

XCI. LA HUMANIDAD DE CRISTO

1074. —Con la refutación de la herejía nestoriana, se ha probado que hay que entender: «el misterio de la Encarnación de suerte que sea una e idéntica la persona del Verbo de Dios y la del hombre». *¿Hay más dificultades en el «estudio» de este misterio?*

—Declara Santo Tomás que todavía hay otra dificultad, porque: «la persona divina sigue necesariamente a la naturaleza divina. Y lo mismo hay que decir de la naturaleza humana, pues todo lo que subsiste en la naturaleza intelectual o racional tiene razón de persona». Como ya dijo al tratar el misterio trinitario, el subsistente —la substancia individual que existe por sí y en sí, porque tiene un ser propio proporcionado a su naturaleza o esencia—, cuya naturaleza es racional, es lo que constituye y define la persona. «De ahí que (en Cristo) no parezca posible que haya una sola persona, siendo dos las naturalezas divina y humana».

Explica seguidamente que: «para solucionar tal dificultad, propusieron algunos diversas opiniones. Y así, Eutiques, para salvar contra Nestorio, la unidad de persona en Cristo, dijo que había también en Cristo una sola naturaleza, de suerte que, a pesar de que antes de la unión hubiera dos naturalezas distintas, divina y humana, sin embargo, en la unión se juntaron en una sola naturaleza. Y así decía que la persona de Cristo: “procedía de dos naturalezas”, pero “que no subsistía en dos naturalezas”. Por esto fue condenado en el sínodo de Calcedonia»²⁹²⁷.

En el IV Concilio ecuménico de Calcedonia, a mitad del siglo V, se definió la existencia de dos naturalezas de Cristo, con estas palabras: «Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, “semejante en todo a nosotros, menos en el pecado” (Hebr. 4, 15); engendrado del Padre antes de todos los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, Madre de Dios, en cuanto a la humanidad».

²⁹²⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, III, c. 35.

Por consiguiente, se añade seguidamente: «Se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno sólo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres».

Y se indica finalmente después de esta definición fundamental de la fe y contra el error de Eutiques, que ponía la fe en peligro: «Así pues, después que con toda exactitud y cuidado en todos sus aspectos fue por nosotros redactada esta fórmula, definió el santo y ecuménico Concilio que a nadie será lícito profesar otra fe, ni siquiera escribirla o componerla, ni sentirla, ni enseñarla a los demás»²⁹²⁸.

1075. —La herejía de Arrio fue combatida por el Concilio de Nicea, que claramente reafirmó la divinidad de Cristo, al definir que el Verbo es engendrado por Dios. Contra herejía de Nestorio, en el Concilio de Efeso se definió la unidad de la persona de Cristo y, la consecuente definición de María como Madre de Dios. Contra Eutiques, el Concilio de Calcedonia afirmó la persona divina de Cristo en dos naturalezas, la humana y la divina. *¿En qué consistía la herejía de Eutiques?*

—La segunda herejía cristológica más significativa fue la del monofisismo. Su iniciador, Eutiques (378-454), abad de un monasterio de Constantinopla, frente a Nestorio, enseñó que en Cristo no sólo existía unidad de persona, sino también una única naturaleza, resultado de la fusión de la naturaleza divina con la humana.

Puede considerarse que el origen del monofisismo sería el intento de seguir a San Cirilo de Alejandría en su afirmación, contra el error de los nestorianos, que Cristo es el Verbo de Dios, el «Emmanuel», o Dios con nosotros. El monofisismo reconocía la presencia y la acción de lo divino en el orden de la salvación, sin embargo, se había contaminado del error gnóstico del desprecio de la obra de la creación y de la dignidad de la naturaleza humana. Consecuentemente, no valoraba la humanidad de Cristo. Afirmaba que ésta sólo fue asumida por la divinidad en orden a la salvación, pero que quedó después diluida en la naturaleza divina.

También podría decirse que la desestimación de todo lo natural representaba una continuidad del monofisismo con el gnosticismo. Para los movimientos gnósticos, carecía de sentido la Encarnación. Creían que todo lo que hay sobre la tierra y en el mundo visible es constitutivamente malo, efecto de un principio inferior, que muchos identificaban con el Dios de Israel. Cristo por esto había venido a liberarnos de la naturaleza y de la ley, que había creado este Dios.

²⁹²⁸ Dz-Sch, 300.

Había que salvar al hombre de la naturaleza y sus leyes, porque los gnósticos, y después los maniqueos, una de sus sectas más importantes –fundada por el persa Manes, en el siglo III–, tal como les acusaba San Ireneo (130-200), despreciaban la naturaleza y todas las obras de Dios Creador y Legislador, por considerarlas malas o el mismo mal. La desestimación y menosprecio a toda la naturaleza del gnosticismo expresaban un odio a Dios, su creador. El «espiritualismo» gnóstico, contrario a la materia, era en realidad expresión de la hostilidad al orden natural y a los bienes creados por Dios.

1076. —*¿Por qué los monofisitas negaban la existencia de dos naturalezas distintas, integras y perfectas, la divina y la humana, en Cristo?*

—Por el temor de dividir a Cristo en dos personas, error el que habían incurrido los nestorianos, reaccionaron con la confusión en Cristo entre lo divino y lo humano. La unidad de la persona divina implicaba, por tanto, la de la naturaleza, que, como la persona, sería la divina, pero que había absorbido la naturaleza humana.

Quedaba confundido así el concepto filosófico de persona con el de naturaleza. Parecían desconocer, desde una manifiesta incultura filosófica, la distinción entre la persona y la naturaleza. Aunque en el hombre sea distinta la persona y la naturaleza, por la comunicabilidad o individualidad de la primera –efecto de la posesión de un ser propio, como se ha dicho más arriba, puede la mera naturaleza individual existir sin ser un constitutivo de la persona humana, tal como ocurre en Cristo.

La razón es porque la naturaleza humana de Cristo no es el constitutivo de una persona humana, aunque no por privación de la perfección de persona, que le sería propia, sino por la unión con algo que la supera, como es la persona divina. De manera que si la naturaleza humana de Cristo no hubiese sido asumida sería persona humana. Como todas las demás naturalezas humanas, procedentes del linaje de Adán, sería persona humana, y, por ello, tendría un ser propio o personal humano, que la constituiría en persona. En cambio, Cristo posee el único ser divino, que le hace ser persona divina. Su naturaleza humana subsiste y recibe las perfecciones del ser divino, pero, por no ser propio ni proporcionado a ella, sino a la naturaleza divina, no la convierte en persona, en persona humana.

Sin embargo, puede afirmarse que, al asumir una naturaleza humana individual, sin la correspondiente persona proporcionada a ella, el Verbo divino asumió a un hombre. La palabra hombre no significa la persona humana, «aquel que tiene la naturaleza humana», sino esta misma naturaleza. En Cristo fue asumida una naturaleza individual de hombre, y, como resultado de esta asunción, la persona asumente, el Verbo divino, el Hijo de Dios, es un hombre.

1077. —*¿La confusión filosófica entre persona y naturaleza era la única consecuencia de la modificación monofisita del misterio de la salvación?*

—Se seguía otra grave consecuencia de su desorientado temor de caer en el nestorianismo, porque, con la afirmación de una única naturaleza divina en Cristo, se

limitaba y empujaba el poder de Dios, ya que se consideraba que para salvar al hombre, tenía que absorber o neutralizar la naturaleza humana de Cristo. Sólo así se podía tener fe en su divinidad.

Otra consecuencia, también muy grave, era que los monofisitas no aceptaron lo definido por el IV Concilio Ecuménico de Calcedonia sobre la dualidad inconfusa de las naturalezas divina y humana en Cristo, que permanecen, después de la unión, íntegras y distintas entre sí. La unión de la naturaleza humana y la naturaleza divina en Cristo quedó definida no como una unión esencial en la naturaleza, sino como una unión en la persona. Para el monofisismo el Concilio de Calcedonia fue el «concilio maldito»²⁹²⁹, por considerar que suponía una recaída en el nestorianismo, en el error que divide a Cristo.

1078. —¿Cómo se argumenta, en la «Suma contra los gentiles», la dualidad de naturalezas en Cristo?

—Con varios razonamientos. Uno de ellos es el siguiente: «Nunca se ha visto que permaneciendo dos naturalezas, se haga de ellas una sola; y la razón está en que cada naturaleza es un todo, mientras que aquellas cosas de las que se forma otra tienen razón de parte (...). Por lo tanto, por ser la naturaleza humana, y lo mismo la divina, una naturaleza completa, es imposible, que concurren en una sola naturaleza, a no ser que una u otra perezca. Más esto no puede suceder, pues es evidente que Cristo siendo uno, es verdadero Dios y verdadero hombre. Luego es imposible que en Cristo haya una sola naturaleza».

1079. —¿Cómo refuta el Aquinate la explicación de la herejía monofisita?

—Sostiene Santo Tomás que la posición monofisita «se muestra como falsa por muchas razones». En primer lugar: «como ya se probó (IV, c.28, ss.), en Cristo Jesús hubo cuerpo, alma racional y divinidad. Y es evidente que el cuerpo de Cristo, aun después de la unión, no fue la misma divinidad del Verbo, puesto que el cuerpo de Cristo, incluso después de la unión fue palpable y visible a los ojos corpóreos, y distinto de los demás por la configuración de los miembros. Todo lo cual es extraño a la divinidad del Verbo».

Además: «de la misma manera, también el alma de Cristo, después de la unión, fue algo distinto de la divinidad del Verbo, ya que el alma de Cristo, aun después de la unión, estuvo afectada por las pasiones de tristeza, de dolor y de ira, lo que no puede convenir en modo alguno a la divinidad del Verbo»²⁹³⁰.

En la *Suma teológica*, explica que: «se dicen pasiones del alma las afecciones del apetito sensitivo (...) y estas afecciones se dieron en Cristo, al igual que todos los demás elementos pertenecientes a la naturaleza humana»²⁹³¹. Cristo tuvo todas las pasiones o

²⁹²⁹ FRANCISCO CANALS VIDAL, *Los siete primeros concilios*, Barcelona, Editorial, Scire, 2003, p. 122.

²⁹³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, IV, c. 35.

²⁹³¹ ÍDEM, *Suma teológica*, III, q. 15, a. 4, in c.

sentimientos humanos, como el ya indicado de la tristeza. Así, en el huerto de Getsemaní: Cristo «comenzó a entristecerse y angustiarse. Entonces les dijo: “Mi alma está triste hasta la muerte”»²⁹³². También sobre la ira, se dice en la Escritura, que, en la curación del hombre con la mano seca, Cristo se dirigió a los fariseos: «mirándolos con ira»²⁹³³.

Lo mismo se podría decir del dolor. Explica Santo Tomás en el *Compendio de Teología* que, en Cristo: «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»²⁹³⁴.

Sin embargo, éstas y las otras pasiones, las tuvo Cristo, «pero de distinto modo que en nosotros, pues en nosotros ordinariamente anteceden al juicio de la razón, y otras veces exceden la medida de la razón. En Cristo, en cambio, jamás previnieron el juicio de la razón, ni traspasaron sus límites, sino que el apetito inferior, que estaba sujeto a la razón, nunca se agitó más que en la medida permitida por la razón»²⁹³⁵.

De todo ello y de que «el alma y el cuerpo humanos constituyen la naturaleza humana», le permite concluir a Santo Tomás, en este argumento de la *Suma contra gentiles*, que: «aun después de la unión, en Cristo se distinguió la naturaleza humana de la divinidad del Verbo, que es naturaleza divina. Hay, pues, en Cristo, incluso después de la unión, dos naturalezas»²⁹³⁶.

1080. —Respecto al dolor sensible de Cristo se podría objetar: «Propio de la carne concebida en el pecado es estar necesariamente sujeta al dolor. Pero la carne de Cristo no fue concebida con pecado, sino por obra del Espíritu Santo en un seno virginal. Luego no estuvo sometido a la necesidad de padecer el dolor»²⁹³⁷. *¿Cómo resuelva el Aquinate esta dificultad?*

—En el *Compendio de teología* presenta la solución a esta impugnación de este modo sintético: «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 mismo, 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 semejantes—; 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»²⁹³⁸.

No representa tampoco ninguna dificultad para que Cristo experimentase dolores, el gozo que sentía su alma por la visión beatífica. Enseña Santo Tomás que: «Cristo como

²⁹³² Mt 26, 37-38.

²⁹³³ Mc 3, 5.

²⁹³⁴ ÍDEM, *Compendio de teología*, c. 232, 492.

²⁹³⁵ *Ibíd.*, c. 232, 493.

²⁹³⁶ ÍDEM, *Suma contra los gentiles*, IV, c. 35.

²⁹³⁷ ÍDEM, *Suma teológica*, III, q. 15, a. 4, ob. 2.

²⁹³⁸ ÍDEM, *Compendio de teología*, c. 232, 487.

hombre conoció a Dios perfectamente. En el Evangelio se lee que Cristo dice de Dios Padre: «vosotros no le conocéis, yo le conozco» (Jn 8, 55). Por tanto, Cristo poseyó la ciencia de los bienaventurados», que consiste «en el conocimiento o visión de Dios»²⁹³⁹.

Se puede probar la existencia de la llamada ciencia beatífica, o la que se posee en el cielo con la contemplación directa de la esencia de Dios, porque, por una parte: «El hombre está en potencia para alcanzar la ciencia de los bienaventurados, que consiste en la visión de Dios, y se ordena a ella como a su fin; pues la criatura racional es capaz de ese conocimiento bienaventurado por ser a imagen de Dios». Necesita que se actualice esta potencia y «lo que está en potencia se actualiza por lo que ya está en acto, así, por ejemplo, es necesario que un cuerpo esté caliente para calentar a otros cuerpos».

Por otra parte, como «los hombres son llevados a este fin de bienaventuranza por la humanidad de Cristo (...) era preciso que Cristo hombre poseyera en grado altísimo el conocimiento consistente en la visión». Además, de un modo excelentísimo, «porque la causa ha de ser superior a su efecto»²⁹⁴⁰.

En el alma de Cristo, podía coexistir el goce de la visión beatífica con los dolores de la pasión. Para solucionar esta aparente incoherencia, Santo Tomás acude a San Agustín que distinguía, por sus funciones, dos partes intelectuales en el alma, una superior y otra inferior. A la primera, «la región superior del alma pertenece a la contemplación de las cosas eternas». La segunda, la inferior, es «la parte delegada para la acción en lo temporal»²⁹⁴¹.

Explica Santo Tomás que, en Cristo, por un lado, de la visión beatífica: «toda el alma gozaba, en cuanto es sujeto de la parte superior del alma, a la que pertenece el goce de la divinidad». Sin embargo, por otro lado, «por razón de sus potencias no gozaba toda el alma, ni directamente, porque la fruición no puede ser acto de cualquier parte del alma». Sólo la parte superior, que no estaba referida a lo temporal, mantenía el disfrute de la visión beatífica.

Tampoco todas las facultades del alma disfrutaban del gozo beatífico: «por redundancia de la gloria, porque, mientras Cristo fue viador, no se realizaba en Él esa redundancia de la gloria de la parte superior en la inferior ni del alma en el cuerpo». No obstante, precisa Santo Tomás: «tampoco la parte superior del alma era impedida por la inferior, en lo que le es propio. De aquí, que la parte superior del alma gozaba perfectamente mientras Cristo padecía»²⁹⁴².

Todavía, podría objetarse que: «es imposible sentir dolor y gozar a la vez, porque el dolor y el gozo son contrarios»²⁹⁴³. A ello, responde Santo Tomás que: «el gozo de la fruición no es directamente contrario al dolor de la pasión, porque no se refieren a lo

²⁹³⁹ ÍDEM, *Suma teológica*, III, q. 9, a. 2, sed c.

²⁹⁴⁰ *Ibíd.*, III, q. 9, a. 2, in. c.

²⁹⁴¹ SAN AGUSTÍN, *La trinidad*, XII, c. IV, 4.

²⁹⁴² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q. 46, a. 8, in c.

²⁹⁴³ *Ibíd.*, III, q. 46, a. 8, ob. 1.

mismo. Y nada impide que dos cosas contrarias, bajo distinta razón, se hallen en el mismo sujeto».

Así se explica que: «el gozo de la fruición puede darse en la parte superior del alma como acto propio, y el dolor de la pasión por razón del sujeto. Pero el dolor de la pasión pertenece a la esencia del alma por parte del cuerpo, del que es forma, mientras que el gozo de la fruición le afecta por parte de la potencia, de la que es sujeto»²⁹⁴⁴.

Con más detalle, en el *Compendio de Teología*, explica su solución del siguiente modo: «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»²⁹⁴⁵.

Por consiguiente, debe admitirse que: «Cristo incluso como hombre, conoció plenamente a Dios. Así se lee en el Evangelio que dice: “Le conozco y guardo su palabra” (Jn 8, 55)»²⁹⁴⁶.

1081. —Sostiene el Aquinate que: «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». *¿Por qué no se dio la redundancia del alma sobre el cuerpo?*

—Explicaba Santo Tomás que: «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 gloria al alma al cuerpo, porque 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»²⁹⁴⁷.

De ello, se infiere 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»²⁹⁴⁸.

Como: «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»²⁹⁴⁹, se sigue otra consecuencia respecto a su muerte. Aunque: «la muerte de Cristo fue como la nuestra, en lo que es propio de la muerte, es decir, en cuanto a la

²⁹⁴⁴ *Ibíd.*, III, q. 46, a. 8, ad 1.

²⁹⁴⁵ *ÍDEM*, *Compendio de Teología*, c. 231, 492.

²⁹⁴⁶ *ÍDEM*, *Suma teológica*, III, q. 9, a. 2, sed c.

²⁹⁴⁷ *ÍDEM*, *Compendio de Teología*, c. 231, 487.

²⁹⁴⁸ *Ibíd.*, c. 231, 488.

²⁹⁴⁹ *Ibíd.*, c. 230, 484.

separación del alma y del cuerpo», pero, a diferencia de nosotros, no fue por necesidad de la naturaleza, sino «por su poder y por propia voluntad».

Por consiguiente: «estaba en el poder de Cristo hacer que la unión del alma con el cuerpo y su separación se realizara conforme a su voluntad». De manera que: «caía bajo la potestad de Cristo, tanto que la naturaleza cediese a la causa que la combatía, como el resistirla mientras quisiera»²⁹⁵⁰.

Todo ello se confirma, porque: «el Centurión, que presencié 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)»²⁹⁵¹.

Se deduce también que: «sólo Cristo fue comprensor y viador. Gozaba de la visión divina, que es lo propio del comprensor, 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 comprensor, mereció, sin embargo, para sí y para nosotros en lo que hizo y sufrió».

Precisa seguidamente que Cristo: «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». Mereció para nosotros, porque: «cada una de sus pasiones y operaciones fue provechosa para nuestra salvación, no sólo por vía de ejemplo, sino también por vía de mérito, puesto que nos alcanzó la gracia, en razón de la abundancia de caridad y de gracia que había en Él, de tal suerte que los miembros pudieron participar de la plenitud de la cabeza»²⁹⁵².

1082. —«Según decía Eutiques, la naturaleza humana y la divina fueron dos antes de la unión, pero de ellas resultó una sola naturaleza después de unidas». *¿Cómo explica el modo de realizarse esta unión?*

—Prueba Santo Tomás que es imposible la unión de las dos naturalezas de Cristo tal como la refiere Eutiques, porque: «de muchas cosas salga una, acontece, en primer lugar, según el solo orden, y así de muchas casas resulta una ciudad y de muchos soldados un ejército». Es una unión externa, puesto que cada cosa conserva su naturaleza. «En segundo lugar, según el orden y la composición, y así de las partes de la casa unidas y de la conexión de las paredes se hace la casa». A pesar de convertirse en partes en el nuevo todo, cada una continúa conservando su naturaleza.

Debe advertirse que: «estas dos maneras no sirven para constituir de muchas naturalezas una sola. Pues aquellas cosas cuya forma es el orden y la composición, no son

²⁹⁵⁰ *Ibíd.*, c. 230, 485.

²⁹⁵¹ *Ibíd.*, c. 230, 484.

²⁹⁵² *Ibíd.*, c. 231, 489.

cosas naturales, para que su unidad pueda decirse unidad de naturaleza», tal como pretendía Eutiques.

Por último: «en tercer lugar se hace una cosa de muchas por mezcla», en el sentido de una combinación de la que resulte una nueva substancia. No puede tampoco darse entre las dos naturalezas de Cristo. «Primero, porque la mezcla es solamente de aquellos que tienen materia común y que pueden obrar y recibir mutuamente, lo cual no puede acontecer aquí, pues, como ya se demostró (I, c. 17 ss.), Dios es inmaterial y completamente impasible». No es posible, por tanto, una combinación o composición.

Segundo: «porque no puede resultar mezcla alguna de aquellas cosas de las cuales una excede mucho a las otras. Pues, si alguien echa una gota de vino en mil ánforas de agua, no habrá mezcla, sino pérdida de vino (...) la naturaleza divina excede hasta el infinito a la humana, por ser infinito el poder de Dios, según se probó (I, c. 43)». La naturaleza humana no se puede combinar con la divina, porque no está en la misma dimensión.

Finalmente: «en tercer lugar, porque, dado que hubiera mezcla, ninguna de las dos permanecería íntegra, porque las cosas que se mezclan desaparecen en la mezcla si ésta es verdadera», si es una combinación. Por tanto, si como pretendía Eutiques: «se mezclan ambas naturalezas, a saber, la divina y la humana, ni una ni otra permanecerían, pero sí una distinta. Y así Cristo no sería ni Dios ni hombre».

Además, también debe advertirse que: «lo que dijo Eutiques no puede entenderse como si en el Señor Jesucristo hubiese habido dos naturalezas antes de la unión y, después de la unión, una sola; como si de dos naturalezas resultara una sola». Por ello: «sólo cabe entenderlo de modo que, después de la unión, haya permanecido una de ellas».

En este caso, hubo dos posibilidades. Una: «hubo en Cristo solamente la naturaleza divina, siendo en Él imaginario lo que parecía humano, tal como decía Manes» y que ya se ha rebatido. Otra: «la naturaleza divina se convirtió en humana, según enseñó Apolinar, lo que ya se refutó más arriba». Debe, pues, admitirse que «es imposible que antes de la unión hubiera dos naturalezas de Cristo y después de la unión una sola».

1083. —*¿Aporta el Aquinate más argumentos contra la herejía de Eutiques?*

—Después de exponer la anterior crítica, en el mismo capítulo, argumenta Santo Tomás: «Nunca se ha visto que, permaneciendo dos naturalezas, se haga de ellas una sola; y la razón está en que cada naturaleza es un todo, mientras que aquellas cosas de las que se forma otra tienen razón de parte; y así, puesto que del alma y del cuerpo se hace uno, ni el cuerpo ni el alma pueden llamarse naturaleza, pues ni uno ni otro tienen especie completa, sino que ambos son partes de una misma naturaleza». En todo compuesto, hay una única naturaleza y las partes son sólo sus constitutivos.

Por consiguiente: «por ser la naturaleza humana, y lo mismo la divina, una naturaleza completa, es imposible que concurran en una sola naturaleza, a no ser que una u otra perezca. Mas esto no puede suceder, pues es evidente por lo dicho que Cristo,

siendo uno, es verdadero Dios y verdadero hombre. Luego es imposible que en Cristo haya una sola naturaleza».

1084. —Podría objetarse que: «de dos cosas que permanecen se hace una sola naturaleza»; lo que ocurre, en lo compuesto «de partes corporales, así, por ejemplo con miembros se constituye un animal». *¿Qué se puede responder?*

—Lo afirmado en la objeción es cierto, pero, advierte Santo Tomás que ello: «no tiene lugar aquí, por no ser algo corpóreo la naturaleza divina».

No obstante, se podría replicar que en el compuesto substancial: «de materia y de forma se hace algo único, así como con el alma y el cuerpo se hace un animal». La respuesta de Santo Tomás es que tampoco: «esto no dice a nuestro caso, pues ya se vio que Dios ni es materia ni puede ser forma de alguien (I, cc. 17 y 27)». Por consiguiente: «sí, pues, Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, según consta, es imposible que en Él haya una sola naturaleza».

Además: «si la divinidad del Verbo se añadiera a la naturaleza humana como forma, resultaría otra. Y así Cristo no sería de la naturaleza humana, sino de otra cualquiera; lo mismo que un cuerpo animado es de naturaleza distinta del que es solamente cuerpo». Un animal, que tiene la forma de ser vivo o alma sensible, no es lo mismo que un mero cuerpo, cuya forma es la de compuesto inerte.

Por último, nota Santo Tomás que: «también parece ser extraño a la fe lo que dijo Eutiques, a saber: que antes de la unión hubo en Cristo dos naturalezas. Pues como quiera que la naturaleza humana se compone de alma y cuerpo, se seguiría que, bien el alma, bien el cuerpo, bien una y otro, hubieran sido antes de la Encarnación de Cristo. Lo cual, según se ve por lo dicho, es falso. Luego es contrario a la fe decir que hubo en Cristo dos naturalezas antes de la unión y una sola después de ella»²⁹⁵³.

1085. —Como en Cristo hay dos naturalezas completas, una divina y otra humana, se sigue que tiene dos voluntades distintas la divina y la humana. Sin embargo, fue negado por los llamados monotelitas, que aun reconociendo la doble naturaleza de Cristo solo le ponían una sola voluntad, la divina. *¿Qué indica el Aquinate sobre la herejía monotelita?*

—Santo Tomás la relaciona con el monofisismo. Después de la crítica a Eutiques, añade, en el capítulo siguiente: «Casi viene a insistir en lo mismo la opinión de Macario de Antioquia, para quien en Cristo hay una sola operación y una sola voluntad».

Frente a la posición de este patriarca de Antioquia del siglo VII, recuerda que: «en Cristo está la naturaleza divina perfecta, según la cual es consubstancial al Padre, y la naturaleza humana perfecta, según la cual es de la misma especie que nosotros». Añade que, según ya se dijo (I, c. 72): «pertenece a la perfección de la naturaleza divina el tener voluntad; e igualmente pertenece a la perfección de la naturaleza humane el tener

²⁹⁵³ IDEM, *Suma contra los gentiles*, IV, c. 35.

voluntad, por la cual goza el hombre de libre albedrío». Por consiguiente: «es preciso que haya en Cristo dos voluntades»²⁹⁵⁴.

En la *Suma teológica*, también argumenta Santo Tomás: «Es manifiesto que el Hijo de Dios asumió una naturaleza humana perfecta, como ya se demostró. Pero no sería tal si le faltase la voluntad, que es una potencia natural, al igual que el entendimiento, como también se demostró. De esto se infiere necesariamente que el Hijo de Dios, junto con la naturaleza humana, asumió una voluntad también humana». Sin embargo: «Por la asunción de la naturaleza humana no sufrió el Hijo de Dios menoscabo alguno en lo que es propio de su naturaleza divina». A esta naturaleza: «le competía una voluntad también divina». Por consiguiente: «es necesario concluir que Cristo poseía dos voluntades, una divina y otra humana»²⁹⁵⁵.

También se puede aportar otro argumento, porque: «se prueba de un modo convincente por autoridad de la Escritura que en Cristo hubo dos voluntades. Pues dice Él mismo: “Descendí del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió” (Jn 6, 38); y “no se haga mi voluntad, sino la tuya” (Lc 22, 42). Por lo cual se ve que Cristo tuvo una voluntad propia distinta de la voluntad del Padre. Más es evidente que hubo en Cristo una voluntad común a sí y al Padre, pues, así como el Padre y el Hijo tienen una misma naturaleza, así también tienen una misma voluntad. Luego hay dos voluntades en Cristo»²⁹⁵⁶.

1086. —Se puede todavía objetar que como: «en Cristo el principio motor y ordenador era su voluntad divina, ya que todas sus obras humanas tenían lugar conforme a esa voluntad divina», parece, por tanto, que: «en Cristo sólo hubo una voluntad, la divina»²⁹⁵⁷.
¿Qué responde el Aquinate?

—En su respuesta, Santo Tomás admite que: «todo lo perteneciente a la naturaleza humana de Cristo obedecía a su voluntad divina». Sin embargo, nota, que: «de aquí no se sigue que careciera de movimientos voluntarios propios de su naturaleza humana, pues también la voluntad de los santos obra conforme a la voluntad divina, “la cual obra en ellos el querer y el obrar” (Flp 2, 13)». Precisa además que: «la voluntad, aunque no pueda ser movida interiormente por ninguna criatura, puede serlo por Dios, como ya se dijo (I, q. 105, a. 4). Y, según esto, la voluntad humana de Cristo obedecía a su voluntad divina»²⁹⁵⁸.

Para confirmarlo, cita seguidamente unas palabras de un escrito de San Agustín en disputa con un arriano, en el que le dice: «Cuando el Hijo dijo al Padre: “Pero no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres” (Mt 26-29), ¿qué es lo que te ayuda a subrayar y decir: “Demuestra que verdaderamente su voluntad está sometida a su progenitor”, como

²⁹⁵⁴ *Ibíd.*, IV, c. 36.

²⁹⁵⁵ ÍDEM, *Suma teológica*, III, q. 18, a. 1, in c.

²⁹⁵⁶ ÍDEM, *Suma contra los gentiles*, IV, c. 36.

²⁹⁵⁷ ÍDEM, *Suma teológica*, III, q. 18, a. 1, ob. 1.

²⁹⁵⁸ *Ibíd.*, III, q. 18, a. 1, ad 1.

si nosotros negásemos que la voluntad del hombre debe estar sujeta a la voluntad de Dios?».

Añade, a continuación: «Porque cualquiera que examina con alguna atención este pasaje del santo Evangelio ve en seguida que el Señor dijo eso por su naturaleza de hombre. En efecto, dijo allí: “Mi alma está triste hasta la muerte” (Mt 26, 38) ¿Acaso podría decirse eso por su naturaleza de Verbo único?».

Argumenta polémicamente: «Pero como hombre, que piensas que gime la naturaleza del Espíritu Santo, ¿por qué no dices que también pudo estar triste la naturaleza del Verbo Unigénito de Dios? Sin embargo, para que no se dijere tal cosa, no dice Él "estoy triste", aunque, si hubiese dicho eso, solamente debería entenderse por su naturaleza de hombre, sino que dice: “Mi alma está triste”, alma que, como hombre, tenía ciertamente humana». Lo que confirma que se refiere a su naturaleza humana, compuesta de alma y cuerpo.

Además: «también en lo que dice: “No lo que yo quiero”, manifiesta que Él quiso otra cosa que el Padre. Lo cual no hubiese podido, sino con un corazón humano al transformar nuestra debilidad en su afecto no divino, sino humano. Ciertamente, de no haber tomado el hombre, de ningún modo el Verbo único diría al Padre: “No lo que yo quiero”. Porque aquella naturaleza inmutable nunca podría querer otra cosa que el Padre. Si hubierais entendido esto, los arrianos no seríais herejes»²⁹⁵⁹, ya que tendrían que admitir la existencia de la naturaleza divina de Cristo.

1087. —A esta respuesta del Aquinate, se podría replicar que, como “la naturaleza humana de Cristo era “instrumento de su divinidad” (Juan Damasceno, *La fe ortod.*, III, c. 15), y «el instrumento no se mueve por propia voluntad, sino por la voluntad del agente principal», debe afirmarse que Cristo «carecía de voluntad propia, siendo, por tanto, movida por la voluntad divina»²⁹⁶⁰. ¿Cuál es la respuesta del Aquinate?

—También sostiene Santo Tomás que la humanidad de Cristo fue instrumento de su divinidad. De manera que su alma: «considerada en cuanto es instrumento del Verbo, a ella unido, estuvo dotada de un poder instrumental capaz de producir todas aquellas mutaciones milagrosas ordenadas al fin de la Encarnación que es “instaurar todas las cosas de los cielos y las de la tierra” (Ef 1, 10)»²⁹⁶¹.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que: «es propio del instrumento el ser movido por el agente principal, pero de manera diversa conforme a su naturaleza». En un primer caso: «un instrumento inanimado, como el hacha o la sierra, es movido por el artesano sólo mediante un movimiento corporal». En un segundo, un instrumento: «dotado de alma sensible es movido a través del apetito sensitivo; por ejemplo, el caballo por su jinete».

Por último, en un tercer caso: «el instrumento dotado de alma racional es movido a través de su voluntad, así como lo es el siervo por el imperio de su amo, de suerte que

²⁹⁵⁹ SAN AGUSTÍN, *Réplica a Maximiano, obispo arriano*, lib. II, c. XX, 2.

²⁹⁶⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q. 18, a.1, ob. 2.

²⁹⁶¹ *Ibíd.*, III, q. 13, a. 2, in c.

este siervo, como enseña Aristóteles, es como “un instrumento animado” (Pol. I, c. 2, n. 4)». Fue, por tanto, en este sentido, que: «la naturaleza humana de Cristo fue instrumento de su divinidad, siendo movida a través de su propia voluntad»²⁹⁶², que, como voluntad, y además perfecta, conservaba su libertad.

1088. —En la herejía de Macario no sólo se sostenía que hay «una sola voluntad» en Cristo, sino también «una sola operación». Al igual que el Aquinate ha probado que, por el contrario, hay en Él dos voluntades, *¿debe sostenerse que hay una doble operación?*

—Frente a la herejía de un solo tipo operación o acción en Cristo, sostiene Santo Tomás que a la existencia de una doble naturaleza le corresponde una operación divina y otra humana, porque: «toda naturaleza tiene alguna operación propia, puesto que la forma, a quien toda naturaleza debe su propia especie, es principio de operación. De donde se infiere que, así como a naturalezas diversas corresponden formas diversas, así corresponden diversas acciones»²⁹⁶³.

Además de la distinción de las dos especies de operaciones en Cristo, las propiamente divinas y las humanas, sin confusión, pero sin separación, hay también otras operaciones, que no son de una nueva especie sino de una concurrencia de ambas. Esta operación divino-humana es doble, porque la divina actúa como causa principal y la humana como causa instrumental.

Explica en la *Suma teológica* que: «la acción de un agente que es movido por otro es doble: una que resulta de su propia forma y otra que recibe del agente que le mueve». Así, por ejemplo: «la acción que el hacha posee por su propia forma es la de cortar: pero, en cuanto que es manejada por un artesano, su acción es, por ejemplo, el hacer una silla». Se sigue de ello que: «la operación, que realiza un agente según su propia forma, es su operación propia, y sólo pertenece al agente motor en cuanto se sirve del otro agente para realizar su operación propia».

Debe advertirse, sin embargo, que: «la operación que un agente posee sólo en cuanto que es movido por otro no es una operación distinta de la del agente que le mueve». Así, por ejemplo: «el hacer una silla no es una operación del hacha, distinta de la del artesano; únicamente como instrumento es como el hacha participa en la acción del artesano».

Por consiguiente: «siempre que el motor y el móvil posean formas o potencias operativas diversas, la operación propia del agente motor es distinta de la operación propia del móvil, por más que el móvil participe de la acción del motor y éste utilice la operación del móvil, de suerte que uno y otro obren en común».

Al aplicar estas consideraciones a las acciones de Cristo, resulta que: «su naturaleza humana posee una forma propia y una virtud que es principio de operación; y lo mismo su naturaleza divina. Consiguientemente, su naturaleza humana tiene una

²⁹⁶² *Ibíd.*, III, q. 18, a. 1, ad 2.

²⁹⁶³ ÍDEM, *Suma contra los gentiles*, IV, c. 36.

operación propia distinta de la operación divina y viceversa; y, sin embargo, la naturaleza divina utiliza la operación de la naturaleza humana a la manera que el agente principal utiliza la operación de su instrumento y, a su vez, la naturaleza humana participa en la operación de la naturaleza divina. Igual que el instrumento participa en la acción del agente principal»²⁹⁶⁴. Por ello, Cristo: «realizaba humanamente las cosas divinas, como cuando con el contacto de su mano sanó a un leproso»²⁹⁶⁵.

1089. —Además de las dos operaciones de Cristo, las naturales humanas, propias del hombre, y de las naturales divinas, propias de Dios, y de la combinación de ambas, para las operaciones del Dios-hombre, *¿se le pueden atribuir una tercera especie de operaciones?*

—Aunque todas las operaciones de Cristo deban atribuirse y predicarse a un sujeto único, la persona de Cristo, que es la persona divina del Verbo, tal como se explicó al tratar de la «comunicación de idiomas», o de propiedades en Cristo, se puede distinguir en cuanto a su procedencia inmediata entre operaciones humanas, si su principio es la naturaleza humana, como el andar, y operaciones divinas, si lo tienen en la naturaleza divina, como crear. Se puede hablar también en Cristo de operaciones humano-divinas, o «teándricas», si proceden principalmente de la naturaleza divina e instrumentalmente de la humana, como la redención del género humano o el obrar milagros. No es posible afirmar otras operaciones de estas que, en la unidad de su persona, proceden de la doble naturaleza de Cristo.

Sin embargo, pueden distinguirse otras operaciones, que son del hombre, pero que no son propiamente humanas por no depender totalmente de su razón, a través de su voluntad, aunque se dan él, como las de la vida vegetativa, como alimentarse, o de la vida sensitiva, como el ver. De manera que: «en cualquier hombre normal hay una sola operación propiamente humana. Aparte de ésta, se dan otras que, hablando con propiedad, no son humanas»²⁹⁶⁶, como las propias de la vida vegetativa y la vida sensitiva.

En Cristo se dieron las operaciones de la vida vegetativa y sensitiva, que «no son propiamente humanas». Sin embargo: «en Cristo tales operaciones fueron más humanas que en los otros hombres»²⁹⁶⁷. La razón es porque: «en Jesucristo hombre no había movimiento alguno de la parte sensitiva que no estuviese dirigido por la razón. Hasta las mismas operaciones naturales y corporales estaban sujetas, en cierta medida, a su voluntad, en cuanto Él quería que su carne obrase y padeciese lo que es propio de su naturaleza»²⁹⁶⁸.

²⁹⁶⁴ ÍDEM, *Suma teológica*, III, q. 19, a. 1, in c.

²⁹⁶⁵ *Ibíd.*, III, q. 19, a. 1, ad 1.

²⁹⁶⁶ *Ibíd.*, III, q. 19, a. 2, in c.

²⁹⁶⁷ *Ibíd.*, III, q. 19, a. 2, ad 1.

²⁹⁶⁸ *Ibíd.*, III, q. 19, a. 2, in c.