

TEOLOGÍA, ECONOMÍA E HISTORIA. LA RENOVADA LECTURA DE SANTO TOMÁS

LUCAS F. MATEO-SECO · MIGUEL BRUGAROLAS

SUMARIO: *I. Teología y economía:* 1. Las apropiaciones. 2. La concepción trinitaria del obrar trinitario. 3. Estructura trinitaria de la creación. 4. El papel propio de cada Persona. 5. Un acercamiento útil y necesario. *II. Los Misterios de la Vida de Cristo en la teología tomasiana:* 1. *Ordo disciplinae* y *ordo rerum*. 2. Una gran unidad. 3. Teología e historia en la *Summa*: la perspectiva *sub ratione Dei*. 4. Historia de la salvación y Teología: los argumentos de conveniencia. 5. Del misterio de Cristo a los misterios de la vida de Cristo. *III. Cristo en sus misterios:* 1. La aportación de I. Biffi. 2. El trabajo bibliográfico. 3. Cristo en sus misterios. 4. De Cristo a la Trinidad. 5. Una presencia perenne. *Conclusión.*

TOMÁS DE AQUINO nunca defrauda si se sabe profundizar en su pensamiento; como los grandes maestros, tampoco muere. Es entrañable la melancolía que denota la glosa del final de la *Summa Theologiae* en un códice de Oxford del siglo XIV: *Hic moritur Thomas. O mors quam sis maledicta!*¹ Inspirándonos en la primera elegía de Duino de Rainer Maria Rilke, podríamos decir que realmente la muerte dio perfil definitivo a la palabra de Tomás, que sigue vivo, con la perennidad de la verdad, y que sigue atrayendo con el atractivo del trabajo teológico bien hecho.

Así ha sucedido a lo largo de la historia de su lectura, a veces un tanto tormentosa, como cuando se quiso “encorsetar” su pensamiento en la “ortodoxia tomasista” de las veinticuatro tesis. Los grandes avances teológicos en tantos campos, el florecimiento de los estudios positivos, la mentalidad de las nuevas generaciones, las nuevas perspectivas teológicas que indiscutiblemente se han abierto, y los nuevos discípulos que Tomás ha ganado en estos últimos decenios, todo esto suscita nuevas lecturas y nuevas consideraciones de su pensamiento. Tomás siempre tiene algo que decirnos, sobre todo, cuando se le contempla desde la perspectiva de la unidad de su pensamiento y desde el conjunto de su enseñanza.

El objetivo de este *status quaestionis* es presentar cuál es la lectura del pensamiento tomasiano por parte de sus más destacados seguidores de finales del siglo XX y principios del siglo XXI en el esfuerzo por mantener vivo y “moderno” a Tomás de Aquino. Lo que nos ocupa es el *aggiornamento* de Santo Tomás rea-

¹ Balliol College MS 44, f. 234^v. Cfr. J. DESTREZ, *Études critiques sur les oeuvres de Saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite I*, J. Vrin, Paris 1933, 201; M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino*, Labor, Barcelona 1945, 50.

lizado por algunos autores que, desde las perspectivas trinitaria y cristológica, y por distintos caminos, han puesto de manifiesto la gran unidad y coherencia del pensamiento tomasiano y su validez para el teólogo de hoy. Nos fijaremos especialmente en tres cuestiones claves: la vertebración entre *theología* y *economía*, para ello tomaremos como hilo conductor a G. Emery y a sus estudios sobre la Trinidad en Santo Tomás;¹ la razón de fondo del lugar que ocupan los misterios de la *Vida de Cristo* en la *Summa Theologiae* y su articulación con la Cristología, en esto seguiremos especialmente a J.-P. Torrell;² y, finalmente, analizaremos cómo son tratados algunos de los misterios de la vida de Cristo; aquí nos dejaremos guiar, entre otros, por la extensa obra de I. Biffi.³

Comentando el evangelio de San Juan, dice santo Tomás, tan experto en comentario de textos, que, en los Sinópticos, el Señor lleva la Cruz como el reo lleva el instrumento de tormento; en el evangelio de Juan lo lleva como el Rey lleva su cetro.⁴ La frase muestra una gran penetración exegética. Él era, además de un gran teólogo especulativo, un gran exégeta. Bien lo ha demostrado en sus comentarios a Aristóteles. Algo de esto veremos en este *status quaestionis*.

I. TEOLOGÍA Y ECONOMÍA

La relación de unidad entre *theología* y *economía* constituye uno de los temas importantes en el quehacer teológico. También de los más atractivos. Se trata de contemplar en toda su profundidad la actuación de Dios en la historia y cómo la creación y la historia de la salvación están fundamentadas en las procesiones trinitarias. Ellas están en el origen de todo.

La fe cristiana y la «teología», por su propia naturaleza, están caracterizadas por una estrecha relación de todas las verdades, por el *nexus mysteriorum*: todo viene de Dios y todo vuelve a Dios. Esta unidad encuentra su centro y su fuerza en el misterio del Dios Uno y Trino, es decir, en el misterio del ser tripersonal de Dios. G. Emery sabe exponerlo de modo sugerente y exacto, precisamente al es-

¹ Cfr. G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1995; IDEM, *Le Père et l'oeuvre trinitaire de création selon le Commentaire des Sentences de Saint Thomas d'Aquin*, en C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrell O.P. à l'occasion de son 65e anniversaire*, Éd. Universitaires, Friburgo 1993, 85-117; IDEM, *Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la Somme contre les Gentils*, «Revue Thomiste» 96 (1996) 5-40; IDEM, *Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 50 (2003) 334-353; IDEM, *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004 (traducción castellana: *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, Secretariado trinitario, Salamanca 2008).

² Cfr. J.-P. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1998; IDEM., *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, I y II, Desclée, Paris 1999; IDEM., *Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. 2, Le Verbe incarné en ses mystères: La vie du Christ en ce monde*, Cerf, Paris 2002.

³ Cfr. I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. Il «Commento alle sentenze e altre opere»*, Jaca Book, Milano 2013.

⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Ioannem*, cap. 19, lectio 3; *Super Matthaicum*, cap. 27, lectio 2.

tudiar, en sí misma, la Trinidad tal y como se encuentra en la *Summa Theologiae*. La economía, escribe, «forma parte del estudio de Dios-Trinidad».¹ La frase es radical – da por supuesto entre otras cosas que, una vez que ha creado libremente, la Trinidad en cuanto tal está necesariamente implicada en su creación y en la economía de la salvación –, y refleja bien el pensamiento de santo Tomás en torno a la relación Dios-mundo, e incluso en torno al objeto de la teología – que es *Dios mismo* – y, en consecuencia, en torno a la unidad de la teología. La unidad de la teología es trinitaria, pues comprende como hilo conductor el misterio de Dios, el misterio de Cristo y la historia de la salvación, pero antes que nada el misterio de las procesiones divinas.

Entre los autores contemporáneos hay afortunadamente una práctica unanimidad en que el tratado sobre Dios y el tratado sobre la Trinidad son inseparables: al misterio de la Trinidad pertenecen por igual la unidad de Dios y su Trinidad.² M. Schmaus fue uno de los primeros en manifestar esta convicción.³ Una de las consecuencias graves de la separación entre los tratados de Dios Uno y de Dios Trino es que, metodológicamente, el tratado de Dios Uno fue reducido poco a poco a una teodicea adornada con algunas citas bíblicas, mientras que el tratado sobre la Trinidad aparecía cada vez más aislado de los demás tratados y separado del tratado de Dios Uno.

Esto condujo a gravísimas consecuencias a la hora de entender el concepto tomasiano de Teología. Santo Tomás se pregunta por el objeto formal de la teología en cuanto ciencia, y contesta que es Dios en cuanto Dios.⁴ Pero este «Dios en cuanto Dios» o Dios «*sub ratione deitatis*», no significa lo que se entendía como Dios Uno, sino que significa todo el misterio de Dios en su unidad y en su Trinidad. He aquí como lo expresaba F. Muñiz: a la pregunta sobre cuál es el objeto formal de la teología, Tomás responde diciendo «que es Dios no bajo la razón común de ser, de verdad, bondad, causa, etc., sino Dios bajo la razón propia e íntima de la divinidad, Dios en cuanto Dios».⁵ Es decir, Dios en cuanto Trinidad de Personas.

Emery subraya que esta íntima asociación entre teología y economía se inscribe en el propósito mismo de la doctrina trinitaria tomasiana: «De modo opuesto a la tesis reductora que no ve en la economía más que la prolongación del tratado de *Dios uno*, Tomás de Aquino enseña que el Padre crea por el Hijo y en el Espíritu Santo, de modo que las procesiones trinitarias son la causa, la razón

¹ EMERY, *La Théologie trinitaire*, 483.

² L.F. MATEO-SECO, J.I. RUIZ ALDAZ, *Notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino*, «Annales Theologici» 22 (2008) 407-441.

³ M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, I: *La trinidad de Dios*, Rialp, Madrid 1960, 169-170: «En lo concerniente a la justa comprensión de la Trinidad, es preciso tener en cuenta que la Unidad esencial de Dios y la Trinidad personal no deben ser consideradas a la manera de dos estratos separados que pudieran ir juntos o que se hallen el uno al lado del otro o éste encima de aquél; antes al contrario, el Dios *uno* es *trino* y las tres Personas divinas son un solo Dios».

⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 1, q. 1, a. 3 y 7.

⁵ F. MUÑIZ, *Introducción a la cuestión 1. De la ciencia teológica*, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I: *Tratado de Dios uno en esencia*, Bac, Madrid 1947, 33.

y el ejemplar de la aparición del mundo con sus criaturas y de su retorno a Dios. Hay claramente en él una enseñanza sobre el obrar trinitario». ¹

Evidentemente, Emery lee a Tomás desde Ireneo con la amplitud de horizonte teológico que esto comporta; quiere poner de relieve que, en la actuación *ad extra* de Dios, cada una de las Personas divinas actúa conforme *Ella es*. Indiscutiblemente, sobre esta «reducción» que tanto lamenta Emery, han pesado dos cuestiones, agravándola en sus consecuencias: la aplicación sin matices a la teología de Tomás del conocido axioma *In Deo omnia sunt idem ubi non obviat relationis oppositio*, que ha llevado a más de uno a insistir con lenguaje impreciso en que, en las obras *ad extra*, Dios actúa como Uno. Añádase a esto la separación entre los tratados de Dios Uno y de Dios Trino. Ambos malentendidos han hecho perder de vista la grandeza teológica de Tomás, siempre pendiente del misterio trinitario, que es el centro de la vida cristiana y el centro también de la creación del mundo y de la contemplación teológica.

Siempre estuvo claro entre los estudiosos que, para Santo Tomás, en la creación, estaban presentes los *vestigia Trinitatis*, ² sobre todo en el hombre. Es decir, las tres Personas divinas, según su propio modo de ser en la Trinidad, habían dejado su huella en la creación y no sólo en la historia de la salvación. A pesar de ello, era evidente cierto malestar con la aplicación de la doctrina de las “apropiaciones”, que resultaba demasiado tímida para la genialidad de Tomás. Las páginas de Emery nos vuelven al Tomás más entrañable, al de las visiones más audaces. Prosigue Emery: «Las personas divinas actúan según lo que ellas son, siguiendo las propiedades que les caracterizan. Creados a imagen de Dios, los hombres son llamados por la gracia a unirse a Dios Trinidad en la fe y en la caridad: por el don del Hijo y del Espíritu Santo, son conformados a la propiedad misma del Hijo y del Amor, es decir, con la relación que el Verbo y el Amor mantienen con el Padre». ³ No otra cosa quiere decir la conocida afirmación: somos hijos en el Hijo por el Espíritu Santo. El hombre ha sido creado para participar en cierto sentido de las procesiones divinas entrando así en comunión con las divinas Personas. ⁴ Esto lleva consigo una relación con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en su distinción, es decir, en lo que es propio de cada uno.

1. Las apropiaciones

En este contexto de conocer mejor a cada una de las divinas Personas en su distinción se inscriben las páginas que Emery dedica a las apropiaciones. ⁵ Son unas páginas que ayudan a comprender el esfuerzo tomasiano por desarrollar la teología de la unidad y de la trinidad y, en consecuencia, por profundizar en

¹ EMERY, *La Théologie trinitaire*, 484.

² Cfr. E. REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Eunsa, Pamplona 2005.

³ EMERY, *La Théologie trinitaire*, 484.

⁴ Bien lo expresó San Juan de la Cruz, formado en la Universidad de Salamanca (cfr. JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, Bac, Madrid 2002, 1,4).

⁵ EMERY, *La Théologie trinitaire*, 369-398.

la relación entre teología y economía. La “apropiación” que se hace tomando un atributo y aplicándolo especialmente a una Persona no es algo arbitrario, subraya Emery, sino que está de acuerdo con cuanto la Revelación nos dice sobre cada una de las Personas divinas.

En este capítulo, Emery dedica unas páginas claras y solventes a la génesis de la doctrina de las apropiaciones. «Santo Tomás – escribe –, como sus contemporáneos, piensa que las atribuciones de la Escritura y la patrística no se limitan a un puro hecho de lenguaje que proceda solamente del conocimiento del misterio de Dios (como quería Hugo de San Víctor), sino que tienen un fundamento objetivo que garantiza su valor».¹

Tomás entiende por *apropiación* «la manifestación de las divinas Personas por medio de los atributos esenciales».² De hecho, los atributos esenciales nos ofrecen aquello que, por así decirlo, es más accesible a nuestra inteligencia: ser, bondad, omnipotencia. Esto permite dar un paso más en la contemplación del actuar trinitario en la creación y en la historia de la salvación. No se trata de lo «propio» que es *exclusivo* de cada Persona, sino de lo “apropiado”, es decir, lo que, siendo común a todas las Personas porque es un atributo esencial, se atribuye a alguna en particular por la mayor conveniencia que tiene con ella, para conocerla y manifestarla mejor, como sucede con la omnipotencia, que se atribuye al Padre. Por esta razón, se excluyen de las “apropiaciones” la esencia divina y las operaciones divinas: ambas son idénticas a las tres Personas, ya que en ambos casos las Personas actúan en cuanto Dios Uno. Emery muestra cómo Santo Tomás ha prestado particular atención en estas cuestiones a San Alberto Magno y San Buenaventura y cómo el tema ha sido largamente sopesado.

Esto introduce una cuestión de gran importancia en teología y, especialmente, en la teología tomasiana: el valor de la analogía en el terreno trinitario. Efectivamente, no se puede hablar seriamente de la creación como obra de la Trinidad en general –y de la imagen de Dios en el hombre en particular– y al mismo tiempo negar el valor de la analogía a la hora de hablar de la intimidad divina, es decir, no se puede reducir todo a meras comparaciones y ejemplos. Existe en la intimidad del hombre auténtica analogía con la intimidad trinitaria. La analogía da vigor al pensamiento de Tomás, también cuando actúa dando por supuesto que teología y economía son inseparables, y cuando utiliza sabiamente las apropiaciones. Santo Tomás, al igual que San Agustín, parte del hecho de que nuestra alma es imagen del Dios-Trinidad: *mens, notitia* y *amor*, mente, inteligencia y voluntad no son meras ilustraciones del misterio, sino auténtico punto de partida para penetrar en él y darlo a conocer.

2. La concepción trinitaria del obrar trinitario

Santo Tomás se encuentra bien lejos de una concepción «monista» del actuar trinitario en el mundo y en la historia. Es este quizás el mérito mayor de la obra

¹ *Ibidem*, 377.

² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 39, a. 7, in c.

de Emery que atrae particularmente nuestra atención: el detalle con que explica la posición tomasiana en torno a la actuación trinitaria en la creación y en la historia de la salvación. Este tema puede ser, además, el que más atraiga a los jóvenes teólogos a la hora de leer a Tomás. Las principales afirmaciones podrían resumirse en estas: El Padre crea y hace todo por el Hijo y el Espíritu Santo; las procesiones divinas son la causa de la creación y de la obra de la salvación; la propiedad de cada Persona se refleja en las apropiaciones divinas; todo tiene estructura trinitaria.¹ Estas afirmaciones tienen gran fecundidad.

En este sentido, no es metafórica, sino real, la afirmación de que el Padre crea todas las cosas a través del Hijo y del Espíritu. El Padre crea en cuanto Padre, es decir, en cuanto engendrante del Hijo y espirante del Espíritu, pues crea en cuanto Persona divina. Lo mismo sucede con respecto a las afirmaciones en torno a la obra del Hijo y del Espíritu: actúan como Personas y en cuanto Personas. Hablando en lenguaje tomasiano, actúan en cuanto relaciones subsistentes «poseedoras» de la naturaleza divina; es decir, en su doble razón de Persona en cuanto relaciones y en cuanto poseedoras de la esencia divina. Dios crea a través de la esencia divina. Por esta razón, tanto el Padre como el Hijo y el Espíritu son causa eficiente, ejemplar y final de toda la creación y de toda la historia de la salvación:

Dios no puede hacer nada, sino por la concepción de su inteligencia, que es su Sabiduría eternamente concebida, es decir, por el Verbo e Hijo de Dios. Dios no puede hacer las cosas de otra forma que través de *su Hijo*.²

Tomás caracteriza todo esto como lo «propio» del Hijo, es decir, lo que le corresponde en cuanto *Verbo, Hijo e Imagen*, lo que le caracteriza como distinto en la Trinidad. He aquí una expresión típica y feliz:

Unde sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, in quantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam.³

Ya hemos aludido a este asunto, pero conviene insistir en ello: para Tomás el «actuar trinitario» abarca a toda la Persona, es decir, en cuanto relación subsistente y opuesta, no sólo en cuanto relación opuesta. La relación divina tiene lugar en tanto en cuanto que una Persona procede de otra y, además – esto es muy importante –, cada Persona posee por igual la naturaleza divina.

Esto incluye, por lo tanto, la esencia divina por la cual las Tres Personas son Dios: un sólo Dios del que brota todo el ser de las procesiones, de la creación y de la salvación en toda su causalidad, menos, como es obvio, en la causalidad formal, pues Dios no entra a formar composición con nada.

¹ EMERY, *La Théologie trinitaire*, 309.

² TOMÁS DE AQUINO, *Super Ioannem*, cap. 1, lectio 2.

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 1, q. 37, a. 2, ad. 3.

3. Estructura trinitaria de la creación

Puede decirse que nos encontramos en un terreno próximo y a la vez muy distinto de una “ontología trinitaria” que entendiera la creación como obra de la Trinidad sólo en su distinción de Personas, tal y como propone, por ejemplo, K. Hemmerle.¹ Según él, lo que intervendría en la creación serían las Personas en cuanto distintas, sin tener en cuenta su relación con la esencia divina, es decir, lo que tienen de común. Por esta razón, los «vestigios» de la Trinidad que se encuentran en la creación serían algo más que simples «vestigios».

Esto lleva a una lectura y a unas consecuencias verdaderamente contrarias a las de Santo Tomás. Para Santo Tomás, desde la creación y desde la obra de la salvación no se puede establecer hablando estrictamente una “ontología trinitaria”, porque las Personas divinas actúan en cuanto son un solo Dios y, en este sentido, la obra es común, aunque esa obra sea realizada por cada una de las Personas conforme ella es.

Como dice Emery, captar la relación que las Personas mantienen con el mundo, es tocar los elementos fundamentales de la relación y de la persona.² Es tocar los elementos fundamentales de la estructura trinitaria de la creación. Esto lleva consigo que Santo Tomás entienda que la relación con el mundo y con la economía pertenece, como tal, a la noción de Persona divina, aunque, por supuesto, la creación sea libre. Teología y economía están, pues, indisolublemente unidas, tan indisolublemente unidas, que la creación y la salvación brotan libremente, pero directamente – de las Personas divinas en cuanto éstas proceden unas de otras. Se cumple también aquí el axioma *Bonum diffusivum sui*: la creación es difusión del bien de las procesiones trinitarias. Esto y no otra cosa es el “*ordo creationis*”: la creación brota en su causalidad eficiente, ejemplar y final de la vida íntima de Dios. Emery anota un pensamiento con el que no podemos sino estar de acuerdo: «La plena inteligencia de la creación exige pues el conocimiento de la procesión de las Personas divinas».³

4. El papel propio de cada Persona

Tanto el Padre como el Hijo, como el Espíritu Santo actúan por la esencia divina. Decir *de quien, por quien y en quien* son fórmulas “apropiadas”. Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres Personas actuando como un solo Dios: *Et tamen, non tres omnipotentes, sed unus omnipotens*.⁴

Desde este punto de vista, la pluralidad en la creación – y Emery lo subraya con gran oportunidad – no es una «decadencia» sino que brota del seno mismo de la Trinidad. La «fe trinitaria» ilumina, pues, la pluralidad de realidades existentes en nuestro mundo. La relación puede dar cuenta de una pluralidad real

¹ Cf. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005, 49-70.

² EMERY, *La Théologie trinitaire*, 409.

³ *Ibidem*, 408.

⁴ *Símbolo Quicumque* 15, DH 75.

en la unidad.¹ La pluralidad no es, pues, una «decadencia», sino una plenitud en la participación de la vida trinitaria.

5. *Un acercamiento útil y necesario*

G. Emery ha escrito páginas importantes en lo que se refiere a mostrar la contemporaneidad de Tomás de Aquino. Este libro, que ha centrado nuestra atención, es quizás lo más importante de todas ellas. Muchas cosas quedan sin decir por nuestra parte, pero ya se ha mostrado lo esencial: cómo este planteamiento es capaz de explicar la unidad de la teología tomasiana a los que comienzan, y cómo es capaz de conectar con el modo de hacer teología en nuestro tiempo. La obra resulta, pues, muy interesante desde una doble vertiente: la de dar a conocer el pensamiento trinitario de Santo Tomás a quienes comienzan a estudiarlo, y la de mostrar las razones de fondo por las que, en la doctrina tomasiana, la economía pertenece a la teología y la teología fructifica en economía. Y cómo la clave de todo es la vida intratrinitaria.

En este sentido, las procesiones son la razón de la existencia de tres Personas en Dios y son también la razón de la creación y de la economía. Son la razón del mundo y de toda la historia. Son también la razón de su consumación en el más allá, cuando la infinitud de criaturas, reducida a la unidad por Cristo, participe de la vida divina, especialmente la criatura racional,² que participará de las procesiones y relaciones divinas: seremos, en plenitud, hijos en el Hijo por el Espíritu Santo.

Los teólogos dominicos del Catecismo Romano hablaban de que, entonces, el alma estará en medio de la vida divina como el cristal en medio de la luz: sin ser ella la luz, vivirá traspasada por la luz. El Espíritu Santo amará al Padre y al Hijo a través del alma; el Hijo le comunicará su filiación natural en filiación adoptiva. Dios Trinidad será todo en todos, como dice San Pablo (1Co 15,28).³

ii. Los misterios de la Vida de Cristo en la teología tomasiana

La unidad del pensamiento y de la teología tomasiana quedan reflejados de modo paradigmático en la *Summa Theologiae*. El mismo orden de sus partes y de sus cuestiones posee gran importancia teológica y guarda estrecha relación con cuanto venimos diciendo acerca de la relación entre *teología* y *economía*. Precisamente, como sugieren bastantes autores, la estructura tripartita de la *Summa* encuentra su sentido y tiene su raíz en la distinción entre *teología* y *economía*.⁴

¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 40, a. 2, ad 3.

² G. EMERY, *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Cerf, Paris 2009, 201-202.

³ También dice lo mismo San Juan de la Cruz: «Y así diremos que es como el aire que está dentro de la llama, encendido y transformado en la llama, porque la llama no es otra cosa que aire inflamado, y los movimientos y resplandores que hace aquella llama ni son sólo del aire ni son sólo del fuego de que está compuesta, sino junto del aire y del fuego, y el fuego los hace hacer al aire que en sí tiene inflamado», JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva B*, 9.

⁴ Cfr. J.-P. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1998, 72.

II. LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO EN LA TEOLOGÍA TOMASIANA

1. Ordo disciplinae y ordo rerum

Según el Prólogo de Santo Tomás a la I *Pars* de la *Summa Theologiae*, lo que hace que ésta sea un instrumento útil para los que comienzan el estudio de la teología es el orden de las cuestiones, que permite descubrir su conexión interna y su gran coherencia.¹ La *Summa* no persigue solamente un ideal pedagógico, sino un ideal científico y, sobre todo, de acercamiento a la realidad; en palabras de Y. Congar, la *Summa* es pedagógica porque es científica.² Y es científica, porque es ordenada. De este modo es como se aprende teología, pues no hay ciencia sin orden y captar el orden de las cuestiones es esencial para adentrarse con seguridad por un terreno desconocido.³ Por eso, prestar atención al orden de la *Summa* es elemental para conocer el pensamiento teológico de Tomás.

Lo primero que se ha de resaltar es la propia intención de Santo Tomás de ajustar su exposición al orden intrínseco de la *sacra doctrina*. Así lo afirma en el Prólogo, y así lo han comprendido muchos autores, al corroborar que en la *Summa* el *ordo disciplinae* se corresponde con el *ordo rerum*.⁴ En el fondo, el orden que descubre Santo Tomás al contemplar la *sacra doctrina* está radicalmente marcado por el Único Principio. Es el Principio el que otorga el orden a la realidad y, por tanto, a la *sacra doctrina*; la *res* es ordenada por su causa. Según A. Patfoort, la *Summa* es una exposición razonada y meditada de la *sacra doctrina* que está conducida por el propio *ordo doctrinae*; es decir, por el orden de relacionalidad de las cosas a partir de aquello que en ellas es lo más fundamental, más determinante, a partir de su secreto más íntimo: el designio divino.⁵ Se entremezclan aquí dos planos: el orden del conocimiento – de comprensibilidad – y el orden de las cosas en cuanto a su causa primordial, el designio de Dios. Y lo que es más importante, se sugiere que ambos se encuentran estrechamente relacionados.

Para Santo Tomás, el orden de la realidad es el que marca el orden del conocimiento y, por tanto, el orden de la teología. La ciencia no imprime su propia estructura a las cosas sino que son las cosas, ordenadas en sí mismas por su Principio y su Causa, las que establecen los vínculos y las conexiones que posteriormente la reflexión teológica es capaz de descubrir.

El orden que Santo Tomás contempla en la *sacra doctrina* se fundamenta en el conocimiento de la realidad de las cosas, tanto en su ser y como en su historia. De aquí que su reflexión teológica tal y como se muestra en la *Summa* siga

¹ Cfr. *Ibidem*, 33.

² Y. CONGAR, *Le moment économique et le moment ontologique dans la Sacra doctrina (Révélation, théologie, Somme théologique)*, en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, «Bibliothèque Thomiste» 37 (1967) 165.

³ Cfr. S. RAMÍREZ, *Introducción general*, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica. I: Tratado de Dios uno en esencia*, Bac, Madrid 1947, 196.

⁴ CONGAR, *Le moment économique*, cit. 164.

⁵ Cfr. A. PATFOORT, *La somme de Saint Thomas et la logique du dessein de Dieu*, Parole et Silence, Saint-Maur 1998, 41.

dos principios de modo orgánico: la ontología y la historia. La estructura de los tratados y, dentro de estos, el modo en que se organizan sus cuestiones, busca adecuarse a la lógica del ser (*theología* y metafísica) y a la lógica de la revelación (*economía* e historia de la salvación).

2. Una gran unidad

La *Summa* de Tomás de Aquino – y en esto supuso una gran novedad – no es un florilegio de cuestiones sobre la fe y la moral cristiana más o menos reunidas o yuxtapuestas, sino que es una exposición ordenada orgánicamente de la *sacra doctrina* concebida en su unidad, como una ciencia – imagen de la ciencia divina, *impressio divinae scientiae* – que siendo una y simple, lo abarca todo, pues contempla todo *sub una ratione, sub ratione Dei*.¹

Como escribe S. Ramírez, la teología «no considera las obras de Dios en sí mismas, sino a Dios en ellas y como orientadas y reducidas a Dios. Por eso, siempre permanece en la consideración de Dios y nunca sale de Dios: todo lo ve en Dios revelado, a través de Dios revelante. Pararse en las obras de Dios, por altas y grandes que sean, sin fijarse en Dios mismo como punto de partida y de llegada, y más que todo como Dios es Dios, es quedarse en la superficie y roer la corteza material de las cosas de Dios».²

El estudio de la *sacra doctrina* es, por tanto, esencialmente teológico en el sentido de que todas las cuestiones se tratan desde Dios o en razón de la relación que guardan con Dios. Esto, como veremos, posee una especial importancia a la hora de hablar de la Vida de Cristo. Tomás de Aquino no trata de la historia de Cristo, sino de los *misterios* de la Vida de Cristo en cuanto causantes de nuestra salvación, es decir, teniendo presente su causalidad salvífica. Se habla de *misterios*, porque son verdadera acción de Dios en la historia, la *economía* divina auténticamente presente y actuante en el mundo. Los acontecimientos históricos de la Vida de Cristo se estudian de modo teológico, es decir, desde el punto de vista de Dios.

En el Prólogo a la q. 2 de la I *Pars* Santo Tomás describe el orden de su obra en tres partes: «*ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*».³ Esta sucinta descripción revela el esquema «circular» de la *Summa*.⁴ El punto de partida es la consideración de Dios en sí mismo, se continúa de modo inseparable por la acción de Dios en cuanto origen de la creación y, especialmente, del hombre; y se culmina con Dios en cuanto fin último al que retorna el hombre y con él toda la creación *sometida a Cristo* (1Cor 15,28).

¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 1, q.1, a.3, ad.2.

² RAMÍREZ, *Introducción general*, 195.

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 1, q. 2, Prol.

⁴ Cfr. J.-P. TORRELL, *La teología católica*, San Esteban, Salamanca 2009, 42.

La I *Pars* comienza con el tratado de Dios en sí mismo – la *theología* –, en su esencia y en su distinción de Personas (qq. 1-43), y prosigue con el estudio de Dios, creador y providente, en cuanto principio de todas las cosas (qq. 44-119). Esto, aunque pertenece a la I *Pars*, corresponde ya a la *economía* divina; Dios Creador en cuanto principio y origen del *exitus* de la criatura. La II *Pars* estudia a Dios como fin del hombre o, dicho al revés, al hombre en cuanto tiene su fin en Dios. Esta segunda parte, que incluye la I-II y la II-II, trata del movimiento de vuelta –*reditus*– del hombre hacia Dios y estudia el fin del hombre y el camino para conseguirlo: la I-II, la II-II y la III *Pars* están perfectamente unidas bajo el signo de “retorno” del hombre hacia Dios en Cristo. El Verbo Encarnado es la cabeza de este movimiento, que solo Él es capaz de llevar a término.¹ Por tanto, el movimiento *in Deum* del hombre que se dirige a su fin volviéndose hacia su Creador, solo es posible, si se comprende como perteneciente a la *economía* de la salvación realizada en Cristo. El *reditus* de la criatura racional hacia Dios consiste precisamente en la acción de Dios que atrae hacia sí a la criatura; por eso la vuelta del hombre hacia Dios no puede comprenderse sino como insertada en la *economía* divina de salvación, que es esencialmente cristológica. De aquí que la *Summa* no se complete más que con la III *Pars*, que está enteramente dedicada a Cristo y a su obra de salvación. Así pues, el tratado del Verbo encarnado y de su obra salvífica forma parte esencial del estudio del fin en Dios que el hombre posee. Por este motivo es tan adecuada la insistencia de J.-P. Torrell en que el *reditus* tiene siempre lugar por Cristo y en Cristo.²

Resulta, pues, muy conveniente subrayar el lugar propio que corresponde a la cristología en el amplio plan de la *Summa*. La cristología está concebida por Tomás de Aquino en el conjunto de la teología y ocupa un lugar central como núcleo de la *economía* salvífica que inaugura el *reditus* de la humanidad hacia Dios. J.-P. Torrell acertadamente ha advertido la reducción de la teología tomista que supone considerar el esquema *exitus-reditus* reducido a la I y la II *Pars*. Los autores que así lo han entendido, subrayan el influjo del esquema platónico del *exitus-reditus*, pero oscurecen la unidad de la teología tomista – y lo que es más grave – no alcanzan a explicar del modo adecuado el lugar propio que corresponde al tratado del Verbo encarnado en la *Summa*. En todo caso, para estos autores, el movimiento circular de la *economía* divina, por el que la criatura es concebida como salida de Dios e incorporada de nuevo a Él, carece del profundo carácter cristológico que le es propio en el pensamiento tomasiano.

También para M.D. Chenu la *Summa* habría de ser leída a la luz del esquema neoplatónico del *exitus* y *reditus*, pues la I *Pars* y la II *Pars* «son entre sí como el *exitus* y *reditus*» y se encuentran estrechamente conectadas.³ Esto parece restar protagonismo a la III *Pars*. Según Chenu, en esta, Santo Tomás pone de manifiesto que domina el esquema platónico, pues el Verbo encarnado del cristia-

¹ Cfr. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, 73.

² Cfr. *ibidem*, 47.

³ Cfr. M.D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1974.

nismo no es el Logos creador del emanatismo platónico; ya que da sentido a la historia, al tiempo y a la libertad de Dios, sin contradecir el respeto por su trascendencia y por «la ciencia de lo necesario».¹ El valor de la historia y su relación con Dios, en el sentido de que el actuar económico de Dios se desarrolla y *alcanza* la historia, es esencial, pero la importancia de la *III Pars* va más allá. Su núcleo es la consideración de Jesucristo como «único y verdadero camino para conseguir la posesión del mismo Dios glorificador y beatificante»,² y sin ella la *I* y la *II Pars* están incompletas y carentes de razón y sentido. De razón, porque la revelación del Misterio de Dios se ha producido en Cristo y, sin Él, no sería posible hablar de Dios cuanto Trino – la *theología* –; y de sentido, porque en Cristo se realiza el fin de la *economía*.

3. *Teología e historia en la Summa: la perspectiva sub ratione Dei*

Uno de los puntos destacados por los autores tomistas de las últimas décadas es el tema de la historia. La transformación del quehacer teológico en el siglo *xx*, marcada por el renovado acercamiento a la Sagrada Escritura y el redescubrimiento del sentido histórico, ha propiciado estudios sobre el modo en que Santo Tomás considera la realidad histórica. J.-P. Torrell ha abordado este tema en un ambicioso artículo titulado: *Saint Thomas et l'Histoire. État de la question et pistes de recherches*.³ Se trata de un estudio extenso y profundo, cuyo objetivo es mostrar el sentido de la historia –las cualidades científicas o actitudes espontáneas,⁴ dice Torrell– que posee el pensamiento tomasiano. Sus páginas resultan muy sugerentes e iluminan un aspecto importante de la cristología de Tomás, todavía poco conocido. La conveniencia de estos estudios resulta evidente si se tiene presente que todavía entre algunos autores recientes, como señala B. Mondin, persiste la crítica a la cristología de Santo Tomás por su supuesta falta de sentido histórico que le lleva a priorizar la cristología sobre la soteriología y el interés por el ser de Cristo sobre su acción salvadora.⁵

La defensa que hace J.-P. Torrell del valor de la historia en el pensamiento de Santo Tomás tiene el gran mérito de haber conseguido distinguir la cristología tomasiana de la cristología tomista; es decir, el pensamiento genuino de Santo Tomás de los añadidos de sus comentaristas, que a veces pudieron caer en repeticiones poco afortunadas. La filosofía y la teología tomasiana tienen un fuerte carácter integrador, les interesa la verdad de las cosas tanto en su dimensión metafísica como histórica. Las disyuntivas modernas son ajenas al pensamiento de Santo Tomás.⁶ En su quehacer intelectual el interés metafísico por el ser no va

¹ Cfr. *Ibidem*, 271, citado por J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona 2002, 174.

² RAMÍREZ, *Introducción general*, 195.

³ Cfr. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire. État de la question et pistes de recherches*, «Revue thomiste» 105 (2005) 355-409.

⁴ Cfr. *Ibidem*, 355.

⁵ Cfr. B. MONDIN, *La Cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2007, 241.

⁶ Resulta iluminadora la síntesis que hace B. Mondin de la cristología contemporánea y su com-

en detrimento de la preocupación por la historia, su realidad y su sentido. Como ha puesto de relieve G. Cottier, el coraje intelectual de Santo Tomás procede de su gran confianza en la capacidad de verdad de la razón humana;¹ por su gran amor a la verdad, a la Verdad del Ser eterno y a la verdad de las cosas temporales, que el hombre conoce históricamente.

Al examinar el valor de la historia para Santo Tomás se pueden distinguir dos planos. Por un lado, el uso que él mismo hace de las fuentes: de la Escritura, de los Padres y de los símbolos y concilios antiguos; y, por otro, el sentido histórico interno de la filosofía y la teología tomasiana. En cuanto al uso de las fuentes son muchos los autores que han puesto de relieve el hondo conocimiento de Santo Tomás de la *Sacra Pagina*, de los Padres y de los concilios. En esta profundización ha tenido especial mérito la aportación de M.-D. Chenu, al situar el comentario a la Escritura como esencial en la teología tomasiana.² En las últimas décadas ha habido también bastantes acercamientos al estudio de las fuentes patrísticas en las obras de Santo Tomás.³ La *Catena aurea* prueba que el recurso a los textos patrísticos no está motivado por una mera búsqueda de argumentos de autoridad para apoyar las verdades de fe o los razonamientos teológicos sino que hay en el espíritu tomasiano un verdadero interés por profundizar en el sentido de la Sagrada Escritura enriqueciendo su comprensión con los comentarios de los Padres.⁴ En cuanto a los Concilios, solo las referencias y citas presentes en la *Summa* son suficientes para afirmar que el conocimiento de Santo Tomás en este terreno es amplísimo⁵ y que, como subraya Torrell, el esfuerzo teológico del Aquinate está marcado por una creciente y constante lectura de los concilios antiguos.⁶

Para nuestro estudio, más que el uso de las fuentes por parte de Santo Tomás, es importante remarcar algunos puntos esenciales de la relación entre teología e

paración con la cristología de Santo Tomás. La gran variedad de acercamientos a Jesucristo que están presentes en las propuestas cristológicas actuales –B. Mondin habla de cristologías clásicas, existencialistas, humanísticas-secularizantes, históricas, escatológicas, trascendentales o políticas– pone de manifiesto su carácter parcial y sus acentos excluyentes (cfr. MONDIN, *La Cristologia di San Tommaso d'Aquino*, 221-246.) Frente a esto, la cristología teológica de Santo Tomás, que no excluye ningún conocimiento de Jesucristo, pero que todo lo contempla *sub ratione Dei*, aparece de modo sencillo como un planteamiento mucho más amplio e integrador.

¹ Cfr. G. COTTIER, *Le désir de Dieu. Sur les traces de saint Thomas*, Parole et Silence, Paris 2002, 20.

² Véase p.e.: M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1950, 199-225; IDEM, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, J. Vrin, Paris 1957, 329-337.

³ Cfr. C.G. CONTICELLO, *San Tommaso ed i Padri: La Catena aurea super Ioannem*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 65 (1990) 31-92; L. FATICA, *Note sull'argomento patristico in re Christologica nelle Summae di S. Tommaso: aspetti di metodo e contenuto*, en A. PIOLANTI (a cura di), *Storia del Tomismo. Fonti e Riflessi. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Lev, Città del Vaticano 1992, 36-43; L.-J. BATAILLON, *Saint Thomas et les Pères: de la Catena à la Tertia Pars*, en PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Ordo sapientiae et amoris*, 15-36; L. ELDERS, *Thomas Aquinas and the Fathers of the Church*, en I. BACKUS (ed.), *The reception of the Church Fathers in the West, I: From the Carolingians to the Maurists*, Brill, Leiden 1997, 337-366; G. BERCEVILLE, *L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin*, «Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques» 91 (2007) 129-144.

⁴ Cfr. M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino*, 41-42, 49.

⁵ Cfr. M. MORARD, *Thomas d'Aquin lecteur des Conciles*, en «Archivum franciscanum historicum» 98 (2005) 211-365.

⁶ TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire*, 389.

historia tal y como aparece en la *Summa*, pues esto nos permitirá reconocer a un Santo Tomás, bien distinto del Tomás de los escolásticos y mucho más próximo al pensador moderno interesado por la historia y su sentido.

El neotomismo de principios del siglo xx se esforzó por subrayar el carácter intemporal de la teología de Santo Tomás. Así lo pone de relieve Torrell al comienzo del artículo al que venimos refiriéndonos, cuando cita a A. Dempf¹ y a É. Gilson² sobre la percepción ahistórica del pensamiento tomista. Quizás la razón de estas posiciones esté más en la línea de reafirmar el valor intemporal de la verdad ante las corrientes modernas de pensamiento que debilitaban su universalidad, pero, de hecho, el resultado fue una áspera discusión sobre el valor de la historia en Santo Tomás y de toda teología que se presentara como desconectada de la historia y su sentido. Si uno de los logros de la teología en el s. xx fue redescubrir la conveniencia de que el pensamiento no esté desligado de la historia, una de las mayores críticas que se podían hacer de un autor era decir que no tenía interés o preocupación por la historia. De aquí la importancia de subrayar el sentido histórico de la teología tomasiana. En las últimas décadas la situación ha cambiado y son bastantes los autores que han profundizado en la dimensión histórica de la filosofía y la teología tomasiana. Entre ellos, además de Torrell, cabría destacar a Y. Congar y a M. Seckler.³

Para Seckler la explicación circular del mundo a través de la ley del retorno de las criaturas racionales a Dios, de quien salieron, es una muestra de que Santo Tomás posee una teología de la historia no temáticamente expuesta pero sí auténtica.⁴ Este es el esquema de su pensamiento filosófico, como se muestra en su concepción de la causa final como correspondiente al principio, y de su teología en la que Dios es el principio y el fin de la perfección y la salvación a la que el hombre está llamado.⁵ Con razón apunta Seckler que en la visión de la historia que tiene Santo Tomás, no es la reflexión teológica la que da sentido a la historia sino que es la propia historia la que lleva en sí misma el esquema teológico fundamental.⁶ No es el teólogo el que aporta su orden a la historia de

¹ «Il est à strictement parler l'homme au-dessus du temps; il n'a aucun besoin de l'histoire»: A. DEMPFF, *Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, 381, citado por TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire*, 356.

² «L'indifférence de saint Thomas envers l'histoire a été prodigieuse»: É. GILSON, *Cajetan et l'humanisme théologique*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 30 (1955) 133, citado por TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire*, 356.

³ Torrell comenta también las aportaciones de: M.-J. NICOLAS, *Le théologien et l'histoire*, «Revue Thomiste» 60 (1960) 485-508; A. HAYEN, *Le thomisme et l'histoire*, «Revue Thomiste» 62 (1962) 51-82; J. LANGLOIS, *Premiers jalons d'une philosophie thomiste de l'Histoire*, «Sciences ecclésiastiques» 14 (1962) 265-291; CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. III: Essai de théologie de l'histoire du salut*, Desclée, Paris 1969. También aduce los nombres de otros autores que intervinieron directamente en la discusión en las décadas de los 60-70 del siglo xx (cfr. TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire*, 360).

⁴ Cfr. M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel-Verlag, München 1964, 33.

⁵ Cfr. TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire*, 362.

⁶ SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, 35: «Die Heilsgeschichte selbst den theologischen Grundentwurf in sich trägt».

la salvación, sino que es el orden de la salvación el que estructura el quehacer teológico.¹

Y. Congar, en un artículo publicado en homenaje a M.D. Chenu, desarrolla el valor de lo histórico en la teología tomasiana de modo muy sugerente. En él, tomando como eje la unidad entre *theología* y *economía*, subraya la importancia que tiene la realidad histórica para la teología tomasiana y, al mismo tiempo, revela la perspectiva desde la cual, la historia adquiere su auténtico sentido teológico. Para Santo Tomás lo verdaderamente importante de la historia es la verdad teológica que contiene. El objeto de la fe es la verdad primera y, por eso, los acontecimientos históricos de la economía de la salvación son objeto de la fe en cuanto que portan en sí mismos verdades eternas. Así p. ej. dice en el *De Veritate* 14: «Ha de decirse que acerca de la Pasión no hay fe sino en cuanto está unida a la Verdad eterna, en la medida en que la pasión es considerada sobre Dios; pues la misma pasión, aún cuando en sí misma considerada sea contingente, sin embargo, según que está bajo la divina presciencia, toda vez que sobre ella hay fe y profecía, contiene verdad inmóvil».²

Como anota Congar, para Santo Tomás lo temporal del objeto de la fe es accidental a la fe en sí misma: los hechos no interesan más que en razón de su relación con la Verdad Primordial, una relación que es mucho más interna y directa que el simple hecho de ser “dicho por Dios”, una relación en la que Dios actúa en esos mismos hechos históricos.³ Por eso, hablando estrictamente, Santo Tomás no estudia la *vida* de Cristo, sino los *misterios* de la vida de Cristo. Es decir, su vida histórica en su verdad teológica. El pensamiento de Santo Tomás es formalmente teológico y materialmente centrado en la salvación del hombre.⁴

El convencimiento de Santo Tomás de que la historia tiene su principio en Dios y está regida por Él y de que el actuar trinitario incide en la historia, sostiene la afirmación de que la realidad histórica es portadora, de modo parcial y contingente, de auténtica verdad eterna. Por eso, puede hacerse una verdadera lectura teológica de los acontecimientos históricos; la historia puede ser leída *sub ratione Dei*.

4. Historia de la salvación y Teología: los argumentos de conveniencia

Los argumentos de conveniencia tan utilizados por Santo Tomás manifiestan claramente su comprensión de que la historia es esencialmente un acontecer contingente. Esto quiere decir que se da una neta distinción entre Dios y la historia y que ésta sólo adquiere su principio de inteligibilidad cuando es vista desde Dios, como su principio y su fin. La historia es el *ordo temporis* de la creación y de la dispensación de los dones divinos. El tiempo y la historia son creados por

¹ Cfr. *ibidem*, 35.

² TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q. 14, a. 8, ad. 14 (trad de S. Gelonch y S. Argüello, *Cuadernos de Anuario Filosófico* n. 147, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001, 92).

³ Cfr. CONGAR, *Le moment économique*, 171.

⁴ Cfr. *ibidem*, 183.

Dios y son intrínsecos a la creación. Dios está más allá del tiempo, y la historia le pertenece en su comienzo, en sus tiempos y en su fin. Por ello la inteligibilidad de la historia no puede darse en clave de razones necesarias, puesto que toda la realidad histórica tiene su origen en la acción *ad extra* de Dios y, por tanto, es libre. Desde el punto de vista de Dios, la creación, la Encarnación y los diferentes momentos de la historia de la salvación, o de la *economía*, son libres, pero están llenos de Sabiduría. De aquí que los argumentos de conveniencia sean una búsqueda de esa Sabiduría de la actuación y de la permisión de Dios. Como bien ha expresado M. Seckler, los argumentos de conveniencia no son un modo deficiente de conocer, sino el *a priori* lógicamente necesario de un acontecimiento histórico libre.¹

En último término se trata de acercarse a la historia desde su causa, es decir, desde Dios como su principio y desde la providencia de Dios como su fin. Para Santo Tomás, como ya se ha dicho, la historia puede ser leída también *sub ratione Dei*, y esto exige que las razones que dan sentido a los acontecimientos contingentes deban estar fundamentadas en la providencia divina. «Los acontecimientos históricos – apunta L. Elders – son contingentes, puesto que dependen de una decisión libre de Dios y de la voluntad humana. Dado que Dios procede con sabiduría, se pueden buscar razones por las que ha causado o permitido ciertos acontecimientos [...] Los numerosos argumentos *ex convenientia* de la Tercera Parte de la *Suma de teología* tienen su base en la convicción de que Dios procede con máxima sabiduría».²

El horizonte último de inteligibilidad de la historia radica en que «Dios conoce con certeza infalible lo que es contingente en nuestro mundo»³ y los hombres podemos participar de este conocimiento divino de la historia por la fe que nos revela el sentido de la acción de Dios y por la razón con la que somos capaces de alcanzar razones de conveniencia que llenan de sentido la historia. La *Summa* es la «fusión armónica de la doctrina de la fe con la historia de la salvación».⁴

5. Del misterio de Cristo a los misterios de la vida de Cristo

Cuanto acabamos de decir sobre los argumentos de conveniencia se observa muy bien en la *Summa Theologiae*, especialmente al tratar de los misterios de la vida de Cristo en la III *Pars*, que viene a ser como un pasar del orden de lo necesario al orden de la realización histórica de los dones de Dios.⁵

Santo Tomás es el primer y único medieval que no solo habla de la vida de Cristo y sus actos salvadores sino que los trata como un entramado estructural

¹ SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, 45: «Mit der "Angemessenheit" ist nicht ein defizienter Erkenntnismodus ausgesagt, sondern das logisch notwendige Apriori freien geschichtlichen Geschehens».

² L. ELDERS, *Historia e historicidad en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, «Scripta Theologica» 27 (1995) 954-955.

³ *Ibidem*, 955.

⁴ *Ibidem*, 956.

⁵ Cfr. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, 38; CHENU, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, 270.

do, concebido como una parte integrante de la cristología especulativa.¹ Las qq. 27-59 de la III *Pars* forman lo que tradicionalmente ha sido denominado el *Tratado de la Vida de Cristo*,² pero que en realidad es una parte esencial de la cristología; se trata de un estudio estrictamente teológico de la vida de Cristo, considerada como *misterio* e inseparable del *Tratado del Verbo encarnado*. Como anota Torrell, se trata de una exposición de la vida de Cristo desde una perspectiva de ejemplaridad ontológica así como de soteriología.³ Los *misterios* de Cristo en la historia revelan el *misterio* de Cristo en su ser. De hecho, el *Prologo* de la III *Pars* sitúa la Vida de Cristo en el estudio de *ipso Salvatore*.⁴ Por eso, con toda razón, se denominan *misterios*, pues «son manifestación y realización en acto del *mysterion* total».⁵

Es interesante destacar aquí como la articulación del tratado del Verbo encarnado y de los misterios de la vida de Cristo sigue una estructura similar al esquema de la *Summa*. Si al hablar del orden de la *Summa* se distinguen dos partes, el estudio de Dios en sí mismo y el estudio de Dios como principio y fin de todo lo que existe; en la cristología se distinguen también dos partes dentro de una gran unidad, el estudio del Verbo encarnado en sí mismo y el estudio de los *acta et passa Christi*. De modo análogo a la estructura de toda la *Summa* – y salvando las distancias – se podrían denominar las dos partes de la cristología como *teología* de Cristo y *economía* del Cristo.

En este sentido el movimiento circular *exitus-reditus* que estructura la *economía* es coincidente con el orden de los misterios de la Vida de Cristo, que son estudiados como la salida del Verbo del seno de Dios y su entrada en el mundo por la Encarnación, su paso por la historia y su salida del mundo para volver al Padre habiendo unido a sí a todos los hombres. Los misterios de la vida de Cristo se dividen en cuatro secciones bien marcadas: La entrada de Cristo en el mundo, el proceso de la vida de Cristo, la salida de este mundo por la pasión, muerte y descenso a los infiernos, y su exaltación por la resurrección, la ascensión y la exaltación a la derecha del Padre donde juzgará a vivos y muertos.⁶ La cristología de Santo Tomás sigue el mismo orden lógico que toda la *Summa*: una primera parte en la que se estudia a Cristo en sí mismo y una segunda parte dedicada a la economía salvífica de Cristo en su *exitus* y *reditus*.

Finalmente un aspecto que se ha de destacar es el hecho de que los misterios de Cristo son en la teología tomasiana el *camino* de la vuelta del hombre hacia Dios; la humanidad de Cristo es el instrumento por el que los hombres vuelven a Dios. Esto otorga a la *historia* de Jesús un contenido teológico y soteriológico elemental que lleva consigo que cristología y soteriología sean en sí mismas inseparables.

¹ Cfr. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, 83.

² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. XII: *Tratado de la Vida de Cristo*, Bac, Madrid 1955.

³ Cfr. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, 83.

⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, Prol.

⁵ Cfr. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, 83.

⁶ Cfr. *Ibidem*, 82.

III. CRISTO EN SUS MISTERIOS

1. La aportación de I. Biffi

Al mencionar los estudios sobre los misterios de la vida Cristo en Tomás de Aquino, un nombre viene a la mente aventajando a los demás: el de Inos Biffi, que dedicó su tesis doctoral a los misterios de la vida de Cristo en la *Suma Teológica*, y que, en sus obras completas, dedica dos volúmenes a estos misterios: uno a la *Suma Teológica*, y el otro al resto de las obras, especialmente al *Comentario a las Sentencias*.¹

El tomo del *Comentario a las Sentencias* está dedicado a M. D. Chenu con unas palabras que muestran la admiración y la adhesión que Biffi le profesa en cuanto estudioso de Santo Tomás y, sobre todo, muestran la gran influencia del P. Chenu en la renovación de los estudios tomistas. Escribe Biffi: «Dedicado con profunda gratitud a la memoria de M.D. Chenu OP, guía apasionado y luminoso hacia la memoria y la teología de santo Tomás de Aquino».

Esta dedicatoria, cálida e intencionada, trae al recuerdo la juventud y los deseos de renovación que se dieron cita en Le Saulchoir, los estudios sobre la naturaleza de la teología de Y. Congar y de M.D. Chenu, y el intento por parte de la teología tomista de entreguerras de volver a las fuentes para de rescatar a santo Tomás de lecturas repetitivas y escolásticas. Ya en aquellos años se puso un gran esfuerzo en la renovación de los estudios teológicos y, en concreto, en la renovación de la exégesis de Santo Tomás.

Como se puede observar con detalle en la obra de I. Biffi, ya en aquellos años era universal la convicción de la necesidad de una renovación de los estudios tomistas; también era común la convicción de que esa renovación vendría de situar en primer plano la unión entre «teología» y «economía» y, en consecuencia, vendría, entre otras cosas, de resaltar la importancia de los misterios de Cristo en la obra de santo Tomás. Y esto, a pesar de que santo Tomás, como es bien conocido, no pretende escribir una vida de Cristo en el *Comentario a las Sentencias* y en la *Suma Teológica*, sino ofrecer una reflexión teológica sobre los misterios de la vida de Cristo presentes en los artículos del Símbolo.

Anota A. Colunga que Santo Tomás, en la *Summa Theologiae*, se dedica a declarar los misterios contenidos en estos artículos y que, para hacerlo, acude a los Santos Padres que, «con el don de inteligencia, penetraron en el hondo sentido de estos acontecimientos».² Desde luego, este es el lugar de la *Summa* en que más clara aparece la sintonía del Angélico con los Padres. El P. Colunga señala

¹ I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, 2013, 449; *I misteri della vita di Cristo in Tommaso d'Aquino. La Summa Theologiae*. Este volumen aún no está editado, pero contamos con el *Estratto* de su tesis doctoral publicado en el volumen del *Comentario a las Sentencias* como apéndice (*Saggio bibliografico su i misteri di Cristo in San Tommaso d'Aquino*, 371-443).

² Cfr. A. COLUNGA, *Prólogo*, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. XII: *Tratado de la Vida de Cristo*, Bac, Madrid 1955, 3.

dos rasgos del acercamiento tomasiano a los misterios de la vida de Cristo sobre los que existe unanimidad y que están en la base del valor de estas páginas: penetración teológica – su exégesis se puede calificar con toda justicia como «exégesis teológica» –, y unidad con los Santos Padres. Leer los misterios de la vida de Cristo en la *Summa Theologiae* es caminar por los senderos de la visión cristológica de los Santos Padres, especialmente de San Juan Crisóstomo, San Jerónimo, San Agustín y San Juan Damasceno. Por esta razón, el acercamiento de Tomás a la Escritura se puede calificar como de «teología bíblica» en el sentido amplio de la expresión.

I. Biffi prefiere una expresión más ajustada: *sacra doctrina*. Escribe: «Con respecto al Angélico quizás se debería hablar con mayor objetividad no de teología “bíblica” y de teología “especulativa”, sino simplemente de *sacra doctrina*. Es la denominación con la que él entendía tanto la Sagrada Escritura, como el trabajo que realizaba, por ejemplo, al escribir la *Summa Theologiae*, siempre con la convicción de estar sirviendo a la primera. Con otras palabras: no parecería que, para el Angélico y su concepción de la teología, haya diferencia formal entre aquella que realiza y ofrece en las «zonas bíblicas» y aquellas «cuantitativamente menos bíblicas».¹ Efectivamente, para Santo Tomás la unidad de la teología está más allá de toda discusión.

En cualquier caso – volveremos a insistir en esto al comentar los libros de Torrell – la «teología bíblica» de Tomás es una lectura hecha de la mano de los Santos Padres, muy unida a su espíritu, e incluso a su mismo estilo exegético. En este sentido y dentro de las limitaciones que impone la historia, se trata de auténtica teología bíblica, al menos, en la medida en que esta expresión puede aplicarse a muchas páginas de los Santos Padres. Se trata, en efecto, de contemplación teológica de la historia de la salvación. Santo Tomás considera los misterios de la vida de Cristo en la narración evangélica – lógicamente sin el instrumental crítico que hoy poseemos –, en sus motivos de conveniencia, y en su causalidad salvífica. Así se ve de modo explícito y detallado en sus comentarios al misterio Pascual, donde se pregunta *Utrum mors Christi aliquid operata fuerit ad nostram salutem*² y en las cuestiones dedicadas a la Resurrección: la cuestión 56 está íntegramente dedicada a tratar la causalidad de la resurrección de Cristo, distinguiendo entre causa meritoria, causa eficiente y causa ejemplar, y

¹ BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 379, nt. 22. La posición de Santo Tomás en torno a las cuestiones 27-59 es lo suficientemente clara como para que haya unanimidad en dos puntos fundamentales: estas cuestiones son un acercamiento teológico a los misterios de la vida de Cristo contenidos en el Símbolo. He aquí cómo se expresa el P. Synave: «Il preggio de il trattato deriva tutto del fatto che si presenta incontestabilmente come una vita «teologica» di Gesù. Occorre insistere su questo rilievo capitale que muta l'aspetto del trattato: il Dottore Angelico ha rachiuto la serie delle sue considerazioni in una Somma che resterà teologica. È questo il punto di vista che comanda il suo campo d'orizzonte [...] Il tutto visto sotto il profilo della redenzione dell'umanità, e collocato, insieme, nella prospettiva immensa che è il ritorno a Dio, per mezzo di Cristo, dell'uomo peccatore» (Cf. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 404, nt. 53).

² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 50, a. 6.

aplicando estas causalidades a la resurrección de nuestros cuerpos y de nuestras almas.

Son de gran interés las páginas que I. Biffi dedica a los estudios sobre *la causalidad* de los misterios de Cristo, pues son un buen exponente de la virtualidad de los misterios.¹ Este tema, en efecto, es de gran importancia tratándose de un autor que, como Santo Tomás, utiliza el concepto de causalidad instrumental con tanta exactitud y tanta fuerza, y considera con tanto realismo la Humanidad de Cristo como *instrumentum coniunctum divinitatis*.

El primer autor estudiado por I. Biffi es J. Lécuyer y su conocido artículo sobre la causalidad de los misterios de Cristo en Santo Tomás.² I. Biffi lo califica como una de las contribuciones más documentadas sobre la causalidad de los misterios del Señor. Para J. Lécuyer la gran importancia de los misterios de Cristo estriba en la causalidad eficiente, pues «toda otra causalidad dependen de la causalidad eficiente»: las demás causalidades son sólo un aspecto de la causalidad eficiente. I. Biffi sintetiza las críticas que en su día se hicieron a este artículo en tres puntos: en haber reducido la causalidad meritoria a un aspecto de la causalidad eficiente; en la importancia que señala al subrayado tomasiano de la causalidad eficiente, y en la relación entre los misterios de Cristo y nuestra salvación hoy, es decir, la «actualidad» de los misterios. De hecho, para J. Lécuyer, los misterios «no tienen en sí mismos una eficacia *supratemporal* como instrumentos de la Humanidad de Cristo».³

En este terreno es de gran interés el trabajo de W. Lynn defendiendo la teología del mérito de Cristo que, indiscutiblemente, tiene una dimensión que no se puede reducir a la de la simple eficiencia salvadora sobre nosotros.⁴ En esta cuestión, el progreso del Angélico ha consistido en una profundización cada vez mayor en la causalidad instrumental de la Humanidad de Cristo y, en concreto, en la causalidad instrumental de los *acta et passa*, mientras que el mérito está primordialmente en relación con Dios ante quien se merece y no se puede reducir a simple eficiencia sobre nosotros.⁵

2. El trabajo bibliográfico

En lo que respecta a este *Status quaestionis*, quizás lo que más interese al lector sea la bibliografía que ofrece Biffi en el extracto de su tesis doctoral y el elenco

¹ Cfr. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 411-418.

² Cfr. J. LÉCUYER, *La causalité efficiente des mystères du Christ selon saint Thomas*, «Doctor Communis» 6 (1953) 91-120; BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 413-414.

³ Cfr. LÉCUYER, *La causalité efficiente des mystères du Christ selon saint Thomas*, 108, citado por W. LYNN, *Christ's redemptive merit. The nature of his causality according to St. Thomas*, Gregorian University Press, Roma 1962, 78 nota 7.

⁴ LYNN, *Christ's redemptive merit. The nature of his causality according to St. Thomas*, 167-168; cfr. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 414-416.

⁵ I. BIFFI reseña dos trabajos más que, aunque no con tanta detención, tratan de los misterios de la vida de Cristo: B. CATÃO, *Salut et rédemption chez saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1965, y A. VALSECCHI, *L'imitazione di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, en G. COLOMBO et al. (a cura di), *Miscellanea Carlo Figini*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1964, 175-203.

de las diversas posiciones en torno a la causalidad salvífica de los misterios de la vida de Cristo, especialmente, de la resurrección. El trabajo de I. Biffi es, además, una verdadera historia de la cuestión a partir del Concilio Vaticano II y la indicación contenida en *Optatam totius* (n. 14) de que se preste especial atención al misterio de Cristo y a la historia de la salvación.

En las abundantes y largas notas de I. Biffi contenidas en estas páginas, se refleja el ambiente existente en aquellos años entre los estudiosos de santo Tomás: había práctica unanimidad en la urgencia de la renovación, en la importancia que los misterios de la vida de Cristo encuentran en la obra del Angélico y en que era necesario volver a descubrir al Santo Tomás lector de la Sagrada Escritura. Prácticamente todos los estudiosos de Santo Tomás participaban de esta convicción: desde M.D. Chenu, que aparece insistentemente como el gran orientador de la renovación, hasta Y. Congar, M.J. Nicolas, G. Lafont, F. van Steenberghe, M.J. Le Guillou, C. Fabro y el mismo K. Rahner en un conocido ensayo de sus *Escritos de Teología*.

K. Rahner notaba ya en 1954 la importancia que revisten los misterios de la vida de Cristo en Santo Tomás: «En Santo Tomás, escribía, y aun en Suárez, el interés rigurosamente teológico – y no meramente piadoso – por los misterios de la vida de Cristo era todavía vivo. En la cristología que hoy se enseña hay que prestar gran atención para encontrar algo sobre la resurrección de Cristo, como si este hecho perteneciese primordialmente a la teología fundamental [...] Los misterios de la vida de Cristo, que precisamente en su unicidad e historicidad indisoluble constituyen la ley única de la historia universal, son tergiversados con excesiva facilidad».¹

La situación que describe K. Rahner, gracias a Dios, está ya superada: la resurrección del Señor – todo el misterio Pascual – recibe una gran atención en los manuales de cristología y no sólo desde los intereses de la teología fundamental, sino desde la dogmática y desde la consideración de su causalidad salvífica.² La renovación de los estudios bíblicos, patrísticos y litúrgicos ha tenido aquí una influencia decisiva. También la han tenido los estudios sobre Santo Tomás, sensibles a este movimiento de acercamiento teológico total a las grandes cuestiones de la teología, entre otras, las referidas a la glorificación de Cristo.

Esto lleva consigo una revitalización de la consideración de la resurrección de Cristo en cuanto que su Humanidad es *intrumentum coniunctum* de su Divinidad. Pero la Humanidad de Cristo ha sido instrumento unido a la Divinidad para nuestra salvación durante toda su vida, tanto en su concepción, como en la circuncisión, en la vida de trabajo y en la vida pública. Todos los hechos de la vida de Cristo han sido, pues, salvadores en sí mismos y tienen las mismas carac-

¹ K. RAHNER, *Problemas actuales de cristología*, en IDEM, *Escritos de teología*, 1, Taurus, Madrid 1959, 211.

² Véase p.e. la profundidad y ponderación de los manuales de A. ZIEGENAUS, *Gesù Cristo. La pie-nezza della salvezza. Cristologia e soteriologia*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012; y de F. OCÁRIZ, L.F. MATEO-SECO, J.A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, Eunsa, Pamplona 2010.

terísticas esenciales de la resurrección: son causa meritoria, eficiente, y formal de nuestra salvación. En Santo Tomás, lo lógico es leer estos acontecimientos desde lo que escribe sobre la causalidad salvadora de la resurrección haciéndolo extensivo a ellos.

En este terreno, I. Biffi cita en primer lugar a Y. Congar, que escribe: «Ciertamente, siguiendo el Nuevo Testamento, santo Tomás asigna un puesto privilegiado a la pasión y a la resurrección de Cristo, pero él ha atribuido cada vez con mayor decisión a lo largo de su carrera, a todos los “misterios” de la vida de Cristo, a todos los *acta et passa Christi in carne*, un valor de causalidad respecto a nuestra salvación». ¹ Lo pide así la lógica; lo pide también la capitalidad de Cristo sobre nosotros: Cristo recapitula en sí, como ponen de relieve San Ireneo y San Gregorio de Nisa, todos los misterios de la vida humana. ² Lo mismo sucede con Tomás de Aquino: todos los misterios de la vida de Cristo tienen valor en sí mismos en cuanto hechos de la vida del Hijo de Dios; todos tienen causalidad salvífica sobre nosotros. K. Rahner lleva razón al subrayar la unidad de estos misterios y su causalidad universal.

I. Biffi enumera las diversas interpretaciones que se han dado a los textos de Santo Tomás referidos a la causalidad salvífica de la resurrección del Señor, desde quienes piensan que, para él, la causalidad salvadora de la resurrección se limita al hecho de que su Humanidad gloriosa causa nuestra salvación, hasta la posición de F. Holz, que entiende que Santo Tomás atribuye a la humanidad de Cristo *en su resurrección* «histórica» una causalidad eficiente instrumental que se extiende a todos los lugares y a todos los tiempos. Según F. Holz, Santo Tomás «por una parte insiste en el hecho de que son los misterios ya pasados los que causan nuestra justificación y, por otra parte, que no son los misterios abstractos, sino realizados por la santa Humanidad los que causan nuestra regeneración». ³ Es decir, quien causa la salvación es la Persona del Salvador en cuanto que lleva en sí inseparablemente unidos, como las llagas de las manos, todos los acontecimientos de su vida. El valor «personal» de esos acontecimientos hace, según Holz, que en todas las acciones de Cristo, haya algo permanente, que excede el límite temporal y espacial, y le confiere una actualidad general. «En este sentido, santo Tomás tiene razón – concluye Holz – al atribuir a los misterios históricos de la vida de Cristo una eficiencia salvífica actual». ⁴

3. Cristo en sus misterios

Además de los volúmenes que dedica a los misterios de la vida de Cristo en

¹ Y. CONGAR, *Le sens de l'«économie» salutaire dans la «théologie» de Saints Thomas d'Aquin*, en *Festgabe Lortz II*, Baden-Baden 1957, 83; cfr. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 410.

² Cfr. IRENEO DE LYON, *Epidexis* 6; 30-37; 99 (SC 406, 90; 126-134; 218); GREGORIO DE NISA, *Oratio Catechetica Magna* 9-32 (SC 453, 203-295).

³ F. HOLZ, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon S. Thomas*, «Ephemerides Theologiae Lovanienses», 29 (1953) 623; cfr. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 426.

⁴ HOLZ, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon S. Thomas*, 636.

su edición de la *Summa Theologiae*¹ J.-P. Torrell trata las cuestiones 27-59 de la tercera parte de la *Summa Theologiae* en un libro que puede considerarse como prolongación de sus introducciones a Santo Tomás: *Initiation a saint Thomas d'Aquin*, (1993) y *Thomas d'Aquin, maître spirituel: Le Christ en ses mystères* (1996).²

Tanto las páginas dedicadas a estas cuestiones en su edición de la *Summa Theologiae* como las de *Le Christ en ses mystères*, lógicamente muy parecidas, son de un gran interés por las cuestiones tratadas en sí mismas, y por lo que tienen de introducción a Santo Tomás. La *Summa Theologiae* está estructurada con una breve introducción, texto latino, traducción francesa y numerosas notas en apéndice; *Le Christ en ses mystères* está estructurado como un libro de lectura seguida, más practicable para quienes comienzan a adentrarse por Santo Tomás. Tanto las notas de la *Summa* como las páginas de *Le Christ en ses mystères* resultan de gran utilidad no sólo para captar el pensamiento de Santo Tomás, sino también para leerlo desde la perspectiva de los indudables avances de la teología contemporánea y con la solvencia propia de quien es uno de los mejores conocedores actuales del Aquinate.

J.-P. Torrell hace notar que estas cuestiones «lejos de ser un apéndice superfluo» de lo que se puede entender como una *Vida de Jesús* es fruto de una exigencia ineludible del pensamiento cristológico de santo Tomás. Como sucede con los Padres de la Iglesia, la consideración de los misterios de la vida de Cristo forman parte esencial de la cristología y de la soteriología tomasianas. Se trata del cumplimiento en Cristo del movimiento de *exitus-reditus*, salida del Padre-vuelta al Padre (cfr. Jn 16,28), que nos hace considerar a la cristología centrada en el misterio trinitario. Lo mismo sucede con la soteriología: con la “entrada” en su gloria, Cristo inaugura la nueva creación y realiza anticipadamente la promesa escatológica final.³ Y todo esto, como decía San Agustín, no sólo como persona singular, sino también como Cabeza nuestra.

Santo Tomás habla de *acta et passa Christi*, es decir, de toda la vida de Cristo y no sólo de los acontecimientos mayores que forman parte del Misterio Pascual. J.-P. Torrell obviamente se resiste a llamar a estas cuestiones «vida de Cristo» y prefiere calificarlas como una «cristología narrativa».⁴ De hecho todo el vigor especulativo contenido en la primera parte de la cristología⁵ está sosteniendo cuanto dice santo Tomás en sus comentarios a los misterios de la vida de Cristo. Es todo el ser esencialmente mediador de Cristo el que está dando valor y sentido a los acontecimientos materiales de su vida modestos y fugaces como los de toda vida humana: todos ellos son de valor infinito y

¹ J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique*, II. *Le Verbe incarné en ses mystères: La vie du Christ en ce monde*, Cerf, Paris 2002.

² J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, I y II, Desclée, Paris 1999. Escribe Torrell: «Ce troisième livre s'inscrit donc sur la trajectoire des deux précédents. Il a certes son originalité et son contenu propre et on peut le lire séparément, mais à le considérer objectivement, il mériterait pourtant de s'intituler *Initiation 3*», 709.

³ Cfr. TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, I, 9-10.

⁴ *Ibidem*, I, 15.

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 1-26.

todos ellos son causa de nuestra salvación por la misma razón: por estar unidos hipostáticamente al Hijo de Dios; en esos acontecimientos se expresa la Persona del Verbo.

Santo Tomás divide su estudio de los misterios de Cristo en cuatro grandes apartados: «*de his quae pertinent ad ingressum eius in mundum; de his quae pertinent ad processum vitae ipsius in hoc mundo; de exitu ipsius ab hoc mundo; de his quae pertinent ad exaltationem ipsius*». ¹ No se trata de una biografía, sino de una análisis teológico de acontecimientos destacados de la vida del Señor, que él contempla fundamentalmente de la mano de los evangelios y de los Padres.

Insiste Torrell en el gran conocimiento que tiene Santo Tomás de los Padres, conocimiento que tanto influye en sus comentarios. Cabría hablar también de sintonía en el espíritu con los santos Padres. Para Torrell, los Padres son el entramado en el que Santo Tomás va fijando sus pensamientos en estas cuestiones; él tenía un conocimiento «poco común para su época de la literatura conciliar y patrística de Oriente y Occidente de la que se sirve abundantemente para su propósito, hasta el punto de desaparecer casi totalmente detrás de los autores citados». ²

Esta es la gran riqueza de estas páginas de Santo Tomás que resumen, en forma de artículos, su contemplación de los misterios de la vida de Cristo y su sintonía con la lectura de los Padres. En las páginas de este libro que estamos comentando, Torrell sabe ponerlo de relieve casi siempre, engarzando esa riqueza con su buen conocimiento de todos los escritos de Santo Tomás y de los autores que le son más próximos. Algunas veces también muestra los límites de la posición de Santo Tomás con respecto a la exégesis contemporánea, y a la vez, quizás, en algún momento, resulte excesiva esa crítica en algún punto pequeño: pues lo que dice ahí Santo Tomás se entendería mejor si se compara lo que dice con lo que dicen los Santos Padres.

He aquí un ejemplo de lo que queremos decir. Se trata del comentario de Torrell al artículo 1 de la cuestión 47, dedicada a los «actores» de la Pasión de Cristo. El primer artículo se pregunta si Cristo fue «*ab aliis occisus vel a seipso*». El artículo, que naturalmente niega que Cristo se matase a sí mismo, destaca, sin embargo, una especial voluntariedad de Cristo en su muerte en cuanto que Él muere como dueño de la vida y de la muerte. Torrell se muestra insatisfecho con el artículo: «Es difícil, escribe, no sentir cierto malestar con su lectura [...] Cristo continúa apareciendo como el Señor que conduce soberanamente los sucesos de los últimos días de su vida. A pesar de esto, estas consideraciones parecen estar condenadas por un voluntarismo inhabitual en el Maestro de Aquino, que da la impresión a veces de que se pone del lado del docetismo». ³ Es posible que Santo Tomás esté pensando sencillamente en lo que dice San Agustín de esta hora de Cristo a la que describe como una hora «*non qua cogē-*

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 27, prol.

² TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, I, 711.

³ *Ibidem*, II, 352.

retur mori, sed qua dignaretur occidi». ¹ También es posible que esté pensando en algunos Padres que, como Gregorio de Nisa, para mantener la dignidad divina del Señor, describían la muerte de Cristo como que él separaba su alma de su cuerpo con poder «autocrático», cosa que le parece inadmisibile. ² En cualquier caso, parece estar claro que, para santo Tomás, la *kénosis hasta la muerte y una muerte de Cruz* (cfr. Flp 2,8) no incluye la renuncia del Señor a su señorío sobre la vida y sobre la muerte.

Las explicaciones de Torrell son siempre oportunas y útiles y sirven para poner de relieve la profundidad de muchos de los comentarios de Santo Tomás. Así sucede, por ejemplo, en los temas marianos, ³ en el descendimiento a los infiernos ⁴ y en la cuestión de la Ascensión. ⁵

4. De Cristo a la Trinidad

En el año 2012, E. Vetö publicó un libro con un título sugerente. *Du Christ à la Trinité. Penser les Mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar*. ⁶ Se trata de considerar la actuación trinitaria tal y como se refleja en los misterios de la vida de Cristo, y de comparar dos autores: Tomás de Aquino y von Balthasar. Había dos razones fundamentales para elegir este camino de investigación: la primera, es que en los misterios de Cristo es donde mejor se puede observar la actuación trinitaria; la segunda, es que von Balthasar es el autor contemporáneo que más se ha detenido en la consideración de los misterios de la vida de Cristo y, por lo tanto, el que más extensión ofrece para su comparación con Santo Tomás.

Entre ambos autores, existe una profunda divergencia en los dos temas claves del libro: la actuación trinitaria *ad extra* y la meditación de algunos misterios de la vida de Cristo, como es el tema del «abandono» por parte del Padre en la Cruz: jamás Tomás de Aquino concebiría este abandono como un abandono activo o como una ruptura entre el Padre y el Hijo («il n'y a pas abandon actif, et *a fortiori* pas de rupture entre le Père et le Fils en cet abandon»), ⁷ ni siquiera lo concebiría como que Cristo atraviesa la noche oscura del espíritu como comenta von Balthasar. Unas veces, É. Vetö pone de relieve esta divergencia; otras veces, no la destaca lo justo. Pero esta divergencia forma parte del pensamiento teológico de cada Autor, y es necesario conocerla para saber identificar a cada uno.

¹ «Aún no ha llegado su hora, no en la que fuese obligado a morir, sino en la que se dignase ser matado [...] Pues ¿cómo podía estar colocado bajo la necesidad del destino Aquel que, en otro lugar, dijo: *Tengo potestad de entregar mi alma, y tengo potestad de tomarla de nuevo?* (AGUSTÍN DE HIPONA, *Tractatus in Ioannem*, 37, 9: CCL, 36, 336-337).

² He aquí cómo describe H. Drobner la posición de San Gregorio de Nisa en la homilía *De Tridui spatio*: «According to his divine autocratic power the Lord separated his body and soul at his will» (H. DROBNER, *Three Days and Three Nights in the Heart of the Earth*, en A. SPIRA, Ch. KLOCK (eds.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge 1981, 266.

³ TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, I, 41-88.

⁴ *Ibidem*, II, 493-534.

⁵ *Ibidem*, II, 649-682.

⁶ É. VETÖ, *Du Christ à la Trinité. Penser les Mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar*, Cerf, Paris 2012.

⁷ *Ibidem*, 132.

«Esperamos haber demostrado –concluye É. Vetö– que es posible y fecundo un diálogo entre la teología contemporánea y un gran teólogo del Medioevo. Las lagunas de uno dan luz sobre la aportación principal del otro: atención a la unidad por parte de Tomás; la figura de Cristo para Balthasar. Con mayor profundidad, sus cuestiones constituyen una ayuda para la comprensión del otro. Sin la fidelidad de Santo Tomás, no habríamos prestado atención al modo en que Balthasar evoca este principio [...] El Maestro medieval ha enriquecido la lectura del teólogo contemporáneo, pero este ha esclarecido la comprensión del otro, señal más que decisiva de que el pensamiento de Tomás está vivo y puede participar en un *suntheologiein*».¹

En cualquier caso este diálogo debe realizarse con toda la profundidad posible, buscando las razones de fondo en que se apoya un teólogo y otro para mantener sus propias posiciones, y sin caer en la tentación de concordismos fáciles. En el caso de santo Tomás esto sucede de modo especial dada la grandeza de su figura y dado que reúne en sí mismo actitudes y conocimientos verdaderamente excepcionales. Nos referimos a su actitud ante el ser y la verdad – a su relación honesta y apasionada con la verdad –, a su respeto por todos los autores, al equilibrio y al orden de su pensamiento que le hacen proceder siempre con una gran atención a la jerarquía de las verdades teológicas, procediendo, además, de lo que es más claro a lo que es menos claro. Como se puede ver por este *status quaestionis*, la perspectiva de la teología contemporánea ha ayudado también a leer a Santo Tomás con unos ojos que permiten descubrir en él nuevos matices y apreciar nuevas riquezas al incorporar a su lectura los avances indiscutibles de este último siglo y sus enriquecedoras perspectivas.

5. Una presencia perenne

Junto a estas realidades, que facilitan una lectura de Santo Tomás a la luz de las perspectivas teológicas contemporáneas, permanece, abundante y generosa, la presencia de santo Tomás en muchos escritos y manuales como el fundamento teológico en el que se apoyan. Basta mirar los índices de autores citados para deducirlo del número de referencias que se hacen. Y esto en puntos decisivos de los tratados teológicos. Así sucede, p. ej., en la obra de E. Durand, especialmente en su cristología,² con un esquema muy distinto al de la *Summa Theologiae*, pero muy cercana al espíritu y al pensamiento de santo Tomás en cuestiones cristológicas claves como son la unión hipostática o la ciencia de Cristo. Y todo esto, al mismo tiempo, con conocimiento y apertura a las diversas posiciones de los autores contemporáneos.

Así, p. ej., adhiriéndose a santo Tomás, cuya posición llama «apropiación on-

¹ *Ibidem*, 451-452.

² Cfr. E. DURAND, *L'Offre universelle du salut en Christ*, Cerf, Paris 2012. Con anterioridad E. Durand había publicado, podríamos decir que «ad mentem Divi Tomae», *La Périchorèse des Personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*, Cerf, Paris 2005; *Le Père Alpha et Oméga de la vie Trinitaire*, Cerf, Paris 2008.

tológica de la naturaleza humana por el Verbo»,¹ Durand la titula la tesis de la «única subsistencia». Escribe: «El que posee la naturaleza humana, el sujeto metafísico, es aquí propiamente el Verbo de Dios. Subsistiendo de forma propia y natural en su esencia divina, el Verbo se apropia, sin embargo, de una segunda naturaleza (humana), hasta el punto de ser hombre como nosotros, de subsistir también en su naturaleza humana. Hay una sola persona, el Verbo, dotado de su naturaleza propia (la divina) y asumiendo por añadidura una naturaleza humana, apropiándose, de modo que él es plenamente hombre sin serlo de forma autónoma o separable de su subsistencia personal de Verbo divino».² Magnífica forma de presentar a los alumnos lo que dice Santo Tomás y lo que su posición lleva consigo. Nos encontramos, efectivamente, en el terreno ontológico, es decir, en el terreno del ser, que el Verbo comunica a su Humanidad, y en consecuencia se «apropia» y que, por ello, «es responsable» de sus actos.

Lo mismo sucede en lo referente a la ciencia de Cristo, cuestión en la que la posición de bastantes contemporáneos es frontalmente contraria a la solución de santo Tomás a la que, en cambio, se adhiere E. Durand como se puede comprobar no sólo por el hecho de aceptar que en Cristo hay visión beatífica, sino por aceptar que esta visión, por su propia naturaleza, es beatificante. Lo mismo sucede con la ciencia infusa.³ Ya al final del libro, E. Durand señala que, en los temas de soteriología, ha recurrido a tres contribuciones soteriológicas occidentales de gran relieve: san Agustín, santo Tomás y Calvino.⁴

Santo Tomás está presente –muy presente– de esta forma en muchos autores de nuestros días, entre los que nos encontramos también nosotros. Pero el estudio de esta panorámica excede el objetivo de este trabajo.

CONCLUSIÓN

Este *status quaestionis* se ha limitado a analizar las propuestas teológicas para una lectura “contemporánea” de Santo Tomás hechas por destacados seguidores suyos de finales del siglo xx y principios del siglo xxi. Se trata de unas propuestas que prestan especial atención al terreno trinitario y cristológico y que, en sí mismas, son muy sencillas de entender y de llevar a la práctica: mantener unidas – estrechamente unidas – “teología” y “economía”, y prestar atención a cuanto Tomás dice en su contemplación de los misterios de la vida de Cristo, que es un modo de leer la “economía” en la “teología”. Es toda la Trinidad la que actúa en la vida de Cristo, como se ve bien por los comentarios a las cuestiones de la «entrada» del Señor en este mundo «por obra del Espíritu Santo» y por sus comentarios a las cuestiones referentes a la Pasión, Muerte y Resurrección del Señor: la obediencia de Cristo al Padre movido por el Espíritu Santo y la glorificación que le sigue son un buen lugar en el que contemplar la actuación trinitaria en los acontecimientos de su vida.

¹ Cfr. DURAND, *L'Offre universelle du salut en Christ*, 147-152.

² *Ibidem*, 149-50.

³ Cfr. *ibidem*, 156-173.

⁴ Cfr. *ibidem*, 433.

En su trabajo teológico, movía a Santo Tomás un gran sentido del equilibrio, es decir, el esfuerzo porque las afirmaciones estuviesen firme y convincentemente asentadas; la fe no se opone el sentido común. El tener los pies firmemente asentados en la tierra – en el sentido común – forma parte integrante del modo en que santo Tomás entiende la relación fe-razón. Así se ve especialmente en el *Tratado sobre la Trinidad*, en el orden de las cuestiones, en la nítida distinción entre «propiedades» y «apropiaciones», en el valor teológico que otorga a las apropiaciones, en el subrayado puesto en el hecho de que la intimidad de la vida divina se desarrolla en una auténtica «*perichoresis*».

La perspectiva total de Santo Tomás es esencialmente trinitaria. Santo Tomás considera que la creación del mundo, dentro de la libertad divina, es, al mismo tiempo, «prolongación» de las procesiones. Para él, la *economía* brota de la *teología*, es inseparable de ella, y remite siempre a ella. No se puede plantear de modo más radical la unión entre *economía* y *teología* que poniendo de relieve el nexo insoluble que existe entre ambas. La *economía*, en concreto los hechos de la vida de Cristo, se encuentran especialmente enraizados en la *teología*. Es toda la Trinidad la que actúa en ellos; el agente y “responsable” de esos acontecimientos es Jesucristo, el Mediador.

La estructura de la III *Pars* es una buena prueba del “talante teológico” de Santo Tomás, de la importancia que da al orden de las cuestiones: los temas referentes al ser de Cristo y a la naturaleza de su mediación anteceden a las cuestiones referentes a la vida. Este orden seguido por santo Tomás es toda una lección teológica: los acontecimientos de la vida del Señor poseen su unicidad y su universalidad por estar realizados por el *instrumentum coniunctum divinitatis*. Si la Humanidad del Señor no fuese la Humanidad del Verbo, los acontecimientos de su vida no estarían dotados de ese valor divino que les da una absoluta y universal eficacia salvadora, no serían la causa meritoria, ejemplar y eficiente de nuestra salvación.

Los autores tomistas, especialmente J.-P. Torrell, subrayan que Santo Tomás contempla estos misterios de la mano de los Padres. Es este uno de los temas más atractivos y que permanecen todavía sin explorar del todo en Santo Tomás. Se trata, sin duda, de una perspectiva que será muy fecunda, especialmente en todo lo que se refiere a su lectura de la Sagrada Escritura: Santo Tomás leyendo la Escritura de manos de los Padres. Conocer con detalle la sintonía de Tomás con los Padres, las razones que tiene para seguir a uno u a otro, ayudará a una lectura que sea como un “redescubrimiento”.

Santo Tomás amó desinteresadamente la verdad y la buscó por todas partes, como se ve en su interés por los filósofos no cristianos, pues estaba convencido profundamente de que «*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*». ¹ Este interés se acrecienta en todo lo referente a los Santos Padres a los que considera, como es natural, el suelo en el que hunde sus raíces. Por eso una lectura

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* i-ii, q. 109, a. 1, ad 1.

de santo Tomás desde los Santos Padres dará nuevas luces sobre el por qué de sus afirmaciones, especialmente al contemplar los misterios de la vida de Cristo. Dentro de las limitaciones de su época, Santo Tomás no se desinteresa de la historia como han puesto de relieve Y. Congar y J.-P. Torrell,¹ pero su acercamiento a estos misterios de la vida de Cristo es un acercamiento «teológico», como corresponde al espíritu de la *Summa Theologiae* de la que forman parte.

El amor a la verdad llevaba a Santo Tomás a la sencillez y al equilibrio de que venimos hablando, es decir, al gusto de que las cosas estuviesen firmemente asentadas sobre lo verdadero, a buscar la sobriedad de expresión, a ir de lo más conocido a lo menos conocido y a no dejarse guiar por la imaginación, sino por la inteligencia. En todos sus escritos, también en este, está presente santo Tomás con su saber filosófico y con su apasionado amor a la verdad, con la poderosa unidad integradora de su gran personalidad.

Al referirse al decreto del Concilio Vaticano II (*Optatam totius*, n. 16), recuerda F. Ocáriz que el estudio de Santo Tomás es importante, «sobre todo, por la integración de la razón metafísica en el *intellectus fidei*, en el discurso teológico».² Esto lleva consigo el interés por conocer el pensamiento filosófico de Santo Tomás. También en este terreno – en el de la filosofía – se han hecho esfuerzos importantes y fructuosos por liberar a Santo Tomás de lecturas que lo deformaban. Vienen a la mente nombres como los de M. Grabmann, J. Maritain, É. Gilson, A.D. Sertillanges, G.M. Manser, M.D. Roland-Gosselin, R. Garrigou-Lagrange, S. Ramirez, M. Cuervo, K. Rahner, C. Fabro, que tanto han trabajado en este sentido. Parte de la actividad filosófica de este último, como escribe F. Ocáriz, consistió precisamente en la «interpretación y profundización en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, que le llevó a lo que llamaba *tomismo esencial*, centrado en el redescubrimiento del ser como acto y la correspondiente noción de participación».³

La admiración ante el ser, que se nos entrega como un don en el esplendor de la verdad que le acompaña, fue el comienzo de la filosofía; esa admiración está en la base del pensamiento filosófico de Santo Tomás y, en su teología, se convierte en adoración al Ser Uno y Trino que se nos ha revelado – y se nos entrega – en Cristo. Como escribe Juan Pablo II, «santo Tomás amó de manera desinteresada la verdad. La buscó allí donde pudiera manifestarse, poniendo de relieve al máximo su universalidad [...] Con razón, pues, se le puede llamar *apóstol de la verdad*. Precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad».⁴ De ahí deriva su perennidad.

¹ Cfr. CONGAR, *Le sens de l'économie salutaire dans la théologie de S. Thomas d'Aquin*, 73-122; TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire*, 355-409.

² F. OCÁRIZ, *Sobre Dios, la Iglesia y el mundo*, Rialp, Madrid 2013, 16.

³ *Ibidem*, 17. Cfr. también F. OCÁRIZ, *Rasgos fundamentales del pensamiento de santo Tomás*, en C. FABRO, F. OCÁRIZ, C. VANSTEENKISTE, A. LIVI, *Las razones del tomismo*, Eunsa, Pamplona 1980, 50-90. Sobre la noción de participación, cfr. C. FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2009.

⁴ JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 44, 14 de septiembre 1998.

ABSTRACT

En las últimas décadas se han sucedido importantes contribuciones hacia una renovada lectura de la teología de Santo Tomás de Aquino. En este artículo analizamos las aportaciones de algunos autores que, desde perspectivas trinitarias y cristológicas, han destacado en su esfuerzo por mantener viva la teología tomasiana y por mostrar su gran unidad y coherencia. Se trata de unas propuestas que prestan especial atención a la estrecha unidad que se da en el pensamiento de Tomás entre *teología* y *economía*, y a su modo de acercarse a los misterios de la vida de Cristo, como una forma de leer la *economía* en la *teología*.

During the last decades important contributions to the *re-reading* of Thomas Aquinas' theology were done. This paper deals with those authors who made a greater effort to point out the deep unity and coherence of Thomas' thought from Trinitarian and Christological perspectives. Two remarkable issues of Thomas theology are stressed: the close unity between *theology* and *economy*, and the theological approach to the mysteries of the life of Jesus Christ. Both of them are interconnected, since to contemplate the history of Jesus Christ as a true mystery – authentic presence of the True God – is a way to read the *economy* in the *theology*.