condenan. De las mismas cosas de que Cristo se dolía según el sentido, la imaginación y la razón inferior, de esas mismas gozaba según la razón superior, en cuanto que las refería a la sabiduría divina. Como referir una cosa a otra es una operación propia de la razón, se dice que la razón de Cristo rehusaba la muerte, considerada desde el punto de vista de la naturaleza, porque la muerte es naturalmente odiosa, pero que, sin embargo, quería sufrirla, cuando la consideraba desde el punto de vista de la razón.

493. En Cristo hubo tristeza, y por ello tuvo las demás pasiones que se derivan de la tristeza, como el temor, la ira, etc. El temor se produce en nosotros por la consideración de las cosas que inspiran la tristeza, cuando se contemplan como males futuros; y, además, cuando nos entristecemos porque alguno nos ofende, nos irritamos contra él. Cristo tuvo estas tres pasiones pero  de distinto modo que nosotros, pues en nosotros ordinariamente anteceden al juicio de la razón, y otra veces exceden la medida de la razón. En Cristo, en cambio, jamás previnieron el juicio de la razón, ni traspasaron sus limites, sino que el apetito inferior, que estaba sujeto a la razón, nunca se agitó más que en la medida permitida por la razón. Podía suceder, por consiguiente, que, según la parte inferior, el Alma de Cristo rehusara aquello que deseaba según la parte superior, sin que por esto hubiera en El contrariedad de apetitos, ni rebelión de la carne contra el espíritu. Esta rebelión se verifica en nosotros porque el apetito inferior traspasa el juicio o la medida de la razón. En Cristo era la razón la que movía el apetito inferior, pero dejando que cada una de las fuerzas inferiores lo hiciera con su propio movimiento y del modo más conveniente (cfr. nota 85\*).

494. De todo lo dicho se deduce que la razón superior de Cristo gozaba por completo, si se compara a su objeto, porque, por parte de éste, nada podía acontecerle que fuese causa de tristeza. Pero también sufría por completo con respecto al sujeto, como ya dijimos (cap. 232). El goce no disminuía la pasión, ni la pasión era impedimento para el goce, puesto que no había redundancia de una potencia en otra, sino que cada potencia podía actuar lo que le era propio, como ya se ha dicho (cap. 231).

CAPITULO 233

La oración de Cristo

495. Si la oración es la exposición de un deseo, Cristo oró, inmediatamente antes de su Pasión, porque tenía varios deseos. «Padre mío, si es posible no me hagas beber este cáliz: pero no obstante, no se haga lo que Yo quiero, sino lo que Tú» (Mt 26, 39). Estas palabras «no me hagas beber este cáliz» aluden al movimiento del apetito inferior y al deseo natural por el cual cada uno rechaza naturalmente la muerte y desea la vida. Las palabras «no se haga lo que Yo quiero, sino lo que Tú», expresan el movimiento de la razón superior, que considera todas las cosas según el orden dispuesto por la sabiduría divina.

Cuando dice «si (esto) no puede ser» (Mt 26, 42), manifiesta que esto sólo es posible si procede según el orden de la voluntad divina. Aunque el cáliz de la Pasión no haya sido apartado de El, y aun cuando no haya sido eximido de beberlo, no debe decirse que no fue escuchada su oración, porque según las palabras del Apóstol: «fue oído en vista de su reverencia» (Heb 5, 7). En efecto, siendo la oración una exposición de un deseo, pedimos lo que queremos. Por ello, el deseo y la oración de los justos produce su efecto cerca de Dios, según las palabras del Salmo:

«Atendiste, oh Señor, el deseo de los pobres» (Ps 10(9), 17). Nosotros queremos lo que deseamos según la razón superior, pues sólo a ella pertenece consentir en la obra. Cristo pidió simplemente que se cumpliera la Voluntad de su Padre, porque esto es lo que quiso sin condiciones, y no que se apartara de El el cáliz, que esto no lo deseó absolutamente, sino sólo según la razón inferior, como ya se dijo (cap. 232).

CAPÍTULO 234

La sepultura de Cristo

496. Por causa del pecado, el hombre sufre -después de la muerte- otros males tanto del cuerpo como del alma. Los del cuerpo consisten en que éste vuelve a la tierra de donde fue sacado. Podemos considerar esta lacra corporal bajo dos aspectos: según la situación y según la descomposición. Según la situación, el cuerpo muerto es puesto y sepultado bajo la tierra; según la descomposición, el cuerpo se disuelve en los elementos de que está formado.

Cristo, dejando que su Cuerpo fuera puesto bajo la tierra, quiso sufrir la primera de dichas deficiencias; pero no sufrió la segunda, es decir, la descomposición de su Cuerpo en la tierra. Por ello dice el Salmista, hablando de Cristo: «no permitirás que tu santo experimente la corrupción» (Ps 15, 10), es decir, la putrefacción del Cuerpo.

La razón de esto es que el Cuerpo de Cristo tomó de la naturaleza humana la materia de que estaba formado. Pero su formación fue operada por la virtud del Espíritu Santo y no por la virtud humana. Por consiguiente, por ser material, quiso sufrir la humillación de ser depositado en la tierra, en un lugar en que se acostumbra a depositar los cuerpos muertos, porque los cuerpos deben colocarse en el lugar que les corresponde según la condición de su elemento predominante. Sin embargo, no quiso sufrir la descomposición del Cuerpo formado por el Espíritu Santo, porque en cuanto a esto se diferenciaba de los demás hombres.

CAPÍTULO 235

El descenso de Cristo a los infiernos

497. El alma de los hombres, después del pecado, debía descender a los infiernos, no sólo en cuanto al lugar, sino en cuanto a la pena. Así como el Cuerpo de Cristo estuvo bajo la tierra según el lugar, pero no en cuanto a la deficiencia común de la descomposición; así también el Alma de Cristo bajó a los infiernos en cuanto al lugar, pero no para sufrir en ellos una pena, sino para liberar de la pena a los que allí estaban retenidos por causa del pecado del primer padre, pecado por el cual Cristo había dado ya plena satisfacción, sufriendo la Muerte. Por consiguiente, Cristo después de la Muerte nada tenía ya que sufrir, y descendió a los infiernos sin experimentar pena alguna, para mostrarse liberador de los vivos y de los muertos.

498. Por esto se dice también que El fue el único libre entre los muertos, porque su Alma no estuvo sujeta en el infierno a pena alguna, ni su Cuerpo depositado en la tumba sufrió tampoco la corrupción.

499. Aunque Cristo con su descenso a los infiernos libró a los que en ellos estaban retenidos por el pecado del primer padre, dejó, no obstante, en aquel lugar a los que estaban castigados por sus propios pecados. Y por esto se dice que puso freno al infierno (cfr. Os 13, 14), no que lo desalojara por completo, porque libró sólo a una parte de sus habitantes y dejó a la otra. A estos defectos de Cristo se refiere el Símbolo, cuando dice:Sufrió bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos[7][7]

[1][1] Durante el siglo XII se discutió mucho si Cristo fue Hombre durante los tres días en que permaneció en el sepulcro («in triduo mortis»). Santo Tomás se hace eco aquí de la polémica, declarando abiertamente que no fue Hombre, y que a lo sumo se le podría llamar «Hombre muerto» (cfr. Summa Tbeologiae, parte 3, q. 50, a. 4 c). La solución de Santo Tomás se apoya directamente en su particular concepción del alma como forma substancial del hombre, doctrina que se opone directamente a la concepción de algunos escolásticos, sobre la llamada pluralidad de formas (confróntese nuestra nota 65\*).El Angélico evita cuidadosamente el término «cadáver», aplicado a Cristo, porque tal palabra connota siempre algo que se corrompe, cuando sabemos que Cristo no sufrió, en el Sepulcro, la corrupción de la muerte. En sentido contrario al de Santo Tomás, es decir, sosteniendo que Cristo fue verdaderamente Hombre «in triduo mortis», se expresaron Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo.-HUGO DE SAN VÍCTOR, teólogo nacido en Sajonia hacia el ario 1100, murió en Paris en 1141. Des­de 1133 dirigió la célebre Escuela de San Víctor y fue Prior del Monasterio. Es famoso su De sacramentis christianae /idei, que constituye el más perfecto sistema teológico medieval anterior aPedro Lombardo.

[2][2] Symbolum Apostolorum~ art. 4; Symbolum Nicaenum-Constantino-politanum.

[3][3] Symbolum Apostolorum, art. 5.

[4][4] SAN AGUSTÍN, Ep. 118.. Ad Dioscorum, cap. 3, n. 14 (PL 33, 439).

[5][5] Cristo, por ser perfecto Hombre, tuvo pasiones, entendiendo por pasiones los movimientos naturales del apetito sensitivo, procedentes de la imaginación, acompañados de una cierta trasmutación corporal. Es lo que normalmente la psicología moderna conoce con el nombre de emociones o conmociones. Existe una triple diferencia entre nuestras pasiones y las pasiones de Cristo: En nosotros con frecuencia nos conducen a cosas ilícitas, no así en Cristo. En nosotros muchas veces previenen el juicio de la razón, mientras que en Cristo todos los movimientos del apetito sensitivo procedían bajo la dirección de la razón. Por último, en nosotros las pasiones no se mantienen a veces en el ámbito del apetito sensitivo, sino que arrastran consigo a la razón, lo que no sucedió en Cristo nunca, pues «Cristo retuvo siempre en el ámbito del apetito sensitivo los movimientos naturales propios de su sensibilidad, de suerte que nunca le impidieron el recto uso de la razón» (Summa Theologiae, parte 3, q. 15, a. 4 c). Por ello, las pasiones de Cristo reciben el nombre de «propassiones» (dr. cap. 232, n. 493), porque no son pasiones que se apoderan del alma, o perfectas.

[6][6] La distinción entre razón superior e inferior la hereda Santo Tomas de San Agustin (cir. De Trinitate, lib. 12, caps. 4-7; PL 42, 1000-1004). La razón superior alcanza a las verdades superiores, que son, a la vez, normas de sus acciones; la razón inferior se aplica a las cosas temporales. Pero ambas se refieren a nuestra inteligencia, de tal modo que una de ellas es un medio para alcanzar la otra. Por consiguiente, la razón superior y la razón inferior no constituyen dos potencias, sino una misma Potencia, y sólo se distinguen por sus funciones.

[7][7] Sybolum Apostolorum, art 4 y 5.

**LA RESURRECCION Y GLORIA DE CRISTO**

CAP 236 - La Resurrección de Cristo y el tiempo de esta resurrección

CAP 237 - Las cualidades de Cristo resucitado

CAP 238 - Indicios de la Resurrección de Cristo

CAP 239 - Sobre la doble vida que Cristo reparó en el hombre

CAP 24087 - Doble premio de la humillación de Cristo: Resurrección y Ascensión

CAP 241 - Cristo, en cuanto Hombre, será Juez

CAP 242 - El que conoce la hora del juicio dio a su Hijo todo poder judicial89

CAP 243 - Si serán o no juzgados todos los hombres

CAP 244 - El examen en el juicio no será motivado por la ignorancia del Juez.  Lugar y modo del juicio (universal)

CAP 245 - Los santos también juzgarán

CAP 246 - De qué modo se distinguen los artículos sobre la fe cristiana

La Resurrección y Gloria de Cristo

CAPITULO 236

La Resurrección de Cristo y el tiempo de esta resurrección

     500.     Cristo libró al género humano de los males derivados del pecado del primer padre. Por ello, convenía que, así como tomó nuestros males para libramos de ellos, también en El apareciesen las primicias de la Redención humana que El obró, a fin de que de ambos modos nos fuera propuesto Cristo como signo de salvación: primero, al considerar en su Pasión aquello en que incurrimos por el pecado y que debemos sufrir para ser librados del pecado y, al mismo tiempo, al considerar en su Exaltación lo que debemos esperar por El.

     Fue el primero en resucitar a la vida inmortal, triunfando sobre la muerte, para que así como el pecado de Adán había producido la vida mortal, así también Cristo, por su satisfacción por el pecado, fuera el primero que inaugurara la vida inmortal. Es cierto que antes de Cristo hubo otros que fueron resucitados por El o por los Profetas, pero resucitaron para morir de nuevo. Cristo, al resucitar de entre los muertos, no puede ya morir (confróntese Rom. 6, 9), y por ser el primero que se evadió de la necesidad de morir, con razón es llamado el “Príncipe de los muertos” (cfr.Apc 1, 5; Act 26, 23; col 1, 18); y también se le llama “Primicia de los que duermen” (cfr. 1 Cor 15, 20), porque es el primero que salió del sueño de la muerte rompiendo su yugo.

     501.     La resurrección de Cristo no debió retardarse más, ni verificarse inmediatamente después de su Muerte. Porque si se hubiera efectuado inmediatamente después de su Muerte, no podría comprobarse que murió realmente; y si se hubiera retrasado demasiado el tiempo de su Resurrección, no aparecería como signo de su triunfo sobre la muerte ni confiarían los hombres en que por El podrían librarse de la muerte. Por estas razones difirió su Resurrección hasta el tercer día, tiempo suficiente para comprobar la verdad de su Muerte y tiempo que no era demasiado largo para que se desvaneciera la esperanza de la liberación. Si su Resurrección se hubiera diferido por más tiempo, la esperanza de los fieles se habría resquebrajado, pues algunos al tercer día, vacilando ya en su esperanza, decían, según se lee en San Lucas: «mas nosotros esperábamos que El era el que había de redimir a Israel» (Lc 24, 21).

     502.     Cristo no estuvo muerto tres días enteros, y si se dice que estuvo en el seno de la tierra tres días y tres noches (confróntese Mt 12, 40), es según aquel modo de hablar, que consiste en tomar el todo por la parte. En efecto, como el día natural comprende el día y la noche, sea cual fuere la parte del día o de la noche computada en que Cristo estuvo muerto, se dice que estuvo muerto todo ese día entero. Según el uso de las Escrituras, la noche se computa con el día que la sigue, porque los hebreos medían el tiempo según el curso de la luna, que sale por la tarde. Cristo estuvo en el sepulcro desde la última parte de la feria sexta (viernes), que, si se la completa con la noche precedente, equivaldría casi a un día natural. Estuvo en el sepulcro la noche siguiente con todo el día del sábado, y por consiguiente son dos días. Permaneció muerto la noche siguiente que precedió al domingo, en que resucitó, o hacia medianoche, según San Gregorio142, o al amanecer, según otros143 . Computando, o la noche entera, o una parte, con el día siguiente, que era el domingo, resultará el tercer día natural.

     503.     No sin una razón misteriosa quiso resucitar al tercer día porque se propuso manifestar que su Resurrección se operaba por el poder de toda la Trinidad. Y por esto se dice algunas veces que el Padre le resucitó (cfr. Act 2, 24.32; 10, 40); otras, que resucitó El mismo por su virtud propia, lo cual no implica contradicción, puesto que la virtud divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es la misma. También se propuso demostrar que la reparación de la vida no se verificó ni en la primera etapa del tiempo, bajo la ley natural, ni en la segunda, es decir, bajo la ley de Moisés, sino en la tercera, bajo la ley de la gracia.

     504.     Hay aún otra razón por la que Cristo quiso estar en el sepulcro un día entero y dos noches enteras; y es que Cristo, por la deuda del hombre viejo que tomó sobre Sí, a saber, la pena, destruyó en nosotros dos deudas antiguas, la de la culpa y la de la pena, significadas por las dos noches.

CAPÍTULO 237

Las cualidades de Cristo resucitado

     505.     Cristo recuperó para el género humano no sólo lo que Adán había perdido por su pecado, sino también aquello que Adán podía haber merecido. Porque la eficacia meritoria de Cristo fue mayor que la del hombre antes del pecado. Adán incurrió por su pecado en la necesidad de morir, perdiendo la facultad que tenía de no morir si no hubiera pecado; pero Cristo, no sólo destruyó la necesidad de morir, sino que conquistó la de no morir. Por ello, el Cuerpo de Cristo, después de la Resurrección, se hizo impasible e inmortal, no como el primer hombre con la posibilidad de no morir, sino con la imposibilidad absoluta de morir, que es lo que esperamos para nosotros en el futuro.

     506.     Como el Alma de Cristo era pasible antes de la muerte por causa de la pasión del Cuerpo, se sigue que, habiéndose hecho impasible el Cuerpo, también se hizo impasible el Alma.

     507.     Para consumar el misterio de la Resurrección humana fue preciso que la gloria del goce estuviera retenida en la parte superior del alma, sin que se difundiese a las partes inferiores y hasta el Cerpo,y así dejase a cada uno hacer o sufrir lo que le era propio (cfr. Caps. 231 ss.). Al cosumarse la Redención, todo el Cuerpo y las fuerzas inferiores debieron ser totalmente glorificados por la derivación de la gracia de la parte superior del Alma. Por esto, Cristo, que antes de su Pasión era comprehensor en cuanto al goce de su Alma y viador por causa de la pasibilidad de su Cuerpo, no fue ya viador después de su Resurrección, sino sólo comprehensor.

CAPÍTULO 238

Indicios de la Resurrección de Cristo

     508.     Habiendo Cristo anticipado su Resurrección para que fuese en nosotros un argumento que nos hiciera esperar nuestra resurrección (cfr. cap. 236), fue necesario, para inspirarnos tal esperanza, que su Resurrección y todas las cualidades que son consecuencias de ella, se manifestasen por indicios convenientes. Cristo no manifestó su Resurrección indiferentemente a todos, como manifestó su Humanidad y su Pasión, sino solamente a testigos escogidos por Dios (cfr. Act 10,41), es decir, a sus Discípulos, elegidos por El para obrar la salvación del género humano. El estado de la resurrección, como ya se dijo (cap. 237), pertenece a la gloria del comprehensor, cuyo conocimiento no es debido a todos, sino sólo a los que son dignos.

     509.     Cristo les manifestó la verdad de la Resurrección y la gloria del Resucitado. La verdad de la Resurrección, manifestando que El mismo era el que había muerto, y que realmente había resucitado en cuanto a la naturaleza y en cuanto al supuesto. En cuanto a la naturaleza, porque demostró que tenía verdaderamente un cuerpo humano, dejándose ver y tocar por sus Discípulos, a quienes dijo: «palpad y considerad que un espíritu no tiene carne, ni huesos, como vosotros veis que yo tengo» (Lc 24, 39). Lo manifestó también ejerciendo actos propios de la naturaleza humana, comiendo y bebiendo con sus Discípulos; hablando muchas veces y andando con ellos, cosas todas que son actos de un hombre vivo, aun cuando la acción de comer no fuera una necesidad, pues los cuerpos incorruptibles después de la resurrección no tendrán necesidad de alimento, porque en ellos no habrá pérdidas que sea necesario reparar. Por esta razón los alimentos que Cristo tomó no se transformaron en su Cuerpo para nutrirle, sino que se resolvieron en la materia preyacente. Sin embargo, al comer y beber demostró que era verdadero hombre.

     En cuanto al supuesto, probó también que era El mismo que había muerto, haciéndoles ver en su Cuerpo los indicios de su Muerte, es decir, las cicatrices de sus heridas, y por esto dijo a Santo Tomás: «Mete aquí tu dedo y registra mis manos, y trae tu mano y métela en mi costado» (lo 20, 27). Y en el ultimo capítulo de San Lucas dice: «Mirad mis manos, y mis pies, yo mismo soy» (Lc 24, 39). En virtud de un privilegio conservó en su Cuerpo las cicatrices de sus heridas, para que fueran prueba de la verdad de la Resurrección; porque los cuerpos incorruptibles deben tener después de la resurrección una integridad completa, aun cuando se pueda decir que ciertos indicios de las heridas que se infirieron a los mártires aparecerán en sus cuerpos con cierta gloria en testimonio de su valor. Cristo demostró también que era el mismo supuesto, tanto por el modo de hablar, como por otras acciones acostumbradas por las cuales se reconocen las personas, y en virtud de esto, sus Discípulos le reconocieron en la fracción del pan (Lc 24, 30-31.35). Además se les apareció en Galilea, donde solía convivir con ellos (cfr. Mt 28, 16 ss.).

     510.     Demostró la gloria de su Resurrección entrando en el lugar en que se hallaban los Discípulos, estando las puertas cerradas (lo 20, 19 y 26), y desapareciendo después de su vista (Lc 24, 31). Pues pertenece a la gloria de un ser resucitado la facultad de aparecer glorioso cuando quiera, o no aparecer.

     Como la fe en la Resurrección ofrecía dificultad, demostró con muchos indicios, tanto la verdad de la Resurrección, como la gloria de un cuerpo resucitado. Pues si hubiera mostrado abiertamente la condición inusitada de un cuerpo glorificado, habría perjudicado a la fe en la Resurrección, porque la inmensidad de su gloria habría podido excluir la opinión de que era de naturaleza realmente humana. Por ello se manifestó, no sólo con signos visibles, sino también con pruebas inteligibles, iluminando sus inteligencias para hacerles comprender las Escrituras (cfr. Lc, 24, 25 ss, 44 ss.), y demostrando por las Escrituras de los Profetas que debía de resucitar.

CAPITULO 239

Sobre la doble vida que Cristo reparó en el hombre

     511.     Así como Cristo con su Muerte destruyó nuestra muerte, así también con su Resurrección reparó nuestra vida. La muerte y la vida son de dos clases en el hombre. Una es la muerte del cuerpo por la separación del alma, y otra es por su separación de Dios. Cristo, en quien no tuvo lugar la segunda muerte, al sufrir la primera, esto es, la corporal, destruyó en nosotros una y otra muerte, la espiritual y la corporal.

     512.     Del mismo modo, y en sentido inverso, hay dos vidas, una del cuerpo, que procede del alma, y es llamada vida de la naturaleza; y otra, que procede de Dios, y es llamada vida de la justicia o vida de la gracia. Esta última vida se opera por la fe, mediante la cual Dios habita en nosotros, según aquellas palabras de Habacuc: «El justo, pues, en su fe vivirá» (Hab 2, 4). Conforme a esto, hay dos clases de resurrección: una corporal, por la cual el alma se reúne nuevamente con el cuerpo, y otra espiritual, por la cual se une nuevamente con Dios. Esta segunda resurrección no tuvo lugar en Cristo, porque su Alma jamás estuvo separada de Dios por el pecado. Por consiguiente, en virtud de su Resurrección corporal, es causa de nuestra doble resurrección, la corporal y la espiritual.

     513.     Sin embargo, y como dice San Agustín, el Verbo de Dios resucita a las almas, pero el Verbo hecho carne resucita los cuerpos144porque vivificar el alma sólo es propio de Dios. Pero como la carne es el instrumento de su Divinidad, y como el instrumento obra por la virtud de la causa principal, nuestra doble resurrección corporal y espiritual se refiere a la Resurrección corporal de Cristo como a su causa.

     Todo lo que se realizó en la carne de Cristo fue saludable para nosotros, en virtud de la Divinidad unida a El, y, por esta razón, dice el Apóstol, al demostrar que la Resurrección de Cristo es la causa de nuestra resurrección espiritual: «el cual fue entregado a la muerte por nuestros pecados, y resucitó para nuestra justificación» (Rom 4, 25). Que la Resurrección de Cristo es causa de nuestra resurrección corporal se demuestra también por estas palabras de la epístola a los Corintios: «si se predica a Cristo como resucitado de entre los muertos, ¿cómo es que algunos de vosotros andan diciendo que no hay resurrección de muertos? »(1 Cor 15, 12).

     514.     Con razón admirable atribuye el Apóstol la remisión de los pecados a la Muerte de Cristo y nuestra justificación a su Resurrección, para designar la conformidad y semejanza del efecto con la causa. Porque como se quita el pecado cuando es perdonado, así también Cristo al morir dejó la vida pasible en que se encontraba la semejanza del pecado. Cuando uno es justificado adquiere una nueva vida y, por lo mismo, resucitando Cristo adquirió la novedad de la gloria. Así, pues, la Muerte de Cristo es la causa de la remisión de nuestros pecados, instrumentalmente efectiva, sacramentalmente ejemplar y meritoria. La Resurrección de Cristo fue causa de nuestra resurrección: causa efectiva, en cuanto instrumento, y causa ejemplar en cuanto sacramento; pero no causa meritoria, porque Cristo resucitado ya no era viador para que pudiera merecer, y porque la gloria de la Resurrección fue el premio de la Pasión, según se lee en la carta de San Pablo a los Filipenses (cfr. Philp 2, 9 ss.).

     515.     Es evidente, pues, que Cristo puede ser llamado Primogénito de los que resucitan de entre los muertos (cfr. Act 26, 23; Col 1, 18), no sólo en cuanto al tiempo, porque fue el primero que resucitó, según dijimos (cap. 236), sino también en el orden de la causa, porque su Resurrección es la causa de la resurrección de los demás; y, además, en el orden de la dignidad, porque resucitó mucho más glorioso que los demás. Este es el dogma de la resurrección de Cristo, que el Símbolo de la fe formula en estos términos: Al tercer día resucitó de entre los muertos145

CAPITULO 24087\*

Doble premio de la humillación de Cristo:

Resurrección y Ascensión

     516.     Si la Exaltación de Cristo, según el Apóstol (cfr. PhiIp 2, 8 ss.), fue el premio de su humillación, a la doble humillación de Cristo debió corresponder una doble Exaltación. Se humilló:

primero, sufriendo la muerte en la carne pasible que había asumido; y segundo, se humilló en cuanto al lugar, bajando su Cuerpo al sepulcro y su Alma a los infiernos. A la primera humillación correspondió la gloria de la Resurrección, mediante la cual fue restituido de la muerte a una vida inmortal. A la segunda humillación correspondió la gloria de la Ascensión y por esto dice el Apóstol: «El que descendió, ese mismo es el que ascendió sobre todos los cielos» (Eph 4, 10).

     517.     Del mismo modo que se dice del Hijo de Dios que nació, sufrió, fue sepultado y resucitó, no según la naturaleza divina, sino según la naturaleza humana, así también se dice que el Hijo de Dios subió a los cielos, no según la naturaleza divina, sino según la naturaleza humana. Según la naturaleza divina, nunca descendió del cielo, pues está siempre en todo lugar, y por esto dice de Sí mismo por San Juan: «Nadie subió al cielo, sino aquel que ha descendido del cielo, a saber, el Hijo del Hombre, que está en el cielo» (lo 3, 13). Lo cual quiere decir que de tal modo bajó del cielo tomando la naturaleza humana, que, al mismo tiempo, siempre permaneció en el cielo.

     518.     Sólo Cristo subió al cielo por su propia virtud. Era el lugar que correspondía, por razón de origen, a Aquel que bajó del cielo. Los demás no pueden subir al cielo por sí mismos, sino por la virtud de Cristo, de Quien son miembros.

     519.     Si convenía que el Hijo de Dios, según su naturaleza humana, subiera al cielo; según la naturaleza divina, también convenía que estuviera sentado a la derecha del Padre. Esto no debe entenderse como si allí haya una derecha o la posibilidad de sentarse, sino que, por ser la derecha la parte principal del animal, se da a entender que el Hijo se sienta con el Padre en toda la plenitud de la igualdad, sin inferioridad alguna según la naturaleza divina.

     Sin embargo, esto también se puede atribuir al Hijo de Dios según la naturaleza humana, porque, si bien le corresponde en cuanto a la naturaleza divina que el Hijo esté con el Padre en la unidad de esencia, y tener con El un mismo trono, es decir, idéntica potestad; así también le corresponde al Hijo en cuanto Hombre por razón de su excelente dignidad. En efecto, los reyes suelen sentar consigo a aquellos a quienes comunican algo de su potestad real, de modo que el más importante del reino se sienta a su derecha. Por ello, con toda justicia, se dice que el Hijo de Dios, en cuanto a la naturaleza humana, se sienta a la derecha del Padre, porque ha sido exaltado en dignidad sobre toda criatura, en el reino celestial.

     En uno y otro caso, estar sentado a la derecha es prerrogativa de Cristo, y por esto dice el Apóstol: «¿A qué ángel ha dicho jamás: Siéntate tú a mi diestra (cfr. Ps 109, 1)?» (Heb 1, 13). Confesamos esta Ascensión de Cristo, diciendo en el Símbolo: Subió a los cielos146 , está sentado a la derecha de Dios Padre147.

CAPÍTULO 241

Cristo, en cuanto Hombre, será Juez

     520.     De lo dicho anteriormente se deduce que mediante la Pasión de Cristo, su Muerte, Resurrección y Ascensión, hemos sido liberados del pecado y de la muerte y hemos adquirido la justicia y la gloria de la inmortalidad; aquélla ya ahora, ésta en esperanza. Todo lo que hemos expuesto, es decir, la Pasión, la Muerte, la Resurrección y la Ascensión, se han realizado en Cristo completamente, según la naturaleza humana; y, por consiguiente, por medio de aquellas cosas que Cristo sufrió o hizo en la naturaleza humana, librándonos de los males tanto espirituales como corporales, nos ha dirigido a los bienes espirituales y eternos.

     521.     Pero cuando alguien adquiere bienes pata otros, se constituye en dispensador de aquéllos. La dispensación de bienes entre muchos exige juicio, para que cada uno reciba según lo que merece; luego era conveniente que Cristo fuera establecido por Dios como Juez sobre los hombres a quienes salvó, según la misma naturaleza humana, en la cual consumó los misterios de la humana salvación. Por eso dice San Juan: «Y le ha dado la potestad de juzgar -es decir, el Padre al Hij- en cuanto es Hijo del Hombre» (Io 5, 27).

     522.     Pero hay todavía otra razón. Es conveniente que los que han de ser juzgados vean al juez. La recompensa que se recibe por el Juicio es ver en su naturaleza a Dios, en Quien reside la autoridad de Juez; luego conviene que Dios sea visto como Juez por los hombres que han de ser juzgados, tanto buenos como malos, no en su naturaleza propia, sino en la naturaleza asumida. Pues si los malos88\* vieran a Dios en su naturaleza divina recibirían ya el premio del que se hicieron indignos.

     523.     El ser Juez constituye también la recompensa debida a Cristo por su humillación, porque quiso humillarse hasta sufrir un juicio injusto ante un juez humano. Para expresar tal humillación, confesamos especialmente en el Símbolo: Que sufrió bajo Poncio Pilato148, Tal recompensa consistió en que fue establecido por Dios, según la naturaleza humana, Juez de todos los hombres, tanto vivos como muertos, según las palabras de Job: «Tu causa está juzgada ya como causa de un impío: has de recibir la ejecución de la sentencia» (Iob 36, 17).

     524.     A la exaltación de Cristo pertenece tanto la potestad de juzgar como la gloria de la Resurrección. Por ello, Cristo aparecerá en el juicio, no en la humildad por la cual mereció, sino en la forma gloriosa que le conviene después de la remuneración. Por esto se lee en el Evangelio: «Verán al Hijo del Hombre venir sobre una nube con gran poder y majestad» (Lo 21, 27).

     La visión de la claridad de su gloria será motivo de alegría pata los elegidos que le amaron, a quienes fue hecha esta promesa: «verán al rey de los cielos en su gloria» (Is 33, 17). En cambio, será motivo de confusión y de llanto para los impíos, porque la gloria y el poder del juez llena de tristeza y de temor a los que temen ser condenados. Por esto dice Isaías: «pero al fin lo verán los que envidian a tu pueblo, y quedarán confundidos: y serán devorados por fuego tus enemigos» (Is 26, 11).

     Y aun cuando aparezca en una forma gloriosa, se reconocerán en El las huellas de su Pasión, no como deficiencia, sino resplandecientes y gloriosas, para que al verlas se llenen de gozo los elegidos, que se reconocerán liberados por la Pasión de Cristo, y se llenen de tristeza los pecadores que despreciaron tan inmenso beneficio. Por esto se dice en el Apocalipsis: «y han de verle todos los ojos, y los mismos verdugos que le traspasaron. Y todos los pueblos de la tierra se herirán los pechos al verle» (Apc 1, 7).

CAPITULO 242

El que conoce la hora del juicio dio a su Hijo todo poder judicial89\*

     525.     El Padre dio al Hijo todo poder de juzgar, según se lee en San Juan (Io 5, 22). Actualmente la vida humana está gobernada por el justo juicio de Dios, porque es el que juzga a toda la tierra, como exclamó Abrahán (cfr. Gen 18, 25); por consiguiente, tampoco puede dudarse de que el juicio, que ya se ejerce sobre los hombres en este mundo, pertenezca al poder judicial de Cristo. Por ello se aplican a Cristo estas palabras que le dirige su Padre: «Siéntate a mi diestra; mientras que yo pongo a tus enemigos por tarima (escabel) de tus pies» (Ps 109, 1). En efecto, Cristo está sentado a la derecha de Dios según la naturaleza humana, porque recibe de El la potestad judicial. Tal poder lo ejerce también ahora, antes de su manifestación sensible, porque sus enemigos están humillados a sus pies. Por esta razón, después de su Resurrección gloriosa dijo de Sí mismo: «A mí se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra» (Mt 28, 18). (Este es el juicio sobre este mundo.)

     526.     Hay además otro juicio de Dios, por el cual en el momento de la muerte se da a cada alma aquello que haya merecido. Porque los justos después de su muerte permanecen en Cristo, como dice San Pablo (cfr. Philp 1, 23); mientras que los pecadores son sepultados en el infierno (cfr. Ir: 16, 22). En efecto, no ha de creerse que esta separación entre buenos y malos se verifica sin juicio de Dios, o que este juicio no pertenece al poder judicial de Cristo, pues El mismo dijo a sus discípulos: «Y cuando haya ido y os haya preparado lugar, vendré otra vez y os llevaré conmigo, para que donde yo estoy, estéis también vosotros» (lo 14, 3). «Ser llevado» no es otra cosa que morir para que podamos estar con Cristo, porque: «mientras habitamos en este cuerpo, estamos distantes del Señor» (2 Cor 5, 6). (Este es el juicio particular después de la muerte.)

     527.     La retribución del hombre consiste en los bienes del alma y también en los del cuerpo, que debe ser nuevamente asumido por el alma en la resurrección; y como toda retribución requiere un juicio, es necesario que haya, además, otro juicio, por medio del cual los hombres sean remunerados según sus obras, tanto del alma como del cuerpo. También Cristo será el Juez de este otro juicio para que de la misma manera que, muerto por nosotros, resucitó en la gloria y subió a los cielos, así también haga por su propia virtud que resuciten nuestros humildes cuerpos, transformándolos según el modelo de su Cuerpo glorioso, para llevarlos al cielo, donde nos precedió por su Ascensión, poniéndonos de manifiesto el camino, según predijo Miqueas (2, 13). La resurrección de todos los hombres se verificará al fin de los siglos, según hemos dicho (caps. 154 y 162). Por eso, este juicio será el juicio universal y final; y para llevarlo a cabo creemos que Cristo vendrá por segunda vez con todo el esplendor de su gloria.

     528.     Se lee en el Salmo: «Abismo profundísimo tus juicios» (Ps 35, 7), y en la Epístola a los Romanos: « ¡Cuán incomprensibles son sus juicios! » (Rom 11, 33). Hay, por consiguiente, en cada uno de dichos juicios, algo de profundo y de incomprensible para la inteligencia humana. En efecto, en el primer juicio de Dios, que rige la vida presente, el tiempo del juicio es claramente conocido por los hombres; pero no conocen la razón de las retribuciones, porque es frecuente en este mundo que los buenos sufran males y los malos abunden en prosperidad. En los otros dos juicios de Dios será evidente la razón de la retribución, pero no su tiempo, porque el hombre desconoce el momento de su muerte, según aquellas palabras del Eclesiastés: «Ni sabe el hombre su fin» (Ecclí 9, 12), y el fin de este siglo no lo puede conocer nadie, porque nosotros no conocemos las cosas futuras, sino aquellas cuyas causas comprendemos. La causa del fin del mundo es la voluntad de Dios, desconocida por nosotros; luego ninguna criatura puede conocer el fin del mundo sino sólo Dios, como dice San Mateo: «Mas en orden al día y a la hora nadie lo sabe, ni aun los ángeles del cielo, sino sólo mi Padre» (Mt 24, 36).

     529.     Pero como también se lee: «Ni el Hijo» (Mc 13, 32), esto ha dado ocasión para que algunos149 149 incurrieran en el error de creer que el Hijo es inferior al Padre, porque el Hijo ignoraría lo que el Padre conoce. Puede evitarse este error diciendo que el Hijo ignora esto según la naturaleza humana asumida, pero no según la naturaleza divina, en la que es una misma sabiduría con el Padre o, para hablar con más propiedad, es la Sabiduría misma concebida en el seno del Padre. No obstante, parece poco conveniente que el Hijo, según su naturaleza asumida, ignore el juicio de Dios, puesto que su Alma, como atestigua el Evangelio (cfr. lo 1, 14), está llena de la gracia y de la verdad de Dios, según hemos visto (caps. 213-216).

     530.     Tampoco parece razonable que Cristo, habiendo recibido el poder de juzgar, porque es Hijo del Hombre (cfr. lo 6, 27), ignore, según la naturaleza humana, el tiempo del juicio universal. Pues su Padre no le habría dado todo poder judicial si le hubiera quitado la facultad judicial de determinar el tiempo de su venida.

Por consiguiente, según el modo de hablar de la Escritura, debe interpretarse este pasaje (Io 6, 27) en el sentido de que Dios sabe alguna cosa cuando hace público el conocimiento que de ella tiene. Así vemos que Dios dijo a Abrahán: «Que ahora me doy por satisfecho de que temes a Dios» (Gen 22, 12), no porque entonces empezara a conocer que Abrahán le temía -pues lo sabe todo desde toda la eternidad-, sino porque entonces demostró su agrado por tal hecho. En este sentido, pues, se dice que el Hijo ignora el día del juicio, porque no lo manifestó a sus Discípulos, sino que les respondió: «No os corresponde a vosotros el saber los tiempos y momentos que tiene el Padre reservados a su poder» (Act 1, 7). Como el Padre no lo ignora, en virtud de la generación eterna dio a su Hijo conocimiento de ello.

     531.     Hay algunos que dan una explicación más lacónica, diciendo que debe aplicarse este pasaje (Mc 13, 32) al hijo adoptivo (es decir, de los hombres en gracia)150Dios quiso que permaneciera oculto el tiempo del juicio futuro, para que los hombres -sus hijos adoptivos- velasen con atención a fin de no ser sor-prendidos por el tiempo del juicio. Por la misma razón quiso que todos ignoraran el tiempo de su propia muerte, pues cada uno se presentará en el juicio tal y como salió de este mundo por la muerte. Por ello, dice el Señor: «Velad, pues, vosotros, ya que no sabéis a qué hora ha de venir vuestro Señor» (Mt 24, 42).

CAPÍTULO 243

Si serán o no juzgados todos los hombres

     532      De todo lo dicho se deduce claramente que Cristo posee la potestad judicial sobre vivos y muertos, porque ejerce su poder judicial sobre los que están aún en este mundo y sobre los que murieron. En el juicio final juzgará a un mismo tiempo a los vivos y a los muertos, ya se entienda por vivos a los justos que viven en gracia, y por muertos a los pecadores que la han perdido; o se entienda por vivos a los que vivan cuando se produzca el advenimiento del Señor, y por muertos a los que fallecieron antes de ese advenimiento.

     No debemos pensar, sin embargo, que haya de haber algunos que serán juzgados vivos, por no haber sufrido la muerte corporal, como han creído algunos151 ya que el Apóstol dice claramente: «Todos a la verdad, resucitaremos» (1 Cor 15, 51); y en otro lugar: «Todos dormiremos», es decir, moriremos. Sin embargo, se lee en algunos libros: «No todos dormiremos», como dice San Jerónimo en la epístola a Minerio152 al tratar sobre la resurrección de la carne; lo cual no es contrario a lo antes dicho, porque el Apóstol había expresado antes lo siguiente: «Y así como en Adán mueren todos, así en Cristo todos serán vivificados» (1 Cor 15, 22); y, por consiguiente, estas palabras “no todos dormiremos”, no pueden aplicarse aquí a la muerte del cuerpo -que se transmitió a todos los hijos por el pecado del primer padre, como se dice en la epístola a los Romanos (cfr. Rom 5, 12-21)-, sino que debe entenderse del sueño del pecado, de que se habla en la epístola a los de Efeso: «Levántate tú que duermes y resucita de la muerte y te alumbrará Cristo» (Eph 5, 14). Los que estén vivos a la venida del Señor se distinguirán de los que han muerto antes, no porque no morirán, sino porque morirán en el rapto que los llevará por los aires delante de Cristo (confróntese 1 Thes 4, 16), resucitando inmediatamente, como dice San Agustín153

     533.     Para que haya un juicio se necesitan tres cosas: primera, la presencia de alguna persona ante el juez; segunda, la discusión de sus méritos; tercera, el fallo o la sentencia.

En cuanto a la primera, todos los hombres, buenos y malos, desde el primero hasta el último, están sometidos al juicio de Cristo, «porque es forzoso que todos comparezcamos ante el tribunal de Cristo» (2 Cor 5, 10). De esta ley general no están excluidos los niños, tanto si murieron con el bautismo como sin él, como dice la Glosa en el mismo lugar154.

     534.     En algunos juicios no habrá discusión de los méritos, pues la discusión sólo es necesaria cuando el bien está mezclado con el mal, pero no lo es cuando el bien no tiene mezcla de mal, o éste existe sin mezcla de bien. Entre los buenos habrá algunos que hayan despreciado completamente los bienes de este mundo, para ocuparse sólo de Dios y de las cosas de Dios. Por consiguiente, si el pecado consiste en el menosprecio que se hace del bien inmutable para adherirse a bienes caducos, parece que no habrá en ellos mezcla de bien y mal; no porque hayan vivido sin pecado, pues de ellos dice San Juan: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos» (1 Io 1, 8), sino porque los pecados leves que hayan cometido serán, en cierto modo, consumidos por el ardor de la caridad y estarán como aniquilados. Por ello, no habrá discusión de los méritos en su juicio.

     Aquellos otros que en esta vida atendieron a las cosas de la tierra y, usando de ellas, se adhirieron a ellas más de lo conveniente, aunque sin faltar a la voluntad de Dios, ofrecen una mezcla del mal con el bien de la fe y de la caridad, en una proporción notable, en la que no es fácil distinguir qué prevalece en ellos y, por lo mismo, serán juzgados con la discusión de los méritos90\*

En cuanto a los malos, puesto que la fe es el principio de acceso a la unión con Dios, según aquellas palabras de la epístola a los Hebreos: «Por cuanto el que se llega a Dios debe creer que Dios existe» (Heb 11, 6), el que no tenga fe, no presentará bien alguno cuya mezcla con los males pueda hacer dudosa su condenación, y por esta razón será condenado sin discusión de méritos. El que tenga fe, sin caridad ni buenas obras, poseerá algo para unirse a Dios. Y, por tanto, será necesaria la discusión de los méritos, para que aparezca con evidencia qué ha prevalecido en él91\* si el bien o el mal. Este será condenado con la discusión de los méritos, del mismo modo que un rey de la tierra condena a un ciudadano trasgresor de un precepto, con audiencia, y a un enemigo, sin audiencia de ninguna clase.

     535.     Respecto a lo tercero, es decir, a la sentencia, todos serán juzgados, porque en virtud de esta sentencia alcanzaremos gloria o castigo. Por esto se dice en la segunda carta a los Corintios: «Para que cada uno reciba el pago debido a las buenas o malas acciones que haya hecho mientras ha estado revestido de su cuerpo» (2 Cor, 10).

CAPITULO 244

El examen en el juicio no será motivado por la ignorancia del Juez. Lugar y modo del juicio (universal)

     536      Que nadie piense que la discusión del juicio será necesaria para la instrucción del Juez, como en los juicios humanos, porque todas las cosas son manifiestas a sus ojos, según se dice en la epístola a los Hebreos (4, 13); sino que será necesaria tal discusión para que cada uno conozca de qué pena o de qué gloria es digno, y se regocijen los buenos con la justicia que Dios ejerce con todos, y se irriten los malos contra sí mismos.

     537      Tampoco ha de creerse que tal discusión de los méritos se hará en todos los detalles, y como de palabra, porque sería necesario un tiempo infinito para exponer los pensamientos, las palabras y las buenas o malas acciones de cada uno. En esto se engañó Lactancio155, cuando supuso que el día del juicio duraría mil años, pues este tiempo no sería aún suficiente para celebrar el juicio de cada uno de una manera completa, porque para cada uno se necesitarían muchos días. Sucederá que, en virtud del poder divino, cada uno conocerá instantáneamente el bien o mal que hizo, por lo que será premiado o castigado, y no sólo conocerá las cosas que hizo, sino también las de los demás. Cuando la superioridad de los bienes sea tal, que parezca que los males no son de importancia, o al revés, no habrá confrontación entre los bienes y los males tal como los hombres la entienden; y en tal caso, el castigo o la recompensa serán decretados sin discusión (cfr. capítulo 243).

     538.     En este juicio, aun cuando todos comparezcan ante Cristo, los buenos se distinguirán de los malos, no sólo en cuanto al mérito, sino en cuanto al lugar separado que habrán de ocupar. Los malos, que por su amor a las cosas de la tierra se separaron de Cristo, quedarán sobre la tierra; y, por el contrario, los buenos que se adhirieron a Cristo, serán arrebatados en los aires (cfr. 1 Thes 4, 17), yendo delante de El para que se conformen a Cristo, no sólo por la participación en el esplendor de su gloria de la cual gozarán, sino también porque serán admitidos en el mismo lugar que Cristo, según aquellas palabras de San Mateo: «Donde quiera que se hallare el cuerpo, allí se juntarán las águilas» (Mt 24, 28). En la palabra águilas están designados los santos. San Jerónimo156sostiene que el término latino corpus (cuerpo) sería la traducción del término hebreo joathan(cfr. Iob 39, 30; Hab 1, 8)92\* que propiamente significa cadáver, vocablo que recordaría la Pasión de Cristo, por medio de la cual Aquel mereció la potestad judicial, y mediante la cual también los hombres que se que se asocian a su Pasión son admitidos a participar de su, gloria, según aquellas palabras del Apóstol: «Si con El padecemos, reinaremos también con El» (2 Tim 2, 12).

     539.     Por esta razón, se cree que Cristo, para celebrar el juicio, bajará a los lugares en que sufrió su Pasión, como dice el Profeta Joel: «He aquí que reuniré todas las gentes y las conduciré al valle de Josafat, y allí disputaré con ellas» (bel 3, 2), en el lugar situado en el Monte de los Olivos, de donde Cristo subió a los cielos. Y también por ello, cuando el Señor venga a juzgar al mundo, el estandarte de la Cruz y los demás vestigios de su Pasión aparecerán con El, según las palabras de San Mateo: «Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del Hombre» (Mt 24, 30), para que viendo los impíos Aquel a quien crucificaron, se duelan y padezcan (cfr. Zach 12, 10; lo 19, 37; Apc 1, 7), y los que fueron redimidos se regocijen con la gloria del Redentor.

     Así como se dice que Cristo está sentado a la derecha de Dios según la naturaleza humana, elevado al lugar más sublime cerca del Padre, así también se dice que los justos, en el día del juicio, se sentarán a la derecha, ocupando cerca de El el lugar más hermoso.

CAPÍTULO 245

Los santos también juzgarán

     540.     Cristo no será el único Juez en el día del juicio, pues habrá además otros jueces. Unos lo serán por comparación, como los buenos con respecto a aquellos que sean menos buenos, y los malos con respecto a aquellos que sean peores, según las palabras de San Mateo: «Los naturales de Nínive se levantarán en el día del juicio contra esta raza de hombres, y la condenarán» (Mt 12, 41). Otros juzgarán aprobando la sentencia. Todos los justos serán jueces de esta manera, según aquellas palabras del libro de la Sabiduría: los santos «juzgarán, a las naciones» (Sap 3, 8). Y algunos juzgarán por cierta delegación del poder judicial de Cristo, Según las palabras del Salmo: «y víbrarán en sus manos espadas de dos filos»(Ps 149, 6). Nuestro Señor prometió este último poder judicial a los Apóstoles, cuando dice por San Mateo: «En verdad os digo, que vosotros que me habéis seguido, en el día de la resurrección universal, cuando se siente el Hijo del Hombre en el solio de su majestad, os sentaréis también vosotros sobre doce sillas, y juzgaréis a las doce tribus de Israel» (Mt 19, 28).

     541.    No debe pensarse que sólo los judíos que pertenecieron a las doce tribus de Israel serán juzgados por los Apóstoles, pues por las doce tribus de Israel se entienden todos los fieles que heredaron la fe de los Patriarcas. Los infieles no serán juzgados, porque lo fueron ya (cfr. lo 3, 18). Los primeros doce Apóstoles no juzgarán todos con Cristo, porque no juzgará Judas; en cambio, Pablo, que trabajó más que los demás, no estará privado de la potestad judicial, pues dice: «¿No sabéis que hemos de ser jueces hasta de los ángeles malos?» (1 Cor 6, 3). Esta dignidad pertenece propiamente a los que todo lo abandonaron por seguir a Jesucristo, y así fue prometido a San Pedro, que lo pedía, diciendo: «Bien ves que nosotros hemos abandonado todas las cosas y te hemos seguido: ¿cuál será, pues, nuestra recompensa? »(Mt 19, 27). Job comentó también respecto a esto: «Y hace siempre justicia a los pobres» (Iob 36, 6), y lo afirmó con razón. En efecto, la discusión, como ya se dijo (cap. 243), recaerá sobre los actos de los hombres que hayan usado bien o mal de las cosas de este mundo. Por tanto, para la rectitud del juicio es necesario que la mente del juez esté desembarazada de aquellas cosas que son objeto del juicio. En consecuencia, merecen la dignidad judicial quienes tienen su ánimo totalmente desprendido de las cosas terrenas.

     542.     También la predicación de los preceptos divinos merece esta prerrogativa, y por esto se dice en San Mateo que Cristo vendrá a juzgar con sus ángeles (Mt 25, 31), entendiendo por ángeles a los predicadores, como subraya San Agustín en su libro sobre la Penitencia157, porque es conveniente que los que han anunciado los preceptos de la vida discutan los actos de los hombres relativos a la observancia de los preceptos divinos. Por consiguiente, serán jueces porque cooperarán para que a cada uno aparezca la causa de salvación o de condenación, tanto propia como de los demás, a la manera que los ángeles superiores se dice que iluminan a los inferiores, y aun alos hombres. Esta potestad judicial de Cristo es la que confesamos en el Símbolo de los Apóstoles cuando decimos: y de allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos158

CAPÍTULO 246

De qué modo se distinguen los artículos sobre la fe cristiana

     543.     Después de estas consideraciones relativas a la verdad de la fe cristiana, conviene saber que todo lo que hemos dicho se reduce a ciertos artículos: doce, según unos; catorce, según otros. Como la fe tiene por objeto las cosas incomprensibles para la razón, es necesario un artículo por cada cosa incomprensible para la razón. Hay un artículo relativo a la unidad de la divinidad, pues, aunque se pruebe por la razón que Dios es uno, sin embargo, es de fe que gobierna inmediatamente todas las cosas y que debe ser honrado por cada uno. Además hay tres artículos sobre las tres Personas divinas; y otros tres sobre las operaciones de Dios, es decir: acerca de la creación, que pertenece a la naturaleza; acerca de la justificación, que pertenece a la gracia; y relativo a la remuneración, propio de la gloria. Y, por consiguiente, son siete artículos sobre la divinidad en general.

     Hay otros siete artículos sobre la Humanidad de Cristo: el primero, la Encarnación y la Concepción; el segundo, la Natividad, que tiene una dificultad especial, en razón de su salida del seno virginal de María; el tercero, la Muerte, Pasión y Sepultura; el cuarto, el descenso a los infiernos; el quinto, la Resurrección; el sexto, la Ascensión; el Séptimo, su venida en el día del juIcio. Así resultan en total catorce artículos.

     544.     Otros autores reducen, con razón, a un solo artículo el dogma de las tres Personas, porque no se puede creer en el Padre sin creer en el Hijo Y en el Amor, que es el bien recíproco, a saber, el Espíritu Santo. Estos separan el artículo de la resurrección del de la remuneración, y así resulta que hay dos artículos sobre Dios: uno sobre la unidad y otro sobre la Trinidad; cuatro sobre los efectos: uno sobre la creación, otro sobre la justificación, el tercero sobre la resurrección común y el cuarto sobre la remuneración. En cuanto al dogma de la Humanidad de Cristo, reducen a un solo artículo la concepción y el nacimiento, como también la Pasión y la Muerte. Por consiguiente, según este modo de ver, son doce los artículos. Y, con lo dicho acerca de la fe, es suficiente93\*

87\* Debido a la oscuridad del texto original latino, nos hemos visto obligados a separarnos un poco de la literalidad y traducir libremente, es decir, sólo el sentido, el n. 519 de este capítulo.

89\* Santo Tomás habla de que Cristo, en cuanto Hombre, es Juez en tres juicios: el Juicio universal, al fin de los tiempos, del que trató expresamente en el capítulo 241; el juicio sobre la vida presente de los hombres, mientras transcurre la Historia, del que hablará otra vez en el capítulo 243; y del juicio particular, después de la muerte de cada uno de los hombres (cfr. nuestra nota 56\*).-El juicio llamado particular, porque se realiza a solas cuando el alma se presenta ante Dios inmediatamente después de la muerte, ha sido dado por supuesto en varias declaraciones del Magisterio solemne de la Iglesia, tales como Concilio II de Lyon, Profesión de fe de Miguel Paleólogo, 6.VII.1274 (DS 856); Benedicto XII, Constitución Benedidus Deus, 29.1.1336 (DS 1000); Concilio de Florencia, Bula Laetentur caeli, 6.VII.1439 (DS 1304); etc. Los teólogos suelen acudir, en apoyo de la existencia del juicio particular, al conocido pasaje de Hebreos: «Y así como está decretado a los hombres el morir una sola vez, y después el juicio ...” (Heb 9, 27). El Magisterio ordinario también ha ensenado expre­sarnente la existencia del juicio particular en el Catecismo de Trento (parte 1, cap. 8, n. 3), diciendo que «tiene lugar cuando cada uno de nosotros sale de esta vida; pues inmediatamente comparece ante el tribunal de Dios, y allí se hace examen justísimo de cuanto en cualquier tiempo haya hecho, dicho o pensado». El Magisterio solemne y ordinario afirma explícitamente la existencia del Juicio universal, en los mismos lugares en que da por supuesto el juicio particular, y también lo define en la Profesión de fe de los Waldenses, en el Concilio IV de Letran (DS 791).

142 SAN GREGORIO MAGNO, In Evangelia, lib. 2, hom. 21 (PL 76, 117 C).

143 SAN AGUSTÍN, De Trinitate,lib. 4, cap. 6, n. 10 (PL 42, 894).

144 SAN AGUSTÍN, In iannis Evangelium, tract 19, cap. 5, n. 15 (PL 35, 1552-1553).

145 Symbolum Apostolorum, art. 5.

87\* Debido a la oscuridad del texto original latino, nos hemos visto obligados a separarnos un poco de la literalidad y traducir libremente, es decir, sólo el sentido, el n. 519 de este capítulo.

146 Symbolum Apostolorum, art. 6.

147 Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum

88\* Los textos latinos de Verardo y Fäh difieren en un término: dicen «multi»y «mali», respectivamente. Para nuestra traducción nos ha parecido mas acertado «mali», en lo cual coincidimos con las versiones inglesa de Vollert e italiana de Francini Bruni.

148 Cfr. Symbotum Apostolorum, art. 4.

89\* Santo Tomás habla de que Cristo, en cuanto Hombre, es Juez en tres juicios: el Juicio universal, al fin de los tiempos, del que trató expresamente en el capítulo 241; el juicio sobre la vida presente de los hombres, mientras transcurre la Historia, del que hablará otra vez en el capítulo 243; y del juicio particular, después de la muerte de cada uno de los hombres (cfr. nuestra nota 56\*).-El juicio llamado particular, porque se realiza a solas cuando el alma se presenta ante Dios inmediatamente después de la muerte, ha sido dado por supuesto en varias declaraciones del Magisterio solemne de la Iglesia, tales como Concilio II de Lyon, Profesión de fe de Miguel Paleólogo, 6.VII.1274 (DS 856); Benedicto XII, Constitución Benedidus Deus, 29.1.1336 (DS 1000); Concilio de Florencia, Bula Laetentur caeli, 6.VII.1439 (DS 1304); etc. Los teólogos suelen acudir, en apoyo de la existencia del juicio particular, al conocido pasaje de Hebreos: «Y así como está decretado a los hombres el morir una sola vez, y después el juicio ...” (Heb 9, 27). El Magisterio ordinario también ha ensenado expre­sarnente la existencia del juicio particular en el Catecismo de Trento (parte 1, cap. 8, n. 3), diciendo que «tiene lugar cuando cada uno de nosotros sale de esta vida; pues inmediatamente comparece ante el tribunal de Dios, y allí se hace examen justísimo de cuanto en cualquier tiempo haya hecho, dicho o pensado». El Magisterio solemne y ordinario afirma explícitamente la existencia del Juicio universal, en los mismos lugares en que da por supuesto el juicio particular, y también lo define en la Profesión de fe de los Waldenses, en el Concilio IV de Letran (DS 791).

      149.         ARRIO y EUNOMIO: Cfr. SAN ATANASIO, Contra arrianos, orat. 3, n. 26 (PG 26, 379); SAN HILARIO, De Trinitate, lib. 9, cap. 2 (PL 10, 282 A); SAN AMBROSIO, De fide, cap. 5 (PL 16, 688 A); SAN JERÓNIMO, In Evangelium Matthei, lib. 4, supra Mt 24, 36 (PL 26, 188 B).-EUNOMrO, obispo arriano en 360, nacido en Capadocia.

      150          Se refiere a la adopción de los hombres por la gracia. Cfr. SAN GREGORIO DE TORS, Historiae ecderiasticae francorum, Prol. (PL 71,163 A).PEDRO COMESTOR, Historia sCholastica: In Evangelia, cap. 142 (PL 198, 1611 D).-SAN GREGORIO DE TORS, historiador de los francos y obispo de Tours (573-594), nació en Clrmont-Ferrand ca. 538 y murió en Tours el 594.- PEDRO COMESTOR, teólogo nacido en Troyes (Champagne), murió en el monasterio de San Víctor ca. 1179.

151 Cfr. SAN JUAN CRISOSTOMO, In epislolam primam ad Corinthios, hom. 42, a. 2 (PG 61, 364); SAN JERÓNIMO, Ep. 49: Ad Marcellam, n. 3 (PL 22, 587); Ep. 119: Ad Minervium et Alexandrum, n. 7 (PL 22, 971). Cfr. SAN AGUSTÍN, Ep. 193: Ad Mercatorem, cap. 4 (PL 33, 872).-SAN JUAN CRISOSTOMO, Padre y Doctor de la Iglesia oriental. Predicador de gran elocuencia. Nació en Antioquia ca. 349 y murió en Comana, en el Ponto, el 14 de septiembre del 407.

152 SAN JERÓNIMO, Ep. 119: Ad Minervium et Alexandrurn,n. 2 (PL 22, 967); a. 7 (PL 22, 971)-SAN JERÓNIMO, Padre y Doctor de la Iglesia, nació en Estridón ca. 340. El 373 se dirigió a Oriente y se dedicó al estudio de la Sagrada Escritura, y desde el 386 se estableció definitivamente en Belén, donde murió el 30 de septiembre del 420. Es el autor de la Vulgata, traducción latina de la Biblia. El Concilio de Trento definió (1546) la autenticidad de la Vulgata, es decir, su inmunidad de todo error en materia de fe y moral.

153 SAN AGUSTÍN, Ep. 193, cap. 4 (PL 33, 872); Retractationes, lib. 2,cap. 33 (PL 32, 644); De civitate Dei, lib. 20, cap. 20 (PL 41, 689).

154 WALAFRIDO ESTRABON, Glossa ordinaria. Epístola secunda ad Corinthios, cap. 5, v. 10 (PL 114, 558 A).- WALAFRIDO ESTRABON, de origen sueco, nacido ca. 809. Debe su nornbre a que era bizco. Fue educado en el monasterio de Sant Gallen (Suiza); discípulo de Rábano Mauro en el monasterio de Fulda. Abad de Sant Gallen y Reichenau (diócesis de Constanza). Se le atribuye la Glossa ordinaria -breves comentarios a la Sagrada Escritura, compilados de los Santos Padres-, poco original, aunque considerada por Pedro Lombardo como la auctoritas por excelencia. Murió en Francia en el 849.

90\* En este párrafo, Santo Tomás contempla la posibilidad de que haya pecado venial en el uso de los bienes creados. Tal posibilidad existe, como enseñó el Papa Inocencio XI (Decreto del Santo Oficio por el que se condena el laxismo, de 4.111.1679), cuando se usa de un bien licito por el solo y puro placer: «Comer y beber hasta hartarse por el solo placer» (DS 2108) y «el acto del matrimonio practicado por el solo placer» (DS 2109).-Por pecado venial se entiende una búsqueda desordenada de un bien creado, aunque sin rechazar la ordenación del sujeto al fin último. Cuando hay rechazo del fin último el sujeto comete un pecado mortal. El pecado venial; es, por tanto, una trasgresión voluntaria y leve del orden moral, una verdadera ofensa a Dios que, aunque no conlleve la pérdida de la gracia santificante ni su disminución, dificulta el ejercicio de la caridad y de las demás virtudes, dispone al pecado mortal, lleva a la tibieza espiritual y produce un reato de pena temporal como consecuencia del indebido apego a las criaturas.

91\* Nos parece inadecuada la expresión de la edición de Mandonnet en este punto («in Christo»); la hemos descartado por considerar que es más coherente la lectura que traen las ediciones de Vivves, Verardo y Fäh (“in isto”). Hemos coincidido en nuestra elección con Vollert, el traductor inglés, y con Francini Bruzti, autor de la versión italiana.

155 LACTANCIO, Divinaruminstitutionum, lib. 7: De vita beata, capítulos 24 y 26 (PL 6, 808 A y 813 A y 814 A).-LACTANCIO , escritor nacido en Africa de familia pagana ca. 250. Se convirtió en Nicomedia, donde fue profesor de Retórica en la escuela de Diocleciano, antes del 303. En el 317 se trasladó a Treveris, y no se conoce la fecha de su muerte.

156 SAN JERONIMO, In Evangelium Matthei,lib. 4, cap. 24 (PL 26, 179 C).

92\* Aquí el texto latino dice literalmente: «Signanter autem loco corporis in Hebraeo joatbam dicitur secundum Hieronymum, quod cadaver significat...». La lectura parece corrompida. El pasaje de San Jerónimo, citado por Santo Tomás, afirma: «Decimos cuerpo, del griego ptoma,que en latín se traduce muy significativamente por cadaver, en razón de que cae por la muerte, para significar la Pasión de Cristo» (In Evangelium Mattbei, lib. 4, cap. 24; PL 26, 186 C). Pero, además, en hebreo no existe ningún vocablo semejante a joatham (o joathan, o joanathancomo se lee en otras ediciones del Compendiumen este mismo lugar). En un pasaje paralelo al que estamos comentando (Catena aurea super Mattheum lectura, 24, 28), y después de citar el versículo de San Mateo, Santo Tomás añade: «Obsérvese que en hebreo se usa el término anathe, que es lo mismo que cadaver». En consecuencia, debería corregirse la lectura en uno de los siguientes sentidos: «Signanter autem loco corporis in Graeco ptoma dicitur secundum Hieronymum…»; o bien: «Signanter autem loco corporis in Hebraeo anatbe dicitur (secundum Hieronymum)…».-Sobre el término «cadáver», aplicado a Cristo muerto, cfr. nota 84\*.

157 SAN AGUSTÍN, serm. 351: De utilitate agendí poenitentiam, cap. 4, n. 8 (PL 39, 1544).

158  Symbolum apostolorum, art. 7.

93\* Sobre las verdades que es necesario creer para salvarse, dice San Pablo a los hebreos (11, 6), que «Sin fe es imposible agradar a Dios, porque quien se acerca a Dios debe creer que El existe y que remunera a los que le buscan». Además, comúnmente se cree que es necesario creer con fe explícita en el Misterio de la Santísima Trinidad y en el de la Encarnación (cfr. Summa Theologiáe, parte 2.2, q. 2, a. 7 y 8). El Magisterio de la Iglesia ha enseñado esto mismo en el Concilio Romano (Tomus Damasi, año 382; DS 152 ss.); en el Símbolo «Quicumque» (DS 75-76); en la condenación del laxismo (Decreto del Santo Oficio, 4.111.1679; DS 2122) por Inocencio XI; y en una respuesta del Santo Oficio (1O.V.1703; DS 2381), bajo el pontificado de Clemente XI.

**LIBRO SEGUNDO: ACERCA DE LA ESPERANZA**

CAP 1

Donde se manifiesta que la virtud de ¡a esperanza es necesaria para ¡a perfección de la vida cristiana

CAP 2

Es conveniente recomendar la oración como medio para alcanzar lo que se desea. Diferencias entre la oración a Dios y la oración

al hombre

CAP 3

Para la consumación de la esperanza convenía que Cristo nos diese una forma de orar

CAP 4

Por qué debemos pedir a Dio, por medio de la oración, las cosas que esperamos

CAP 5

En las oraciones que dirigimos a Dios debemos llamarle Padre nuestro, y no Padre mío

CAP 6

Decirnos «que estás en los cielos» para mostrar que Dios nuestro Padre, a quien dirigimos nuestras oraciones, tiene poder para concedernos lo que esperamos

CAP 7

Que' cosas podemos esperar de Dios. Sobre la causa de la esperanza

CAP 8

De la primera petición («santificado sea tu nombre»), en la que se nos enseña a desear que el conocimiento de Dios, ya incoado en nosotros, llegue a hacerse perfecto, y también se nos enseña que este perfeccionamiento es posible

CAP 9

En la segunda petición pedimos que nos haga participes de la gloria

CAP 10

Es posible conseguir este reino

LIBRO SEGUNDO: ACERCA DE LA ESPERANZA

CAPÍTULO 1

Donde se manifiesta que la virtud de la esperanza es necesaria para la perfección de la vida cristiana

545. El Príncipe de los Apóstoles nos invita, no sólo a dar razón de nuestra fe, sino también de nuestra esperanza (cfr. 1 Pet 3, 15). Por ello, después de haber desarrollado con brevedad los principios de la fe cristiana, nos resta ahora exponer de modo sucinto lo que se refiere a la esperanza.

     El deseo del hombre puede descansar en cualquier conocimiento, pues desea conocer naturalmente la verdad y, una vez conocida, se aquieta el deseo159. Sin embargo, el deseo del hombre no reposa en el conocimiento de la fe, ya que éste es un conocimiento imperfecto por el que se cree lo que no se ve, que el Apóstol denomina «convencimiento de las cosas que no se ven» (Heb 11, 1). Y así, cuando se tiene fe, persiste en el alma un movimiento que impulsa a ver perfectamente las cosas creídas y a conseguir los medios para llegar a tales verdades.

Hay uno, entre los artículos de la fe, en virtud del cual creemos que Dios tiene Providencia sobre las cosas humanas (capítulos 123, 129, 143). Por ello, brota en el ánimo del creyente un movimiento de esperanza dirigido a obtener, con los auxilios de la fe, los bienes que naturalmente desea y que la fe le hace conocer. Por esta razón, según dijimos (cap. 1), para la perfección de la vida cristiana, después de la fe, es necesaria la esperanza.

CAPÍTULO 2

Es conveniente recomendar la oración como medio

para alcanzar lo que se desea. Diferencias

entre la oración a Dios y la oración al hombre

546. Según el orden de la divina Providencia, cada cosa dispone de un modo apropiado para llegar al fin que conviene a su naturaleza. Por consiguiente, también el hombre ha recibido un medio conforme a su condición para alcanzar de Dios lo que desea. En efecto, es propio de la condición humana valerse de la petición para alcanzar de otra persona, y principalmente de un superior, lo que de él se espera recibir; por esto se recomienda al hombre la oración, porque a través de ella alcanza de Dios lo que de Dios espera.

547. Pero la necesidad de la oración es diferente según se dirija a un hombre o a Dios. Ante un semejante, la oración sirve, primero, para manifestar los deseos y las necesidades y, segundo, para inclinar su ánimo en favor nuestro. Pero esto no es necesario en la oración a Dios, pues cuando oramos no nos proponemos manifestar a Dios nuestras necesidades o deseos, porque lo conoce todo, como afirma el salmista: «Oh Señor, bien ves todos mis deseos» (Ps 37, 10), y San Mateo: «bien sabe vuestro Padre la necesidad que de ellas tenéis» (Mt 6, 32). La voluntad divina tampoco se determina a querer, por las palabras del hombre, lo que antes no quería, pues «no es Dios como el hombre para que mienta, ni como hijo del hombre para estar sujeto a mudanza» (Num 23, 19), ni está sometido a arrepentimiento (cfr. 1 Reg 15, 29). La oración dirigida a Dios es necesaria por causa del mismo hombre que ora, a fin de que considere sus defectos e incline su corazón a desear ferviente y piadosamente lo que espera conseguir orando, y de este modo se haga idóneo para recibir.

548. Conviene anotar todavía otra diferencia entre la oración que se dirige a Dios y la que se dirige al hombre. Para rogar a un hombre es necesaria cierta familiaridad previa, en virtud de la cual se acepta la manifestación del ruego; en cambio, cuando la oración se dirige a Dios, ella misma nos familiariza con El al elevar nuestro espíritu hacia Dios, pues es una conversación afectuosa en la que Le adoramos en espíritu y en verdad (cfr. lo 4, 23); y esta familiaridad, producida por la súplica, dispone a orar de nuevo con más confianza. Por eso el salmista recita: «Yo he llamado a Ti», es decir, he orado con confianza, «Dios mío, porque siempre me has oído con benignidad» (Ps 16, 6), como si, familiarizado por su primera oración, implorara los divinos auxilios más confiadamente en la segunda. En virtud de esto, la asiduidad o la frecuencia de las peticiones que se hacen a Dios en la oración, lejos de importunarle, Le agradan porque «conviene orar siempre y no desfallecer» (Le 18, 1). En los ruegos que se dirigen al hombre la reiteración de las peticiones llega a ser inoportuna; no sucede así con el Señor, que nos invita a pedir: «Pedid y se os dará..., llamad y os abrirán» (Mt 7, 7).

CAPITULO 3

Para la consumación de la esperanza convenía que Cristo nos diese una forma de orar

549. Por ser necesaria la esperanza después de la fe para la salvación, era conveniente que nuestro Salvador, que había sido constituido autor y consumador de nuestra fe, por ser depositario de los misterios celestiales, fuera también Quien nos introdujera en la fuente viva de la esperanza enseñándonos un modo de orar que excitase al máximo nuestra esperanza en Dios, pues El mismo es quien nos enseña lo que debemos pedirle. Está claro que no nos induciría a pedir si no se propusiera oírnos, porque sólo se pide a aquel de quien se espera algo, y aquello que se espera conseguir. Así, cuando nos enseña a pedir a Dios, nos advierte que esperemos en Él, y nos muestra qué debemos esperar, cuando nos enseña qué debemos pedir.

Por consiguiente, al exponer las peticiones contenidas en la oración dominical, explicaremos todo lo que pertenece a la esperanza de los cristianos: en qué debemos poner nuestra esperanza, por qué razón, y qué es lo que debemos esperar de Dios 94\* Nuestra esperanza debe descansar en Dios, y a Él debemos dirigir nuestra oración: «Esperad en Él (en Dios) vosotros, pueblos todos aquí congregados: derramad vuestros corazones (orando) en su acatamiento» (Ps 61, 9).

CAPÍTULO 4

Por qué debemos pedir a Dio, por medio de la oración,

las cosas que esperamos

550. La principal razón por la que debemos esperar en Dios, es porque le pertenecemos como el efecto a su causa. Dios no hace nada en vano, sino que siempre actúa por un fin cierto. Es propio de todo agente producir el efecto de tal modo que posea todo lo necesario para llegar a su fin. Así, en las cosas producidas por los agentes naturales, la naturaleza jamás priva de lo necesario (al efecto), sino que, por el contrario, da a cada producto aquello que pertenece a la constitución de su ser y todo lo conveniente para el perfeccionamiento de su operación en orden al fin, a no ser que por casualidad surjan obstáculos, por defecto del agente, que le hagan insuficiente con relación a estas cosas.

551.En el orden intelectual, el agente no sólo proporciona a su efecto -al producirlo- lo que necesita para el fin que se propone, sino que, terminada la obra, dispone de su uso, que es el fin de la misma obra: pues el obrero no se contenta con hacer el cuchillo, sino que también lo usa para cortar. El hombre es producido por Dios, como la obra lo es por su artífice, como dice el Profeta: «Señor, Tú eres nuestro Padre: nosotros somos el barro, y Tú el alfarero» (Is 64, 8). Y así como el vaso de tierra, si tuviera sentido, debería esperar a ser bien atendido por el alfarero, de igual modo el hombre debe esperar de Dios a ser sabia-mente gobernado; y éste es el sentido de las palabras de la Escritura: «Lo que es el barro en manos del alfarero, eso sois vosotros en mi mano, oh casa de Israel» (ler 18, 6).

552. Esta confianza que el hombre tiene en Dios debe ser certísima. Al agente, como decíamos antes (cap. 112), jamás le falta la buena disposición para su obra, excepto cuando se encuentra en é1 algún defecto. En Dios no cabe defecto alguno: m la ignorancia, porque «todas (las criaturas) están desnudas y patentes a los ojos de este Señor» (Heb 4, 13); ni la impotencia, porque «no se ha encogido la mano de Dios, para que ella no pueda salvar» (Is 59, 1); ni tampoco falta de buena voluntad, porque «el Señor es bueno para los que esperan en El, para el alma que le busca» (Lam 3, 25). Todo el que pone su confianza en Dios, jamás se sentirá defraudado (cfr. Rom 5, 5).

553.Aunque la divina Providencia abrace a todas las criaturas con suma vigilancia, cuida particularmente de los seres racionales, distinguidos con la dignidad de su imagen, capaces de elevarse hasta conocerle y amarle, y dueños de sus actos en cuanto dotados de la facultad de discernir el bien y el mal. Por esta razón deben esperar de Dios con confianza, no sólo que serán sostenidos en la existencia según la condición de su naturaleza, como sucede con las restantes criaturas; sino que podrán merecer de El una recompensa, en la medida que se alejen del mal y practiquen el bien. Por esta tazón se dice en el Salmo: «A hombres y bestias conserva» (Ps 35, 7), indicando que Dios concede a todas sus criaturas las cosas necesarias para el sostenimiento de la vida; pero el salmista añade en seguida: «Por eso los hijos de los hombres esperarán bajo la sombra de tus alas» (Ps 35, 8), queriendo señalar esa protección especial por parte de Dios.

554. Debemos considerar, por último, que cualquier perfección añadida confiere también la facultad de hacer o adquirir alguna nueva cosa, a la manera como el aire, iluminado por el sol, puede llegar a ser el medio de la visión, y el agua, calentada por el fuego, puede cocer, facultades que estos elementos podrían esperar si tuvieran sentidos. El hombre, además de la naturaleza de su alma, tiene la perfección de la gracia, por la que se hace partícipe de la divina naturaleza, como se lee en la segunda epístola de San Pedro (dr. 2 Pet 1, 4); por ello decimos que somos regenerados como hijos de Dios, según las palabras de San Juan: «Dioles poder de llegar a ser hijos de Dios» (lo 1, 12). Los constituidos en hijos pueden justamente esperar la herencia: «Siendo hijos, somos también herederos» (Rom 8, 17); luego, en virtud de esta regeneración espiritual, el hombre debe tener mayor esperanza en Dios y aguardar la posesión de la herencia eterna, que nos será dada por Aquel que «nos ha regenerado con una viva esperanza, mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para alcanzar algún día una herencia incorruptible, y que no puede contaminarse, y que es inmarcesible, reservada en los cielos para vosotros» (1 Pet 1, 3-4).

555.En virtud del espíritu de adopción que hemos recibido, exclamamos: «Abba (esto es), ¡oh Padre mio!» (Rom 8, 15); y el Señor, para enseñarnos qué debemos pedir por esta esperanza, empezó su oración por la invocación del Padre, diciendo: Padre. Igualmente, al decir Padre, el hombre se dispone afectuosamente a orar con rectitud y a obtener lo que espera. Los hijos deben imitar a sus padres y, en consecuencia, el que confiesa a Dios por Padre debe esforzarse por imitarle, evitando aquellas cosas que no le hacen semejante a Dios, y buscando las que a Dios le asemejan: «Tú me llamarás Padre, y no cesarás de caminar en pos de Mí» (ler 3, 19). Como dice San Gregorio Niseno, «si os ocupáis de las cosas del mundo o deseáis la gloria humana, o las miserias del apetito pasible, ¿cómo, viviendo una vida de corrupción, podéis llamar Padre a quien es la fuente de la incorruptibilidad?» 160.

CAPÍTULO 5

En las oraciones que dirigimos a Dios debemos llamarle Padre nuestro,

y no Padre mío

556. Entre los deberes que tiene el que se reconoce hijo de Dios, el principal es imitar al Señor en la caridad: «Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos muy queridos, y proceded con amor» (Epb 5, 1). Pero el amor de Dios no se circunscribe a algunos seres, se extiende a todos, porque «Tú amas todo cuanto tiene ser» (Sap 11, 25), y especialmente a los hombres: «El Señor amó a los pueblos» (Dt 33, 3). Esta es la causa, como nos recuerda San Cipriano, de que «nuestra oración sea pública y común; y cuando oramos, no lo hacemos por un solo individuo, sino por todo el pueblo, porque todos constituimos un único pueblo»161 «La necesidad, dice San Juan Crisóstomo, nos obliga a orar cada uno por sí, y el amor fraternal nos impone el deber de orar por los demás»162. Por esto no decimos «Padre mío», sino Padre nuestro.

     557. También es necesario considerar que, si bien nuestra esperanza se funda principalmente en el auxilio divino, nos ayudamos mutuamente para conseguir con más facilidad aquello que imploramos, según aquellas palabras de San Pablo: «Nos ha de librar, ayudándonos vosotros también con vuestras oraciones» (2 Cor 1, 10-11) y «orad los unos por los otros, para que seáis salvos» (Iac 5, 16), Doctrina que recoge San Ambrosio: «Reuniéndose y concertando sus esfuerzos los débiles, llegarán a ser poderosos»163. Es imposible, además, que los que oran juntos no sean oídos, conforme a la sentencia evangélica: «Si dos de vosotros se uniesen entre sí sobre la tierra para pedir algo, sea lo que fuere, les será otorgado por mi Padre que está en los cielos» (Mt 18, 19). En resumen, no dirigimos nuestra oración en singular o particularmente, sino que, unidos con unánime consentimiento, decimos: Padre nuestro.

558. Detengámonos también en el hecho de que esperamos en Dios por Cristo: «Justificados, pues, por la fe, mantengamos la paz con Dios mediante nuestro Señor Jesucristo: por el cual, asimismo, en virtud de la fe, tenemos cabida en esta gracia, en la cual permanecemos firmes, y nos gloriamos esperando la gloria de los hijos de Dios» (Rom 5, 1 y 2). Llegamos a ser hijos adoptivos de Dios por su Hijo único y natural: «Envió Dios a su Hijo... a fin de que recibiésemos la adopción de hijos» (Gal 4, 4-5). Debemos, pues, invocar a Dios como nuestro Padre, de manera que no se menoscabe el privilegio del Hijo Unigénito; y por esto afirma San Agustín: «No te atribuyas nada de una manera especial. Dios es especialmente Padre sólo de Cristo; de nosotros es Padre en común, porque sólo engendró a Aquél. A todos nosotros nos creó, y por eso se dice Padre nuestro»164

CAPÍTULO 6

Decirnos «que estás en los cielos» para mostrar que Dios

nuestro Padre, a quien dirigimos nuestras oraciones,

tiene poder para concedernos lo que esperamos

559.Sucede con frecuencia que la esperanza queda frustrada por la impotencia de aquel a quien acudimos en espera de auxilio. Para asegurar la esperanza, en efecto, no basta que aquel, en quien la fundamos, quiera socorrernos; se precisa también que pueda prestarnos ese socorro. Ya hemos visto suficientemente la disposición pronta de la voluntad divina para socorrernos cuando lo confesamos como Padre.

Pero para que no dudemos de la excelencia de su poder, añadimos: Que estás en los cielos. Y no decimos que está en los cielos como contenido en un lugar, sino en el sentido de que con su poder abarca los cielos: «Yo sola hice todo el giro del cielo» (Eccli 24, 8). Es más, su poder trasciende la inmensidad de los cielos: «Tu majestad se ve ensalzada sobre los cielos» (Ps 8, 2). Así, ues, para dar a nuestra esperanza una seguridad firme y completa confesamos el poder de Dios, poder que sostiene los cielos, y aún va mucho más allá.

560. De esta manera excluimos de la oración un error funesto, pues hay algunos que creen que las cosas humanas están bajo la influencia necesaria y fatal de los astros (dr. cap. 138), contrariando el testimonio del Profeta: «No temáis las señales del cielo que temen los gentiles» (ler 10, 2). Este error destruye el fruto de la súplica, porque si nuestra vida está bajo la influencia de los astros, no puede verificarse en ella cambio alguno, y seria vano implorar por medio de nuestras oraciones la consecución de algún bien o el apartamiento de algún mal. También, para que esta creencia no turbe la seguridad de nuestra esperanza, decimos en la oración: Que estás en los cielos, es decir, que Dios es su dueño y quien les comunica movimiento. El auxilio que esperamos del Señor no puede, por tanto, encontrar obstáculo en la acción de los cuerpos celestes (cfr. notas 3\* y 41\*).

561.Para que la oración sea eficaz, es necesario, además, que el hombre implore lo que dignamente pueda esperar de Dios. «Pedís quizá, y no recibís: y esto es porque pedís con mala intención» (Iac 4, 3). Son malas las peticiones que están inspiradas por la sabiduría de la tierra, y no por la del cielo. Por esta razón dice San Juan Crisóstomo: «Cuando decimos: que estás en los cielos, no es en el sentido de encerrar a Dios en ellos, sino en el sentido de que el que ora deja la tierra para elevarse a las regiones superiores»165.

562.Existe otro obstáculo para la oración y para la confianza en Dios, que consiste en pensar que la Providencia divina no se Ocupa de la vida humana, como decían los impíos: «Está escondido allá entre las nubes: ni hace alto en nuestras cosas, y anda paseándose de uno a otro polo del cielo» (Iob 22, 14); y también: «No nos ve el Señor: desamparó el Señor la tierra» (Ez 8, 12).

El Apóstol San Pablo enseña lo contrario en su discurso a los atenienses: «Como quiera que no está lejos de cada uno de nosotros. Porque dentro de El vivimos, nos movemos y existimos» (Act 17, 27-28); porque, en efecto, El es quien conserva nuestra existencia, quien gobierna nuestra vida y dirige nuestros movimientos. Como el libro de la Sabiduría enseña: «Mas tu Providencia, oh Padre, lleva el timón» (Sap 14, 3); incluso los animales más pequeños son objeto de los cuidados de su Providencia: «¿No se venden dos pájaros por un as; y no obstante ni uno de ellos caerá a tierra sin que lo disponga vuestro Padre? Hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados» (Mt 10, 29-30).

563. Y respecto a los hombres, la divina Providencia cuida tan particularmente de ellos, que el Apóstol llega a decir: « ¿Será que Dios se preocupa de los bueyes?» (1 Cor 9, 9), no porque no se ocupe de ellos, sino porque no se ocupa de ellos como de los hombres, a los cuales castiga o remunera por sus buenas o malas obras, y los destina a la vida eterna. Por esta razón añade el Señor: «Hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados» (Mt 10, 30), porque todo lo que pertenece al hombre deberá ser restaurado, sin duda alguna, en la resurrección.

Debe ser excluida, por tanto, toda desconfianza: «No tenéis, pues, que temer: valéis vosotros más que muchos pájaros» (Mt 10, 31). Por esto, como dijimos antes (II, cap. 4), se lee en el Salmo: «Los hijos de los hombres esperarán bajo la sombra de tus alas» (Ps 35, 8).

564.Dios está cerca de todos los hombres por el cuidado particular que les depara; sin embargo, de un modo especial está cerca de los buenos, que mediante su fe y su amor se esfuerzan más para acercarse a El, confiados en la sentencia del Apóstol: «Allegaos a Dios y El se allegará a vosotros» (Iac 4, 8), y en las palabras del salmista: «Pronto está el Señor para todos los que le invocan, para cuantos le invocan de veras» (Ps 144, 18).

     Más aún, no solamente está cerca de ellos, sino que habita en ellos por su gracia: «Oh Señor, Tú habitas entre nosotros» (Ier 14, 9). Por ello se dice, para aumentar la esperanza de los santos, Que estás en los cielos, es decir, «en los santos», como explica San Agustín166. Parece que la diferencia espiritual que existe entre los justos y los pecadores, dice él mismo, es tan grande como la que hay entre el cielo y la tierra167. y precisamente, para significar esto, al orar miramos hacia el Oriente, por donde el cielo aparece95\*. Por eso, la esperanza de los santos y su confianza en la oración aumentan no sólo por la proximidad, sino también por la dignidad que han recibido de Dios, al transformarlos en un cielo para Cristo, «para que plantes los cielos y fundes la tierra» (Is 51, 16). Pues el que los hizo cielo no les negará los bienes celestiales.

CAPÍTULO 7

Que' cosas podemos esperar de Dios. Sobre la causa de la esperanza

    565. Después de contemplar qué motivos inspiran a los hombres la esperanza en Dios, hablaremos ahora de las cosas que debemos esperar de Dios. La esperanza presupone el deseo y, por consiguiente, para que una cosa sea objeto de esperanza requiere ante todo ser deseada. No se dice que esperemos las cosas que no deseamos; estas las tenemos o las despreciamos. En segundo lugar, se requiere que lo esperado se pueda conseguir, y esto es lo que la esperanza añade al deseo, ya que el hombre puede desear las cosas que califica de inalcanzables, pero de ésas no puede tener esperanza. Se requiere, en tercer lugar, que lo que se espera sea una cosa difícil, porque las cosas fáciles o minúsculas, más que esperarlas las despreciamos y, si las deseamos, teniéndolas casi en el momento, más que desearlas como futuras parece que las poseemos como presentes.

566. Entre las cosas arduas que esperamos conseguir, hay unas que esperamos conseguir por nosotros mismos, y otras con el auxilio de otro. La diferencia radica en que para las primeras nos valemos de nuestras propias fuerzas, mientras que para las segundas hay que recurrir a la petición, llamada propiamente así cuando se dirige a un hombre, y denominada oración cuando se dirige a Dios, según las palabras de San Juan Damasceno: «La oración es una petición de lo conveniente dirigida a Dios»168

La esperanza que tenemos en nosotros mismos, o en un hombre cualquiera, no pertenece a la virtud de la esperanza, porque la esperanza sólo se refiere a Dios. Por esto dice Jeremías: «Maldito sea el hombre que confía en otro hombre, y se apoya en un brazo de carne» (Ier 17, 5), y después añade: «Bienaventurado el varón que tiene puesta en Dios su confianza y cuya esperanza es el Señor» (Ier 17, 7). Por consiguiente, el hombre debe considerar como posibles aquellas cosas que el Señor le enseñó a pedir en su oración, las cuales, aun cuando sean difíciles, se con-sigilen, no con la fuerza humana, sino con el auxilio divino96\*.

CAPÍTULO 8

De la primera petición («santificado sea tu nombre»), en la que se nos enseña a desear que el conocimiento de Dios, ya incoado en nosotros, llegue a hacerse perfecto, y también se nos enseña que este perfeccionamiento es posible

     567. Ahora conviene que consideremos nuestros deseos según el orden de la caridad, a fin de poder determinar, según este orden, las cosas que debemos esperar y pedir a Dios. El orden de la caridad exige que Dios sea amado sobre todas las cosas (confróntese Mt 22, 36-38), de manera que la caridad dirija nuestros primeros deseos hacia las cosas de Dios. Pero como el deseo tiene siempre por objeto el bien futuro97\*, y Dios, considerado en Sí mismo, nada puede adquirir sino que permanece eternamente inmutable, nuestro deseo no puede dirigirse hacia las cosas de Dios (por ejemplo, que sea santificado su Nombre) consideradas en sí mismas, como sí Dios pudiera adquirir bienes que no tiene98\*.

     568.  Nuestro amor puede, sin embargo, referirse a esas mismas cosas (que aparentemente Dios no tiene todavía) de manera que las amemos como ya existentes (cfr. nota 97\*) Además, podemos desear respecto a Dios -que en Sí mismo es siempre grande- que sea engrandecido en la estimación y veneración de todos, lo cual no es imposible. En efecto, habiendo sido creado el hombre para conocer la grandeza de Dios, si no pudiera llegar a conocerla, su existencia sería vana, lo que contradiría las palabras del salmo: «¿Acaso Tú has criado en vano a todos los hijos de los hombres?» (Ps 88, 48).

     Sería vano, además, el deseo natural que mueve a todos los hombres a conocer algo de las perfecciones divinas. Por ello, nadie puede estar totalmente privado del conocimiento de Dios, pues «todos los hombres le ven» (Iob 36, 25),aunque el conocimiento cabal de Dios sea en verdad arduo, por exceder a toda facultad humana: « ¡Oh, y cuán grande es Dios, y cuánto sobrepuja a nuestra ciencia! » (Iob 36, 26). Esta es la razón por la que el conocimiento de la grandeza y de la bondad de Dios no puede ser adquirido por el hombre más que por la gracia de la Revelación divina: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre; ni conoce ninguno al Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo haya querido revelarlo» (Mt 11, 27). Por ello dijo San Agustín, comentando a San Juan: «Nadie conoce a Dios, si El mismo no se lo revela»169

569. Ciertamente Dios da a los hombres algún conocimiento natural de Sí mismo, al conceder a todos las luces de la razón y al crear criaturas visibles en las que brillan ciertos reflejos (vestigia) de su bondad y de su sabiduría, puesto que “lo que se puede conocer de Dios –es decir, lo que lo que es cognoscible acerca de Dios por la razón natural- ellos lo han conocido claramente -los gentiles- porque Dios se lo ha manifestado». Dios se les ha revelado por la luz de la razón y por las criaturas que ha creado (Rom 1, 19). Y por esto añade el Apóstol: «en efecto, las perfecciones invisibles de Dios, aun su eterno poder, y su divinidad, se han hecho visibles después de la creación del mundo, por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas» (Rom 1, 20). Sin embargo, este conocimiento es imperfecto, porque el hombre no puede conocer perfectamente una criatura y, además, una criatura nunca representa perfectamente a Dios, pues el poder de tal causa excede infinitamente al efecto. Por ello se lee en el libro de Job: « ¿Acaso puedes tú comprender los caminos de Dios, o entender al Todo-poderoso hasta lo sumo de su perfección?» (Iob 11, 7). Y más adelante, después de haber dicho «todos los hombres le ven», añade: «Cada cual le contempla como desde lejos » (Iob 36, 25)99\*.

570. Los hombres, apartándose de la verdad, han caído en varios errores sobre el conocimiento de Dios, como consecuencia de la imperfección de su conocimiento: «Devanearon en sus discursos, y quedó su insensato corazón lleno de tinieblas, y mientras que se jactaban de sabios, pararon en ser unos necios; hasta llegar a transferir a un simulacro de imagen de hombre corruptible, y a figuras de aves, y de bestias cuadrúpedas, y de serpientes, el honor debido solamente a Dios incorruptible» (Rom 1, 21-23). Para sacar a los hombres de tal error, Dios se dio a conocer de una manera más explicita en la Ley antigua, y los hombres, en virtud de esta Ley, fueron atraídos al culto del Dios único: «Escucha, ¡oh Israel! : El Señor Dios nuestro es el solo y único Dios y Señor» (Dt 6, 4). Pero este conocimiento de Dios estaba oscurecido por las tinieblas de las figuras y circunscrito a la nación judía: «Dios es conocido en Judea: en Israel es grande su nombre» (Ps 75, 2).

571. Para que todo el género humano pudiera disfrutar de este verdadero conocimiento de Dios, Dios Padre envió al mundo al Verbo, generación única de su poder, para que todo el mundo pudiera alcanzar a través de El el verdadero conocimiento del Divino Nombre; obra que comenzó en sus discípulos: «Yo he manifestado tu nombre a los hombres que me has dado del mundo» (Io 17, 6). Su intención no se circunscribía a ellos solos, pues la difusión de luz debía alcanzar por ellos a todo el universo, «para que el mundo crea que Tú me has enviado» (Io 17, 21). Esto se hace continuamente a través del ministerio de los Apóstoles y de sus sucesores, atrayendo a todos los hombres al conocimiento de Dios, para que sea honrado y glorificado el Santo Nombre de Dios en todo el universo según lo predijo el profeta Malaquías: «Desde levante a poniente es grande mi nombre entre las naciones, y en todo lugar se sacrifica y se ofrece al nombre mío una ofrenda pura» (Mal 1,11).

572. A fin de consumar lo que ya está incoado hacemos esta petición: Santificado sea tu nombre. «No hacemos esta petición, dice San Agustín, porque el nombre de Dios no sea santo, sino para que todos los hombres lo reconozcan como tal, esto es: que de tal manera se conciba a Dios que no se crea que hay algo más santo que El»170. Para manifestar su santidad, entre otros indicios, Dios se vale sobre todo de la santidad de los hombres, que procede de la misma inhabitación de Dios en ellos, porque, como dice Gregorio Niseno: «¿Quién es tan estúpido que viendo en los creyentes una vida pura, no glorifique el nombre que invocan los que tienen semejante vida?»171. San Pablo insiste en la misma idea a los Corintios: «Pero si profetizando todos, entra un infiel o un idiota, de todos será convencido, será juzgado por todos. y, por tanto, postrado sobre su rostro, adorará a Dios, confesando que verdaderamente Dios está en medio de vosotros» (1 Cor 14, 24-25). Se evidencia así la certeza de la sentencia del Crisóstomo, que al comentar Santificado sea tu nombre, ordena al orante que pida que Dios sea glorificado por medio de nuestra vida172 , como si dijera: haz que vivamos de tal suerte, que seamos causa de que todos los hombres te glorifiquen100\*

     Por tanto, en la medida que nosotros somos santificados por Dios, El es glorificado en las mentes de los demás, y por esta razón, al decir Santificado sea tu nombre, deseamos, como dice San Cipriano, que «su nombre sea santificado en nosotros»173. Conforme con aquellas palabras del Señor: «sed santos vosotros, pues que Yo soy santo» (Lev 11, 44; cfr. 1 Pet 1, 16), pedimos perseverar en el estado de santidad en que fuimos constituidos por el bautismo.

También imploramos todos los días ser santificados y borrar con expiación incesante las continuas faltas que cometemos (confróntese nota 82\*). He aquí la razón por la que esta petición es la primera, según las palabras del Crisóstomo: «Digna es la oración del que nada pide a Dios, antes que la gloria del Padre, posponiendo todo lo demás a su alabanza»174.

CAPÍTULO 9

En la segunda petición pedimos que nos haga

participes de la gloria

     573. Después de desear y pedir la gloria de Dios, es natural que el hombre desee y pida llegar a participar de tal gloria. De ahí la segunda petición: Venga a nosotros tu reino. En esta petición, al igual que en la precedente, es necesario detenerse, en primer lugar, en la conveniencia de desear el reino de Dios; en segundo lugar) en la posibilidad de adquirir tal dicha; en tercer lugar, en la imposibilidad de conseguirla por propia virtud, sino sólo con el auxilio de la divina gracia; y en cuarto lugar, en cómo pedimos que el reino de Dios venga a nosotros.

574. En cuanto a lo primero, conviene considerar que cada cosa apetece naturalmente su bien propio, y por esto se define justamente el bien diciendo que es lo que todas las cosas desean175. El bien propio de cada cosa es lo que la perfecciona, pues decimos que una cosa es buena cuando alcanza su propia perfección, y que carece de bondad en la medida que carece de dicha perfección. Por ello concluimos que todo ser aspira a su propia perfección. En consecuencia, el hombre apetece naturalmente alcanzar la perfección.

575. Como hay muchos grados de perfección humana, el apetito del hombre tiene naturalmente por principal objeto aquello que mira a su suprema perfección. Este bien se conoce por un indicio: por el hecho de que el deseo natural del hombre reposa en su consecución. En efecto, si el deseo natural del hombre no se dirige más que hacia el bien propio, que consiste en alguna perfección, se sigue que, mientras alguna cosa siga siendo objeto de su deseo, el hombre no ha alcanzado todavía su perfección suma.

Ahora bien, algo puede ser objeto de los deseos de dos modos. Primero, cuando lo que se desea se desea con vistas a otra cosa; en este caso, obtenida la primera, no se aquieta el deseo, sino que se dirige hacia la otra cosa. Segundo, cuando la cosa que se desea no basta para colmar el deseo del hombre, a la manera que un poco de comida no es bastante para la nutrición de la naturaleza, porque no sacia el apetito natural, Luego aquel bien que el hombre desea en primer lugar y sobre todas las cosas debe ser tal, que no se desee sólo como un medio de llegar a otro bien, sino que se llama comúnmente felicidad, porque es el principal bien del hombre, al igual que llamamos felices a aquellos que creemos que están bien. Se llama también bienaventuranza, porque designa cierta excelencia; y puede también ser llamado paz, pues calma las apetencias, y este reposo es lo que se suele denominar paz intenor: «Ha establecido la paz en su territorio» (Ps 147, 14 (3)).

576. Por consiguiente, la felicidad del hombre, o bienaventuranza, no puede consistir en los bienes corporales (cfr. Cap. 108). En primer lugar, porque estos bienes no se buscan por sí mismos, sino que naturalmente se desean en orden al hombre por razón del cuerpo subordinado al alma como a su fin. El cuerpo es el instrumento del alma, la cual le da movimiento; y todo instrumento está hecho para el arte que de él hace su uso; y, además, el cuerpo se relaciona con el alma como la materia con la forma, y la forma es el fin de la materia, como el acto es el fin de la potencia. En consecuencia, la felicidad suprema del hombre no consiste ni en las riquezas, ni la salud, ni en la hermosura, ni en otras cosas semejantes.

En segundo lugar, es imposible que los bienes corporales sacien al hombre, por múltiples razones. La primera porque existiendo en el una doble fuerza apetitiva –intelectual y sensitiva- y, por consiguiente, un doble deseo el deseo del apetito intelectual se dirige principalmente a los bienes intelectuales, entre los cuales no se cuentan los bienes corporales. La segunda, porque los bienes corporales, en cuanto ínfimos en el orden de las cosas, no reciben la bondad completa, sino diseminada: uno tiene una especie de bondad, como el placer; otro la salud corporal; y así todos los demás. En virtud de esto, el apetito humano, que naturalmente se dirige al bien universal, no puede encontrar en ninguno de ellos nada que le satisfaga del todo. Tampoco le sirven un gran número de bienes corporales, por grande que sea, pues los bienes corporales están privados de la infinitud del bien universal, de ahí la verdad del dicho del Eclesiastés: El avariento jamás se saciará de dinero» (Eccl 5, 9).

En tercer lugar, porque el hombre aprehende por medio de su inteligencia el bien universal que no admite límite de tiempo ni de lugar y, como consecuencia, el apetito humano desea el bien según se lo presenta la acci6n del entendimiento, esto es, no circunscrito por el tiempo. Por esto, es natural en el hombre desear la estabilidad perpetua, la cual no puede encontrarse en las cosas corporales sujetas a la corrupción y a variaciones innumerables. Es lógico, por tanto, que el apetito humano no pueda encontrar en las cosas corporales la satisfacción que busca; así, pues, no puede consistir en ellas la suprema felicidad del hombre.

577. Pero, dado que las fuerzas sensitivas tienen operaciones corporales, ya que obran por medio de órganos corporales que ejercen su acción sobre las cosas corporales, se sigue que la felicidad suprema del hombre tampoco consiste en las operaciones de la parte sensitiva, es decir, en los placeres corporales, sean los que fueren.

578. El entendimiento humano ejerce también cierta acción sobre las cosas corporales, pues el hombre conoce los cuerpos por medio del entendimiento especulativo, y dirige las cosas corporales por medio del entendimiento practico101. De aquí resulta que no puede consistir la suprema felicidad y perfección del hombre en la operación propia del entendimiento especulativo o práctico, que tiende a las cosas corporales.

579. Y tampoco puede consistir en la operación del entendimiento humano mediante la cual el alma reflexiona sobre sí misma por dos razones. Primera, porque el alma, considerada en sí misma, no es feliz; de otro modo no tendría necesidad de trabajar para conseguir la felicidad, pues no puede conseguirla con sólo ocuparse de sí misma. Segunda, porque, como ya se ha dicho (cfr. II, cap. 9, nn. 574-575), la felicidad es la perfección suprema del hombre y como la perfección del alma consiste en su propia operación, se sigue que su perfección suma está determinada por la bondad de su operación, la cual es relativa a la bondad de su objeto, ya que las operaciones se especifican por sus objetos. El alma no es el objeto más perfecto de sus operaciones, porque el alma comprende que existe algo mucho mayor que ella, y es imposible que la beatitud suprema consista en la operación que tiene por objeto al mismo hombre u otras substancias superiores, cuando hay alguna cosa mejor que ellas hacia la cual la operación del alma humana pueda tender. La operación del hombre se dirige hacia toda clase de bien: porque el bien universal, abarcado por el entendimiento, es lo que el hombre desea, y ésta es la razón por la que en cualquier grado en que se dé el bien, la operación del entendimiento humano y, por consiguiente, la de la voluntad, se extiende hasta él. Pero el bien se encuentra eminentemente en Dios, que es bueno por su esencia y principio de toda bondad; luego la perfección última del hombre y su bien final consiste en unirse a Dios: «Yo hallo mi bien en estar unido con Dios» (Ps 72, 28).

580.Esta verdad resulta evidente al considerar el modo de participación de las otras cosas. Cada hombre es hombre en cuanto participa de la misma esencia de la especie. De nadie se dice que es hombre porque se parezca a otro hombre, sino sólo porque participa de la esencia de la especie, participación que asocia a los hombres entre sí y que se adquiere por la vía de la generación, de padre a hijo. La bienaventuranza o la felicidad no es otra cosa que el bien perfecto; luego sólo por la participación de la bienaventuranza divina, que es el bien del hombre, son felices todos los que participan de tal bienaventuranza, aun cuando sean ayudados los unos por los otros en la búsqueda de esta bienaventuranza. Por esto dice San Agustín: «Que no somos felices viendo a los ángeles, sino a la Verdad, por la cual los amamos y nos congratulamos con ellos»176

581. La mente humana busca contemplar a Dios de dos modos (cfr. caps. 104 55., 164): por Sí mismo (directamente) y por medio de Otra cosa. Por Sí mismo, cuando es en Sí mismo visto y por Sí mismo amado; por otra cosa, cuando, por ejemplo, el espfritu se eleva a Dios por medio de sus criaturas, según las palabras de la epístola a los Romanos: «Las perfecciones invisibles de Dios se han hecho visibles después de la creación del mundo, por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas» (Rom 1, 20) (cfr. nota 99\*). Pero no es posible que la bienaventuranza perfecta consista en dirigirse a Dios por medio de otra cosa.

En primer lugar, porque, como la bienaventuranza significa el fin de todos los actos humanos, no puede consistir la verdadera y perfecta bienaventuranza en una cosa que no tenga cualidad de término, porque sólo implique una mutación conducente al fin, pero no el fin mismo. El conocimiento y el amor de Dios obrados de una manera mediata, se producen por cierto movimiento del intelecto humano que va a una cosa por medio de otra. Por ello, la verdadera y perfecta bienaventuranza no se encuentra en esto102.

En segundo luga, si la bienaventuranza de la mente humana consiste en unirse a Dios, se sigue que la bienaventuranza perfecta exige una unión perfecta con Dios. Pero es imposible que el intelecto humano se una perfectamente a Dios -ni por conocimiento ni por amor- por medio de una criatura cualquiera, porque toda forma creada es infinitamente incapaz de representar la esencia divina. Por tanto, al igual que no es posible que las cosas de un orden superior sean conocidas por una forma de un orden inferior, como, por ejemplo, una sustancia espiritual por un cuerpo, o un cuerpo celeste por un elemento; así, mucho menos la esencia de Dios puede ser conocida por una forma creada (cfr. nota 102\*). Sin embargo, nosotros percibimos de un modo negativo la naturaleza de los cuerpos superiores considerando los inferiores, cuando afirmamos, por ejemplo, que no son ni pesados ni ligeros; y observando los cuerpos por vía negativa conocemos que los ángeles son inmateriales o incorpóreos103. Por ello, también lo que nosotros conocemos de Dios por medio de las criaturas, no es lo que Dios es, sino, más apropiadamente, lo que no es (cfr. nota 99\*). De modo semejante, la bondad de una criatura, sea la que fuere, es una cosa mínima respecto a la bondad divina, que es la bondad infinita. Por esta razón, las buenas cualidades de las cosas que proceden de Dios, que son beneficios divinos, no elevan la mente hasta el amor perfecto de Dios. Por consiguiente, no es posible que la bienaventuranza verdadera y perfecta consista en que el intelecto se una a Dios por medio de otra cosa.

En tercer lugar, según el recto orden, las cosas menos conocidas llegan a ser conocidas por aquellas que lo son más; y del mismo modo, las cosas que son peores se aman por las que son mejores. Como Dios, que es la Verdad primera y la suma Bondad, es máximamente cognoscible y amable por Sí mismo, el orden natural exige que todo sea conocido y amado por El. Si es necesario dirigir la mente de alguien al conocimiento y amor de Dios por medio de las criaturas, esto sucede por la propia imperfección del cognoscente, que no ha alcanzado todavía la bienaventuranza perfecta que excluye toda imperfección.

582. Sólo nos queda, pues, que la bienaventuranza perfecta consiste en la unión del intelecto a Dios conociéndole y amándole por Sí mismo. Puesto que es propio del rey disponer y gobernar a los súbditos, se dice que reina en el hombre aquello que dispone las demás cosas. Y, en este sentido, el Apóstol amonesta a los Romanos: «no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal» (Rom 6, 12). Para la perfecta bienaventuranza se requiere que Dios sea conocido y amado por Sí mismo, para que por medio de El la mente se eleve a las cosas superiores, y por ello Dios reina perfecta y verdaderamente en los buenos. En consecuencia, dice el Profeta Isaías: «Porque Aquel que usa de tanta misericordia para con ellos, los conducirá y los llevará a beber en los manantiales de las aguas» (Is 49, 10); es decir, que por El serán reconfortados con los bienes más excelentes.

583. Por tanto, aunque el entendimiento entiende todo lo que conoce a través de una especie cualquiera o de una forma -como también la vista exterior ve, por ejemplo, una piedra por medio de la forma de la piedra-, no es posible, sin embargo, que el entendimiento vea a Dios en su esencia por medio de una especie creada o de una forma como si representaran la esencia divina (cfr. nota 102\*). En efecto, vemos que una cosa de un orden superior no puede ser representada en cuanto a su esencia por la especie de las cosas de un orden inferior; de donde se concluye que una sustancia espiritual no puede ser entendida, en su esencia, por medio de una especie corporal. Como Dios aventaja y sobrepuja a todo orden creado mucho más que una sustancia espiritual aventaja al orden de las cosas corporales, es imposible que Dios sea visto en su esencia por medio de alguna especie corporal.

584.Esto también se evidencia al considerar lo que es ver una cosa cualquiera en su esencia. En efecto, no ve la esencia del hombre, el que ve alguna cosa de lo que conviene esencialmente al hombre, así como no conoce la esencia del hombre el que conozca al animal, si no alcanza la cualidad racional. En Dios, todo lo que se dice de El le conviene esencialmente, pero no es posible que una sola especie creada represente a Dios según todo lo que de El se dice. En el entendimiento creado se conoce la vida por una especie; por otra, la sabiduría; y por otra, la justicia junto con todas las demás cosas semejantes que pertenecen a la esencia de Dios. No es posible, pues, que en entendimiento creado sea informado por una especie cualquiera que represente de tal manera la esencia divina, que Dios pueda ser visto a través de ella en su esencia. Tampoco por muchas especies, porque sufriría menoscabo la unidad, que no es otra cosa que la misma esencia de Dios. No es posible, por consiguiente, que el entendimiento creado se eleve hasta ver a Dios en Sí mismo por su esencia, ni por medio de una especie creada, ni por medio de muchas.

585. De todo ello debemos deducir que para que Dios sea visto en su esencia por el entendimiento creado, es necesario que la esencia divina sea vista por Sí misma, y no por otra especie, y esto en virtud de cierta unión del entendimiento creado con Dios, como dice Dionisio: «Cuando lleguemos a la bienaventuranza suma por la manifestación de Dios, estaremos completamente satisfechos por un cierto conocimiento sobre-intelectual de Dios»177.

586. Es propio de la esencia divina que el entendimiento pueda estar unido a ella sin forma semejante vicaria, porque la esencia divina es su propio ser (esse), lo que no conviene a ninguna otra forma. Sabemos que toda forma conocida debe estar en el entendimiento. Por tanto, si alguna forma debe ser conocida por un entendimiento, como, por ejemplo, la sustancia angélica, que existiendo por sí misma no puede ser informadora (informativa) del entendimiento, es necesario que esto se verifique por medio de alguna semejanza de ella misma que sea la que informe al entendimiento. Lo cual no se requiere en el caso de la esencia divina, que es su propio ser (suum esse).

587.La mente bienaventurada, con la visión misma de Dios, se hace uno con El al entender104\*. Conviene, pues, que el ser que comprende y el comprendido sean, en cierto modo, uno, y ésta es la razón por la que al reinar Dios en los santos, también ellos reinarán con El, como enseña sobre los santos el Apocalipsis: «Nos hiciste para nuestro Dios, reyes y sacerdotes, y reinaremos sobre la tierra» (Apc 5, 10).

588.En consecuencia, se llama con razón «reino de los cielos» a aquel reino en el que Dios reina en los santos y los santos con Dios, según las palabras de San Mateo: «Haced penitencia: porque está cerca el reino de los cielos» (Mt 3, 2), queriendo indicar que Dios está en el cielo, no contenido en cielos materiales, sino para expresar la eminencia de Dios sobre toda criatura, a la manera que decimos que los cielos están sobre toda criatura corporal: «Excelso es el Señor sobre todas las gentes, y su gloria sobrepuja los cielos» (Ps 112, 4). En este sentido se llama reino de los cielos a la bienaventuranza de los santos, no porque su recompensa esté en cielos materiales, sino porque su recompensa consiste en la contemplación de la naturaleza sobrecelestial (supercaelestis). Por esto se dice que «sus ángeles en los cielos están siempre viendo la cara de mi Padre celestial» (Mt 18, 10). Y por lo mismo, San Agustín comenta las palabras «porque es muy grande la recompensa que os aguarda en los cielos» (Mt 5, 12) del siguiente modo: «Yo no creo, dice el Santo, que sea necesario entender por cielo en este pasaje las regiones superiores del mundo visible, porque nuestra recompensa no debe consistir en cosas sujetas a mutación, y sí creo que es necesario entender por cielos el firmamento espiritual en el que habita la Justicia eterna»178.

589. También se llama «vida eterna» al bien final, que es Dios, al igual que se llama «vida» a la acción del alma que vivifica. Existen tantos modos de vida como géneros de acciones del alma, entre las que sobresale como suprema la Operación del entendimiento, pues, según el Filósofo, «la acción del entendimiento es la vida»179. Y como el acto recibe la especie de su objeto, de ahí que se denomine a la visión de Dios vida eterna (cfr. capítulo 163), según las palabras de San Juan: «Y la vida eterna consiste en conocerte a Ti, solo Dios verdadero» (lo 17, 3).

590. Este bien final también se llama «comprehensión» (confróntese cap. 164), de acuerdo con lo dicho por San Pablo: «Pero yo sigo mi carrera por ver si alcanzo (comprehendam) aquello para lo cual fui destinado por Jesucristo» (Philp 3, 12), lo cual no debe entenderse en el sentido de que en la comprehensión lleve consigo la inclusión. En efecto, lo que está incluido en una cosa está contenido en ella todo entero y en totalidad. Pero no es posible que el entendimiento creado vea en totalidad la esencia divina, de tal manera que alcance el modo completo y perfecto de la visión divina, es decir, ver a Dios tanto cuanto es visible. Esto es así porque a Dios se le puede ver según el esplendor de su verdad, que es infinita; y por ser infinitamente visible no puede convenir su visión completa a un entendimiento creado y, por tanto, limitado. Por consiguiente, sólo Dios, que se entiende a Sí mismo de una manera infinita por la virtud infinita de su inteligencia, se comprehende totalmente en el acto de entenderse. Sin embargo, también la comprehensión que está prometida a los santos entraña cierta posesión, porque al perseguir a alguien decimos que lo hemos alcanzado (comprehendere) cuando le echamos mano. Así, pues, «mientras habitamos en este cuerpo, estamos distantes del Señor, y fuera de nuestra patria, porque caminamos hacia El por la fe, y no le vemos todavía claramente» (2 Cor 5, 6-7), y de esta manera nos dirigimos a Dios como a un ser distante. Luego, cuando su presencia se nos haga patente por la especie, le poseeremos en nosotros mismos, como la esposa del Cantar de los Cantares, que, después de buscar al amado de su alma y una vez hallado, dice: «Asile y no le soltare-» (Cant 3, 4).

591. El bien final de que hemos hablado conlleva la perpetua y completa alegría: «Pedidle y recibiréis, para que vuestro gozo sea completo» (lo 16, 24). La alegría completa no puede proceder de criatura alguna, sino sólo de Dios, en quien reside la plenitud de la bondad; por esto Nuestro Señor dice también al siervo fiel: «Ven a tomar parte en el gozo de tu Señor» (Mt 25, 21), es decir, que goces de tu Señor, según aquellas palabras de Job: «En brazos del Todopoderoso abundarás en delicias» (Iob 22, 26). Y como Dios goza principalmente de Sí mismo, se dice que el siervo fiel entra en la alegría de su Señor, en cuanto que entra en la alegría con la que su Señor goza, según las promesas que Nuestro Señor hizo a sus discípulos, recogidas por San Lucas: «Por eso Yo os preparo el reino celestial como mi Padre me lo preparó a Mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino» (Lc 22, 29-30). No debe entenderse este pasaje en el sentido de que los santos, gozando ya del bien último y estando ya en posesión de la incorruptibilidad, hagan uso de alimentos corporales, porque la palabra «mesa» se emplea para significar que serán saciados del gozo que Dios encuentra en Sí mismo, y los santos en El.

La plenitud del gozo debemos considerarla no sólo en cuanto a su objeto, sino también respecto a la disposición del sujeto que goza, el cual debe tener presente el motivo de esa dicha y llevar, por el amor, todo su afecto a la causa de la alegría. Recordemos que la mente creada goza de la presencia de Dios por la visión de la esencia divina (cfr. II, cap. 9, n. 590), y que esta visión enciende completamente el afecto hacia el amor divino. Porque, si una cosa es amable por razón de su bondad y de su belleza, es imposible -como dice Dionisio- ver a Dios sin amarle, porque Dios es la esencia misma de la bondad y de la belleza180. Por consiguiente, la visión perfecta de Dios produce el amor perfecto, y por esto afirma San Gregorio: «La llama del amor divino que empieza a arder en la tierra llegará a ser hoguera de amor cuando vea al mismo a quien ama»181. La alegría que uno experimenta en la presencia de alguien es tanto más grande cuanto mayor es el amor que le profesa; y por esta razón dicha alegría es plena no sólo por parte de su objeto, sino también de su sujeto. Esta alegría es la consumación de la bienaventuranza humana. Y por eso, con palabras de San Agustín, «la bienaventuranza es la alegría producida por la verdad»182

592.Además, siendo Dios la esencia misma de la bondad, es también el bien de todo bien, y de ahí se sigue que, viendo a Dios, se ve todo lo que es bueno, según las palabras que el Señor dirigió a Moisés: «Yo te mostraré a ti todo el bien» (Ex 33, 19). Y poseyendo a Dios se posee todo bien: «Todos los bienes me vinieron juntamente con ella» (Sap 7, 11). En la posesión de este bien final, mediante la visión de Dios, poseeremos plenamente todos los bienes, por lo que el Señor promete al siervo fiel: «Te encomendaré el gobierno de toda mi hacienda» (Mt 24, 47).

593. Y como el mal se opone al bien, la presencia de todo bien excluye absolutamente el mal, porque «¿qué tiene que ver la justicia con la iniquidad?, ¿y qué compañía puede haber entre la luz y las tinieblas?» (2 Cor 6, 14). Así, pues, en este bien final los bienaventurados, además de la satisfacción plena, poseerán un reposo completo y la plena seguridad de estar exentos de todo mal, como leemos en los Proverbios: «mas el que me escuchare, reposará exento de todo temor, y nadará en la abundancia libre de todo mal» (Prv 1, 33).

594. También es consecuencia de esta posesión el disfrutar de una paz absoluta y universal, pues en el estado de bienaventuranza, el hombre no tendrá nada que temer: ni la inquietud interior propia del que desea alguna cosa que no tiene, ni la molestia causada por los males que se padecen o se temen padecer. Allí nada se teme. Cesará la inquietud de los deseos por causa de la posesión completa de todo bien, y también la molestia exterior, por la ausencia de todo mal; una tranquilidad pacífica y perfecta será el resultado. Isaías alude a este estado expresando su perfección: «Y reposará mi pueblo en hermosa mansión de paz»; y para demostrar la causa de esta paz añade: «Y en tabernáculo de seguridad»; confianza que resultará del alejamiento de todo temor del mal y de la posesión de todo bien «en el descanso de la opulencia» (Is 32, 18).

595. La perfección de este bien final durará por siempre, pues no puede haber mengua de los bienes que el hombre disfruta, porque son eternos e incorruptibles: «Tus ojos verán a Jerusalén, mansión opulenta, un tabernáculo que no podrá ser trasladado a otra parte, porque allí solamente hace nuestro Señor alarde de su magnificencia» (Is 33, 20-21). Toda la perfección de aquel estado consistirá en la fruición de la eternidad divina.

Tampoco puede ser alterado por la corrupción de los que de él gocen, porque, o serán naturalmente incorruptibles, como los hombres, según las palabras del Apóstol «Es necesario que este cuerpo corruptible sea revestido de incorruptibilidad» (1 Cor 15,53), o como leemos en el Apocalipsis: «Al que venciere, yo le haré columna en el templo de mi Dios, de donde no saldrá jamás fuera» (Apc 3, 12).

     Tampoco podrá cesar este estado porque la voluntad humana se hastíe, pues cuanto más se ve a Dios, que es la esencia de la bondad, tanto más se le ama, y tanto más se desea gozar de El, según las palabras del Eclesiástico: «Los que de Mi comen tienen siempre hambre de Mi, y tienen siempre sed los que de Mí beben» (Eccli 24, 29). Por esto dice San Pedro de los ángeles que ven a Dios: «En cuyas cosas o misterios los ángeles mismos desean penetrar con su vista» (1 Pet 1, 12).

Este estado tampoco será destruido por los ataques de enemigo alguno, porque en él cesará la molestia de todo mal: «No habrá allí león (esto es, diablo que acometa), ni bestia alguna feroz (esto es, hombre malo) transitará por dicho camino, ni allí se hallará» (Is 35, 9). Por esta razón dice Nuestro Señor Jesucristo hablando de sus ovejas: Que no perecerán jamás, y que nadie las arrebatará de su mano (cfr. Io 10, 28).

Tampoco cesará este estado porque Dios excluya a alguien de él, porque no puede haber culpa donde no puede haber ningún mal, como da a entender Isaías: «El pueblo tuyo se compondrá de todos los justos» (Is 60, 21). Y tampoco habrá cambio por la elevación a un bien superior, como acaece algunas veces en este mundo cuando Dios priva a los justos de los consuelos espirituales y de otros beneficios suyos, para que los busquen con más avidez y reconozcan su debilidad, porque este estado no es un estado de enmienda o progreso, sino de perfección final. Por ello dice Nuestro Señor: «Y al que viniere a Mi no le desecharé» (lo 6, 37). Este estado, en fin, dará la posesión perpetua de todos estos bienes según las palabras del salmo: «Se regocijarán eternamente, y Tú morarás en ellos» (Ps 5, 12).

El reino de que hablamos es, por consiguiente, la bienaventuranza perfecta, pues consiste en la suficiencia inmutable de todo bien. Y como los hombres desean naturalmente la felicidad, es una consecuencia necesaria que todos deseen el reino de Dios.

CAPÍTULO 10

Es posible conseguir este reino

596. Ahora debemos probar que el hombre puede conseguir este reino, pues de otro modo sería inútil esperar y pedir. En primer lugar, que sea posible, lo confirma la promesa divina: «No tenéis vosotros que temer, mi pequeño rebaño, porque ha sido del agrado de vuestro Padre celestial daros el reino eterno»(Lc 12, 32). El beneplácito divino es eficaz para alcanzar el fin que se propone: «Yo hablo y sostengo mi resolución, y hago que se cumplan todos mis deseos» (Is 46, 10). «¿Quién puede resistir a su voluntad?» (Rom 9, 19), como escribe San Pablo a los Romanos. En segundo lugar, puede demostrarse la posibilidad de conseguir el reino de Dios con un ejemplo evidente...

***Hasta aquí llegó Santo Tomás escribiendo este «Compendio de Teología», pero, ¡oh dolor!, arrebatado por la muerte, lo dejó incompleto.***

159 159 Cir. ARISTOTELE, Metaphysica~ lib. 1 cap. 1 (ed. Cathala-Spiazzi, n. 1 p. 5a)

94\* Aquí nos revela Santo Tomás el plan que se propone seguir en este segundo libro del Compendium, para explicar todo lo que se refiere a la esperanza cristiana: en qué debemos ponerla, por qué razón y qué debemos esperar. Al primer punto (en qué) apenas le dedica las últimas líneas de este capítulo 3. En los capítulos siguientes (4-6), expone los motivos de nuestra esperanza: la Providencia divina (cap. 4), la Misericordia de Dios, que es nuestro Padre (cap. 5), y su Omnipotencia (cap. 6). El capítulo 7 constituye como una digresión, en la que Santo Tomás precisa el significado de la esperanza, diciendo que presupone el deseo, pero que se diferencia de éste en que se refiere a un bien alcanzable y arduo. En el capítulo 8, empieza a desarrollar el tercer punto que se había señalado: qué debemos esperar. La redacción debería haber seguido el orden de las peticiones de la oración dominical, pero quedó interrumpida -pensamos que por su muerte prematura- en la segunda petición: Venga a nosotros tu Reino (cap. 10).

160 SAN GREGORIO NISENO, De oratione dominica, orat. 2 (PG 44,1142 D-1143 A).

161 SAN CIPRIANO, De oratione dominica, cap. 8 (PL 4, 524 A). SAN CIPRIANO de Cartago, Padre de la Iglesia, nacido ca. 210 y muerto el 258, martir.

162 SAN JUAN CRISOSTOMO, cfr. In Mattheum, hom. 14, n. 9 (PG 56, 711); cfr. ibídem, hom. 19, n. 4, (PG 57, 278).

163 AMBROSIASTER, In Romanos, cap. 15, v. 30-31 (PL 17, 177 D).-SAN AMBROSIO, Padre y Doctor de la Iglesia. Nació probablemente en Treveris ca. 334 y murió en Milán, siendo obispo, el 4 de abril del 397.-AMBROSIASTER es el nombre con que se designa al autor desconocido de unos Cornmentaria in XIII epistolas Beati Pauli, redactados, probablemente, entre el 366 y el 384, atribuidos largo tiempo a San Ambrosio.

164 Sermón erróneamente atribuido a SAN AGUSTIN, serm. 84, cap. 1 (PL 39, 1908). Pertenece a SAN AMBROSIO, De sacramentis, lib. 5, cap. 4, n.19 (PL 16, 470 B).

165 SAN JUAN CRISOSTOMO, In Matteum, hom, 19, n. 4 (PG 57, 278).

166 SAN AGUSTIN, De sermone Domini in monte, lib. 2, cap. 5, 1]. 17 (PL 34, 1276).-Cfr. SANTO TOMAS, Expositio orationis dominicae (ed. Spiazzi, n. 1036).

167 SAN AGUSTIN, ibídem (PL 34, 1277).

95\* El orar en dirección al Oriente era muy común entre los paganos y los hebreos, quienes oraban en dirección al templo. Los cristianos adoptaron este gesto peto dándole un motivo enteramente original. Jesús, según predijo el salmista (cfr. Ps 67, 34) subió al Cielo por la parte de Oriente, y de la parte de Oriente, había dicho, debíamos esperar su retorno (cfr. Mt 24, 27). Además, del Oriente sale la luz, y los cristianos son hijos de la Luz (cfr. Eph 5, 8; 1 'mes 5, 5); Dios es la verdadera Luz del mundo (cfr. lo 1, 9), el Oriente (cfr. Zach 6, 12), el Sol de Justicia (Mal 4, 2).

168 SAN JUAN DAMASCENO, De fide ortbodoxa, lib. 3, cap. 24 (PG

94,1090 D).

96\* Está diciendo Santo Tomas que la virtud teologal e infusa de la esperanza solo se refiere a Dios y no a los hombres. En efecto, se puede hablar de la esperanza, además de como virtud, como pasión y como acto de la voluntad. Como pasión consiste en un movimiento del apetito irascible, acompañado de cierta conmoción corporal, que tiene por objeto un bien arduo y futuro. La esperanza como pasión es distinta del deseo, que pertenece al apetito concupiscible, y precede y causa el gozo y el amor. Como acto de la voluntad, la esperanza es la tendencia del que espera hacia el bien esperado: bien que se puede conseguir, pero que, por superar las posibilidades del sujeto, no es alcanzable de inmediato. La virtud teologal de la esperanza es un habito que Dios infunde en el alma del hombre al justificarlo, junto con la fe y la caridad. Por la virtud de la esperanza, apoyados en la bondad divina, deseamos confiadamente la salvación eterna y el auxilio de Dios para alcanzarla: en esto consiste su objeto material. Su acto se da cuando el sujeto (cualquier viador o alma del purgatorio) se mueve de modo conveniente hacia Dios. Para la perfección de la virtud de la esperanza se requiere la caridad teologal, pero si se pierde ésta, no se destruye, sino que permanece informe; sólo se pierde por el pecado de desesperación o por el de incredulidad, por el cual se pierde la fe teologal que se presupone a la esperanza. Esto lo enseña el Magisterio de la Iglesia en varios lugares (Inocencio III, Ep. Mazores Ecclesiae causas, año 1201, DS 780; Concilio de Vienne, Constitución Fidei cathoizcae, 6.V.1312, DS 904; Concilio de Trento, sesión VI, Decreto sobre la justificación, cap. 7, DS 1530 ss.).

97\* El deseo es una pasión del apetito concupiscible que se refiere a un bien deleitable ausente. Se distingue del amor en que éste se refiere al bien en general, en sí mismo, sin atender a si está' presente o ausente; por esto, el deseo presupone el amor. Recordemos que la pasión es un movimiento del apetito sensitivo que procede de la aprehensión por parte de la imaginación de un bien o un mal, y va acompañado de cierta transmutación corporal. En el apetito concupiscible radican seis pasiones: tres de ellas se refieren al bien (amor, deseo y gozo) y las otras tres al mal (odio, fuga y tristeza). En el apetito irascible se encuentran cinco pasiones: dos acerca del bien (esperanza y desesperación) y tres referentes al mal (audacia, temor e ira) (cfr. Summa Theologiae, parte 1.2, q. 23, a. 4).

98\* El Magisterio solemne de la Iglesia, comentando la absoluta e indefectible felicidad de Dios y, en consecuencia, la plenitud de perfecciones y la imposibilidad de adquirir otras nuevas, ha enseñado, a propósito de la creación: “Este solo y verdadero Dios, por su bondad y omnipotente virtud, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio..., creó de la nada...” (Concilio Vaticano I, Constitución Dei Filius, 24-IV-1870; DS 3002). En consecuencia, como muy bien observa Santo Tomás, no pedimos que Dios adquiera bienes morales que no tiene, como, por ejemplo, que se extienda la fama de su Nombre, sino que pedimos que nosotros alcancemos a conocer el Nombre de Dios

169 SAN AGUSTÍN, In Ioannis Evangelium, tract 58, n. 3 (PL 35,1793), dr. ibídem, tract.3, n. 17 (PL 35, 1403).

99\* Santo Tomás se refiere aquí a dos temas fundamentales de la Teodicea: la posibilidad de conocer la existencia de Dios y de comprender su esencia. Existencia de Dios: La Iglesia ha definido la cognoscibilidad cierta, por la luz natural de la razón, de la existencia de Dios, a partir de las cosas creadas (Concilio Vaticano 1, Constitución Dei Filius, 24.IV.1870; DS 3004); y ha enseñado su demostrabilidad, como la causa por sus efectos (Pío X, Motu proprio Sacrorum Antistitum, 1.IX.1910; DS 3528). Santo Tomás ha empleado cinco vías o caminos de acceso al conocimiento de la existencia de Dios (Summa Theologiae, parte 1, q. 2, a. 3 c).-Esencia de Dios: Para el conocimiento, a la luz de la razón natural, de la esencia divina se debe partir de las cosas creadas, lo mismo que para la demostración de la existencia de Dios. Encontramos en las cosas unas perfecciones puras y unas perfecciones mixtas (cfr. nuestra nota 8\*). Las perfecciones puras deben ser afirmadas de Dios formalmente («via affirmationis»), de modo que Dios es esas perfecciones; las perfecciones mixtas deben ser negadas formalmente de la esencia divina («via negationis») aunque estén en Dios virtual y eminentemente, lo cual quiere decir que Dios puede producir esas perfecciones de un modo más eminente que las causas creadas; además, las perfecciones puras también se dan en Dios de un modo eminente, es decir, infinito y subsistente («via eminentiae»). Este camino racional de acceso a Dios se apoya en la analogía del ser (cfr. nuestra nota 9\*).

170 SAN AGUSTÍN, De sermone Domini in monje, lib. 2, cap. 5, n. 19

(PL 34, 1277).

171 SAN GREOGRIO NISENO, De oratione dominica, orat. 3 (PG 44,1154 C y 1155 A).

172 SAN JUAN CRISOSTOMO, In Mattheum, honi. 19, n. 4 (PG 57, 279).

100\* Hemos elegido la lectura de Verardo que es en la que coinciden Vives, Fäh y las versiones de Vollert y Francini Brual: «ita fac nos vivere, ut per nos te universi glorificent». La lectura de la edición de Mandonnet, discordante, nos parece errónea, pues dice: «ita fac nos vivere, ut nos te et universi glorificent».

173 SAN CIPRIANO, De oratione dominica, cap. 12 (PL 4, 527 A).

174 SAN JUAN CRISOSTOMO, In Mattheum, hom. 19, n. 4 (PG 57, 279).

175 ARISTÓTELES, Ethica ad Nichomacum, lib. 1, cap. 1 (ed. Spiazzi, n. 2, p. 3a).

101 Santo Tomas, al tratar del tema del entendimiento especulativo y práctico (cfr. Quaestio disputata De Veritate, q. 3, a. 3 c; Summa Theologiae, parte 1, q. 19, a. 4 c), afirma de entrada que no son potencias diversas, sino una misma potencia que se distingue por el fin que se propone en su ejercicio. Efectivamente, el objeto inmediato del entendimiento especulativo es la contemplación de la verdad, y no se dirige a la acción con lo que aprehende; el entendimiento práctico, en cambio, tiene como objeto inmediato el bien que se ordena a la acción en cuanto verdadero («sub ratione ven»). Sin embargo, puede decirse que el entendimiento especulativo se hace practico «per extensionem».

176 SAN AGUSTÍN, De vera religione, cap. 55, n. 110 (PL 34, 170).

102\* La felicidad consiste, principalmente, en un acto del entendimiento, que conoce a Dios; y secundariamente, en un acto de la voluntad, es decir, una delectación, que es consecuencia necesaria del conocimiento de Dios. En esta vida sólo se puede conocer naturalmente a Dios por medio de especies que nos proporcionan las cosas. La especie es la representación que el sujeto tiene de las cosas en cuanto aprehendidas por los sentidos; es el fantasma de las cosas, el cual, al ser abstraídos sus caracteres sensibles por el entendimiento agente, da lugar a la especie inteligible, que a su vez es recibida en el entendimiento paciente, con lo que se perfecciona el conocimiento. Pero la esencia divina no puede ser vista por medio de ninguna especie creada, porque no se pueden conocer los seres de orden superior mediante imágenes de los de orden inferior; además, la esencia divina es su mismo ser, cosa que no puede convenir a ninguna criatura y, en consecuencia, no puede ser adecuadamente representada por ninguna; finalmente, la esencia divina es algo incircunscrito e ilimitado, y las especies creadas son formas de cosas determinadas. Recapitulando: la verdadera y plena felicidad no puede estar en el conocimiento y amor de ninguna cosa creada, porque nada de lo creado representa adecuadamente a Dios.

103\* Santo Tomás enseña expresamente que los ángeles son inmateriales o incorpóreos («inmateriales vel incorporei»). Por inmaterial(positivo) se entiende aquel ser que no tiene en absoluto materia en sí mismo ni depende de ella en modo alguno. Incorpóreo es el ser que no tiene cuerpo, entendiéndose por cuerpo los seres que tienen tres dimensiones (los cuerpos matemáticos), o las entidades substanciales sujetas a las tres dimensiones (cuerpos físicos, las formas divisibles o la materia prima), o los seres que de alguna manera dependen, parcial o extrínsecamente, del cuerpo (el alma humana, por ejemplo), o los seres que caen bajo nuestros sentidos.-Algunos Padres de la Iglesia entendieron la espiritualidad de los ángeles como mera incorporeidad, pero no como espiritualidad pura; pensaban que tenían una materia sutil y etérea. Esto se debía a que la Sagrada Escritura no habla expresamente de la naturaleza de los ángeles, y los Símbolos de la Iglesia se refieren a ellos simplemente como a lo invisible creado por Dios. El IV Concilio de Letrán (cap. 1, De Fide catholica, 11.XI.1215; DS 800) habla de la criatura espiritual, interpretando «lo invisible» del Símbolo Niceno-Constantinopolitano, sin precisar más; el Concilio Vaticano I (Constitución Dei Filias, 24.IV.1870; DS 3002) se limita a citar al Lateranense IV. Sin embargo, Santo Tomás precisa la espiritualidad pura de los ángeles afirmando que «es imposible que una sustancia intelectual tenga ningún género de materia» (Summa Tbeologiae, parte 1, q. 50, a. 2 c). Parece que debe ser en este sentido de espiritualidad pura como se han de entender los documentos del Magisterio arriba citados. Por otra parte, es la doctrina que ha recogido el Magisterio ordinario («puri spiritus») en el Credo del Pueblo de Dios de Pablo VI

177 DIONISIO, De divinis nomimbus, cap. 1, parágr. 4 (PG 3, 591 G­592).

104\* Santo Tomás dice «hacerse uno al entender», pero no dice que el bienaventurado se haga uno en el ser con Dios. Es importante la distinción, porque si no se caería en el panteísmo. En efecto, cabe que una cosa sea inmanente a otra bajo un aspecto, y trascendente con respecto a la misma bajo otro respecto. Así, lo conocido se hace inmanente al cognoscente por la operación de conocer, aunque sigue siendo trascendente en el orden del ser. Esa inmanencia se conoce técnicamente con el nombre de posesión intencional de una cosa.

178 SAN AGU5TfN, De sermone Domini in monte, lib. 1, cap. 5, n. 15 (PL 34, 1236-1237)

179 ARISTOTELE5, Metaphysica, lib. 11, cap. 7 (ed. Cathala-Spiazzi, n. 1074, p. 593a>.Cfr. De Anima, lib. 2, cap. 4 (ed. Pirotta, p. 80b).

180 DIONISIO, De divinis nomínibus, cap. 4, parágí. 10,13 y 14 (PG 3,707 A; 711 A, B y C).

181 SAN GREGORIO MAGNO, In Ezechbielem, lib. 2, hom. 9 (PL 76, 1049 A).

182 SAN AGUSTÍN, Confessiones, lib. 10, cap. 23, n. 33 (PL 32, 793).