

Los filósofos y la Encarnación: carisma y misión histórica Santo Tomás de Aquino

GERARDO DEL POZO ABEJÓN

Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)

SUMARIO: 1. La vocación dominicana de Santo Tomás y la dinámica de la Encarnación. — 2. La Encarnación y los filósofos. A. Razones de la Encarnación a partir del Verbo divino. B. La idoneidad de la naturaleza humana para la unión con el Verbo divino. C. La sabiduría y el amor de Dios en la Encarnación desde la perspectiva del hombre (y filósofo) que busca la felicidad.

La Iglesia reconoce el carisma teológico de Santo Tomás y le presenta como modelo siempre actual de síntesis cristiana de fe y razón. En un trabajo anterior he explicado cómo Santo Tomás supo integrar en su vocación dominicana la dedicación a la filosofía e incorporar a la tradición y doctrina cristianas de su teología elementos de la tradición filosófica (platónica y aristotélica, principalmente).

La síntesis fue primariamente teológica y ministerialmente filosófica. Lo primero porque fue a la luz de la revelación divina –y, por tanto, teológicamente– como Tomás descubrió las condiciones de posibilidad, la necesidad y la legitimidad humana de la filosofía, pero también sus límites y la necesidad de abrirse a la revelación para alcanzar su objetivo. Y lo segundo porque fue en el testimonio mismo de los filósofos donde comprobó los límites y necesidad que tienen la razón y la filosofía abrirse a la totalidad de la verdad por la revelación y fe cristianas. En la *Summa contra gentes* llega incluso a hablar de la coincidencia entre lo que Aristóteles, los filósofos y todos los hombres buscan, y lo que Jesucristo nos promete para la vida eterna y, por la gracia de la fe, nos da como anticipo en este mundo.

En este trabajo prosigo el camino iniciado en el anterior. Comienzo poniendo de relieve que el quehacer y la obra teológica de Santo Tomás están inspirados en el carisma dominicano, al mismo tiempo contemplativo y apostólico, y que dicho carisma –tal como le concibe y vive Santo Tomás– hunde sus raíces y prolonga en la Iglesia la dinámica de la Encarnación del Verbo de Dios. En un segundo mo-

mento nuestro que Santo Tomás contempla e ilustra el misterio de la Encarnación a la luz de la búsqueda de los filósofos y que en esa contemplación e ilustración teológicas es donde mejor se encarna su vocación dominicana y brilla con mayor fulgor su especial carisma teológico.

1. LA VOCACIÓN DOMINICANA DE SANTO TOMÁS Y LA DINÁMICA DE LA ENCARNACIÓN

La vida de Tomás de Aquino se configuró en torno a la llamada libremente acogida de seguir a Cristo por el camino más perfecto. La acogida conllevó abandonar la Orden benedictina a la que sus padres le habían confiado a la edad de cinco o seis años e ingresar en la Orden de Predicadores. No se trata de un paso dado en la primera juventud que luego olvida. Su recuerdo le aflora siempre que tiene que abordar nuevos desafíos apostólicos e intelectuales en la Universidad. Es como un arjé que se actualiza a lo largo de su vida, y al que vuelve una y otra vez para iluminar las decisiones en los cruces de camino de su vida, discernir a qué le llama Dios en cada caso y sacar fuerzas para llevarlo a cabo.

Tomás fue en sentido literal el joven rico que, queriendo ser perfecto, sintió la llamada del Señor y dejó todo para seguirle. Renunciando a la herencia y a la abadía de Montecassino que sus padres habían imaginado para él, rompió las ataduras con el régimen del feudalismo y, como Abraham, se puso en camino hacia una tierra que Dios le irá mostrando. Ingresando, contra la voluntad de su madre, en la Orden de hermanos Predicadores recientemente fundada por Santo Domingo de Guzmán, decidió seguir a Cristo por un nuevo camino evangélico y apostólico que el Espíritu había suscitado en la Iglesia.

El aliento del Espíritu le acompañó siempre en su vida religiosa y docente y le llevó al trato con Cristo como el amigo sabio, el mejor amigo en el que podía confiar plenamente. Aunque el lenguaje esponsal es poco frecuente en él, cuando tiene que defender la legitimidad y necesidad pastoral de que los mendicantes enseñen teología en la Universidad de París, se refiere a Cristo como el esposo con el que tiene trato amoroso y secreto. Allí en lo secreto, prosigue Tomás con las palabras del *Cantar de los Cantares*: *Mi amado es para mí y yo soy para él*. Estas palabras valen para cualquier cristiano; valen *a fortiori* para un religioso como él que ha dejado todo para seguir a

Cristo y consagrarse a Dios. Pero se pregunta Tomás: ¿permaneceremos siempre en el coloquio secreto de la contemplación? El *Cantar* pone en boca de Dios/Cristo estas palabras que Santo Tomás interpreta como dirigidas a él mismo que abandonó el ámbito benedictino para hacerse hermano predicador: *Ven, amado mío, vayamos a los campos*, es decir, al público de la predicación, *y moremos en las ciudades, (en sus plazas)*, es decir, entre aquellos que esperan nuestra predicación (que, por el contexto y la cuestión debatida, es como si dijera, también entre los que estudian en la Universidad). *Moremos* –comenta Santo Tomás– significa una cierta familiaridad de Cristo con el predicador. *Salgamos* –le dice Cristo a Tomás, *yo inspirando, tu predicando*¹.

El deseo de ser perfecto, la llamada de Cristo a dejarlo todo y seguirle, la conciencia de que la tarea principal de su vida es hablar de Dios con todas sus palabras y sentidos, y la compañía y familiaridad de Cristo que le invita a salir de la contemplación y predicar en las ciudades y en la Universidad constituyen las claves desde las que podemos entender desde dentro su misión histórica, su carisma y su obra, así como la fuente permanente de su libertad, creatividad y audacia intelectual.

En este contexto Tomás expresa la tarea a la que Cristo le invita con el texto de Is 12, 3: *Y sacaréis aguas con gozo de las fuentes del Salvador*. Puede referirse a la contemplación de Dios y Cristo en el que están encerrados todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría. Expresaría así el aspecto contemplativo de la vocación dominicana y del magisterio teológico al servicio de Cristo maestro. Pero, a mi modo de ver, Tomás saca aguas con gozo de las fuentes

1. “Restat nunc dicere de tertio exitu seminantis, id est predicatoris, quia debet predicator exire ab occulto contemplationis ad publicum predicationis, debet enim predicator in contemplatione prius haurire quod postea in predicatione effundat. Unde Ysa XI [3 ss]: *Haurietis aquas in gaudio*, scilicet contemplationis, *de fontibus salvatoris*, id est de divina sapientia, *et tunc dicetis in illa die*, scilicet quando hauseritis, *confitemini domino*, etc. Iste exitus simillimus est exitui salvatoris a secreto patris ad publicum visibilitatis, unde in Cant [7, 10]: *Ego dilecto meo et ad me conversio eius*, scilicet in occulto contemplationis. Per duo convertitur anima ad deum: per devotam orationem et per contemplationem, et deus convertitur ad animam per internam locutionem. Unde dicit: *Veni, dilecte mi, egrediamur in agrum*, id est predicationis publicum, *commoremur*, scilicet per instantiam predicationis, *in villis*, id est in hominibus dispositis ad predicationem. Notate cum dicit *commoremur* significat quandam familiaritatem dei cum predicatore; *egrediamur*, ego inspirando et tu predicando” (TH. KÄPPELI, “Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d’Aquino: *ArchFratPraed* 13 (1943) [59-94], 79-80.

del Salvador no sólo cuando contempla a Dios (y a Cristo), sino también y sobre todo cuando siente la invitación de éste a salir de la contemplación e ir a predicar y servir a Cristo maestro allí donde lo exijan las nuevas situaciones sociales y culturales, que en este momento representa la Universidad de París. En todo caso, Santo Tomás concibe su magisterio en la Universidad como un servicio a Cristo maestro. Cristo –explicará– es el único maestro porque tiene por sí toda la doctrina. En cambio, el maestro universitario en “sacra doctrina”, como él, sólo puede ser maestro por ministerio²; no enseña una doctrina propia, sino recibida de Cristo; es ministro y mensajero de Cristo maestro y es honrado con el título de maestro por su comunión con Cristo, el verdadero maestro, y en atención a que es enviado por él³.

Parte importante del magisterio teológico de Santo Tomás fue defender la conveniencia pastoral de que los mendicantes enseñaran teología en la Universidad, mostrar que su nuevo modo de vida se inspiraba y prolongaba en el tiempo el magisterio de Cristo y de los apóstoles, y que la singularidad dominicana, el *contemplari et contemplata aliis tradere*, se inspiraba e injertaba en el ejemplo del Verbo eterno de Dios que inspira el Amor, del Jesús histórico, que alternaba la contemplación, es decir, el diálogo íntimo y solitario con el Padre, y el trato con los hombres para atraerles con dulzura y comunicarles la verdad y designio salvífico paternos. Más aún, según él, la contemplación y predicación dominicanas se enraízan en la dinámica misma de la Encarnación: el Hijo de Dios viene al mundo a comunicarnos lo que ha contemplado desde toda la eternidad y contempla continuamente en el seno del Padre, e invitar a participar y colaborar en su misma misión.

Cristo vino al mundo para dar testimonio de la Verdad y quiso hacerse semejante a los hombres no sólo en la naturaleza, sino también en la convivencia y el trato familiar, para atraerlos hacia él seduciéndoles mediante la dulzura de su compañía⁴. El comportamiento del Encarnado tiene su raíz y prolonga en el tiempo su generación como Verbo eterno. “El Hijo es la Palabra (del Padre), pero no una palabra cualquiera, sino la que espira el Amor (el Espíritu Santo)... Así, pues, el Hijo no es enviado para cualquier perfección del entendimiento,

2. “*Homo dicitur... magister ministerio*”, S. THOMAS, *Contra impugnantes*, cap, 2, ad 1: n. 30.

3. «*Vocandus est aliquis... magister ex consortio magistri veri (Christi) et tanquam eius nuntius et pro reverentia eius, a quo mittitur, honoretur*», ibíd. Cf. también en *Super Math.* 23, n. 1848; *De Veritate* 11, 1, 3.

4. *In Joa* 1, 14, lect. 7, II, n. 178

sino para que, por su instrucción, el entendimiento prorrumpe en afecto de amor”⁵.

Seguir al Encarnado y hacerlo en plaza pública de la Universidad conlleva el diálogo con la filosofía enseñada en la Universidad y la atención a la dinámica interna de la búsqueda humana de la verdad mediante el ejercicio de la razón. Nada resulta tan dulce, es decir, nada encuentra una correspondencia tan profunda en el corazón del hombre y, por tanto, nada hay en la Universidad que pueda ayudar a suscitar el amor y la amistad como la búsqueda de la verdad, el rigor y la amplitud en el ejercicio de la razón. Y no puede haber mayor servicio a Cristo Maestro y Verdad que mostrarlo a los hombres, cuya inclinación más profunda es buscar la verdad y la compañía de los hombres. La tarea del teólogo no es otra cosa que dar a conocer a Cristo, la Verdad que en el fondo todos van buscando, el amigo mejor y más sabio que nos muestra y proporciona la amistad de Dios con nosotros y posibilita la amistad de nosotros con Él⁶.

Santo Tomás insiste en que el nuevo tipo de vida simultáneamente contemplativa y apostólica de los dominicos es un modo perfecto de vivir el evangelio en su tiempo. Lo es en todo caso más que la vida meramente contemplativa de los monjes (benedictinos): como el iluminar es mayor que el mero mirar la luz o las cosas en la luz, también el comunicar a otros las verdades contempladas mediante la enseñanza y la predicación es mayor que el simple contemplarlas⁷. Lo es porque no supone perder en contemplación, sino que exige la abundancia y plenitud de la contemplación⁸. Y porque entregarse a la contemplación y luego renunciar a su dulzura para servir a Dios en la solicitud por las almas constituye un grado altísimo en la perfección de la caridad superior a la mera contemplación⁹.

El que ha recorrido ese camino está en las mejores condiciones para entender y enseñar la Palabra y verdad de Dios en cualquier parte, también en la Universidad: porque no sólo se ha liberado del pecado que impide acoger la Palabra de Dios, sino que ha renunciado a todo en este mundo para seguir más fácilmente a Cristo y escu-

5. «Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius; sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris» (ST I, 43, 5 ad 2).

6. ST II-II, 23, 1.

7. ST II-II, 188, 6.

8. ST III, 40, 1 ad 2.

9. *De caritate*, a. 11, ad 6.

char mejor la Palabra, y porque, al vivir unido a Cristo predicando esa Palabra, comunicándola con dulzura a los hombres en las más diversas circunstancias, y sobre todo respondiendo a las objeciones contra ella, la entiende cada vez mejor y puede sacar sus riquezas mejor que el que se limita a contemplarla.

2. LA ENCARNACIÓN Y LOS FILÓSOFOS

Aristóteles había llegado a la Europa cristiana del siglo XIII a través de comentadores árabes¹⁰ (Averroes), y, en menor medida, judíos (Maimónides). Santo Tomás dialoga y debate con ellos acerca de la correcta interpretación de Aristóteles y el correcto uso de la razón. Pero el punto central del debate era el relativo a la fe cristiana en la Encarnación del Hijo/Verbo de Dios.

Es obvio que los filósofos antiguos no conocieron la bondad de Dios en lo que se refiere a la Encarnación y la Redención¹¹. Los judíos y árabes posteriores a Cristo sí habían tenido noticia de ella, pero no la aceptaban. Basándose en 1 Cor 1, 22-24, Tomás escribe que la consideraban una necesidad, algo opuesto a la sabiduría y bondad de Dios. Tomás les responde en dos obras principalmente: *De rationibus fidei contra sarracenos* y en *Summa contra gentes*.

La primera se dirige a un tal “Cantor Antioquenus” que le había pedido “argumentos morales y filosóficos” contra los sarracenos, es decir, los musulmanes, que “se ríen... de que digamos que Jesucristo es el Hijo de Dios hecho hombre... y que fu crucificado para nuestra salvación”¹². Tomás responde que en el diálogo con los infieles no se puede recurrir a la autoridad de la Escritura y demás testimonios de la Revelación. Hay que recurrir a la razón. Y ésta no puede probar la verdad de la Encarnación. Lo único que puede hacer es mostrar argumentativamente que no prueban los argumentos contra lo que enseña la fe¹³.

En la *Summa contra Gentes* se propone “manifestar, en cuanto sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los

10. Cf. FRANCIS CHENEVAL-RUEDY IMBACH, “Einleitung”, en THOMAS VON AQUIN, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, XXIV-XXVIII.

11. *In Sent.* dist. 3, q.1, a. 4 ad 4.

12. *De rationibus fidei contra sarracenos*, cap. 1: nn. 950-952.

13. *De rationibus fidei contra sarracenos*, cap. 1: n. 956.

errores contrarios¹⁴. Anuncia que podrá recurrir al Antiguo y Nuevo Testamento en el diálogo con los herejes, es decir, los que en principio aceptan la revelación pero no la totalidad de la tradición eclesial. En cambio, con los judíos sólo podrá recurrir al Antiguo Testamento; y con los musulmanes y paganos no podrá recurrir tampoco a éste. Sólo podrá recurrir a la razón natural que “todos (cristianos, judíos, musulmanes y paganos) se ven obligados a aceptar, aun cuando sea tan deficiente en las cosas divinas”¹⁵.

Los infieles se oponen máximamente a la fe cristiana en la Encarnación. La consideran una necedad, algo no sólo imposible sino además impropio de la sabiduría y bondad divina:

“Como la fe en la Encarnación es considerada por los infieles una necedad según aquello del apóstol: *quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación* (1 Cor 1, 21); ahora bien, una cosa parece necedad no sólo porque es imposible, sino también porque no conviene; los infieles se empeñan en atacar la Encarnación intentando probar no sólo que es imposible lo que predica la fe católica, sino que además es incongruente e impropio de la bondad”¹⁶.

Cuando se trata de verdades relativas a Dios que trascienden la capacidad de la razón, sólo podemos conocerlas si Dios mismo nos las revela. Y la única manera de convencer al adversario que niega esta verdad es apelar al testimonio de la Biblia que confirma la verdad con milagros¹⁷. Tomás aduce de hecho los testimonios del prólogo del cuarto evangelio y del himno de Filipenses sobre la Encarnación¹⁸. Pero sostiene que se han de aducir también razones verosímiles para manifestar la verdad revelada. No se trata de intentar convencer a los adversarios con esas razones. Al contrario: si lo intentáramos, la insuficiencia de las razones los confirmaría más en su error. Pensarían que nuestro asentimiento se basa en razones muy débiles. Lo que se busca más bien es el ejercicio de la fe y el gozo de los creyentes¹⁹.

En *Quodl.* 4, q. 9, a. 3 dice que, cuando el maestro en teología trata de instruir a los oyentes par que comprendan mejor una verdad, con-

14. “Propositum nostrae intentionis est veritatem quam FIDES CATHOLICA profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando” (ScG I, 2: n. 9).

15. “Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est” (ScG I, 2: n. 12).

16. ScG IV, 5: n. 3894.

17. ScG I, 9: n. 53.

18. ScG IV, 27, n. 3636

19. ScG I, 9: n. 54.

viene que se apoye en razones que busquen la raíz de dicha verdad y muestre el modo como es lo que se dice verdad. Si el maestro resuelve la cuestión sólo con argumentos de autoridad, el oyente queda enterado de que es así, pero no adquiere ciencia ni comprensión alguna y su entendimiento saldrá vacío tras la lección del maestro.

Tomás intenta comprender de alguna manera las razones de la Encarnación. Y lo hace con ayuda de los filósofos desde, al menos, tres perspectivas: las razones de conveniencia por parte del Verbo de Dios; las razones de conveniencia y la condición de posibilidad por parte de la naturaleza humana asumida; y las razones de la sabiduría y bondad de Dios desde la perspectiva del hombre que busca la felicidad.

A. RAZONES DE LA ENCARNACIÓN A PARTIR DEL VERBO DIVINO

En su comentario al prólogo del cuarto evangelio Tomás recurre a las explicaciones de Aristóteles en el *Peri Hermeneias* y la *Metafísica* sobre el verbo humano para ilustrar la naturaleza el Verbo de Dios y su Encarnación de las que allí se habla²⁰. La razón es que “no hay nada tan semejante al Hijo/Verbo de Dios como la palabra concebida en nuestro corazón”²¹. Y Aristóteles, aunque no con claridad, ya hablaba de lo que el proceso de conocimiento producía en el interior del hombre y de su comunicación por la palabra externa. Partiendo de estas consideraciones aristotélicas, San Agustín reelabora la distinción entre palabra interna y palabra externa, y la aplica a la distinción entre el Verbo eterno y el Verbo encarnado. Tomás reelabora más claramente aún la distinción entre “verbo interno” y “verbo externo” en el proceso humano de conocimiento y comunicación, y la utiliza sistemáticamente para ilustrar el hecho de la Encarnación del Verbo divino y su dimensión reveladora del Dios trinitario²².

Unas veces utiliza esa distinción para explicar que a Dios sólo le puede revelar su Espíritu a través de la Palabra. Relaciona la explica-

20. *Peri Hermeneias* 1, 16a, 3-4; *IV Metaphysicorum*, c. 7, 1012a, 25; *In Ioan.* 1, 1, lect.1: n. 25. En el comentario a ambos textos, Tomás los interpreta en el mismo sentido que los utiliza aquí: *In Peri Hermeneias* 1, 3-4; *In IV Metaphys.* lec. 16. Sobre la teología del Verbo en Tomás cf ANTOINE GUGGENHEIM, *Jésus Christ, grand préte de l'ancienne et de la nouvelle Alliance. Étude du Commentaire de Saint Thomas d' Aquin sur l'Épître aux Hébreux*, Parole et Silence, Langres-Saints-Geosmes 2004.

21. “Filio Dei nihil est ita simile sicut verbum in corde nostro conceptum, non prolatum” (*In Symbolum*, cap. 3: n. 897).

22. *In Ioan.* 7, lect. 5: n. 944.

ción con lo que dice Pablo en 1 Cor 2, 11: *¿quién conoce lo íntimo del hombre sino el espíritu del hombre que está en él? Del mismo modo nadie conoce lo íntimo de Dios sino el Espíritu de Dios*. Tomás interpreta que nadie puede conocer lo secreto de un hombre más que en la medida en que él mismo lo da a conocer a través de su palabra. Análogamente nadie puede entrar en el secreto de Dios más que el Espíritu de Dios que nos lo da a conocer a través de su Palabra, que es el Hijo. Y como el hombre que quiere revelarse a sí mismo a través de su palabra o verbo mental, que profiere por la boca, lo reviste de algún modo con la escritura o con la voz, Dios, queriéndose manifestar a los hombres, revistió de carne, en el tiempo, su Verbo concebido en la eternidad. Por eso, nadie puede conocer al Padre, sino mediante el Hijo encarnado²³.

Otras veces utiliza la distinción entre verbo interno y verbo externo para ilustrar el hecho de que a Dios sólo le puede revelar su Verbo o Palabra. Nadie conoce la palabra interior de un hombre más que quien la concibe. Empieza a ser conocida cuando el que la concibe además la pronuncia. Así también el Verbo de Dios, mientras estaba en el corazón del Padre no era conocido más que por el Padre; pero cuando el Verbo de Dios se revistió de la carne como la palabra de la voz, comenzó a manifestarse y fue conocido. Tomás distingue incluso entre verbo pronunciado que escuchamos y el verbo escrito en papel que podemos ver y tocar. El Verbo de Dios se hizo visible y tangible al ser como escrito en nuestra carne²⁴.

B. LA IDONEIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA PARA LA UNIÓN CON EL VERBO DIVINO

Tomás se sirve de dos ideas de origen filosófico (semiplatónico), aunque purificadas a la luz de la fe en Dios creador, para explicar la conveniencia o idoneidad por parte de la naturaleza humana en orden a la Encarnación: la ordenación jerárquica del universo visible e invisible, y el alma como confín u horizonte entre lo visible y lo invisible, entre lo material y lo espiritual²⁵.

23. *In Ioan.* 14, lect. 2: n. 1874.

24. *In Symbolum*, cap. 3: n. 897.

25. Cf. JAVIER ARANGUREN, *El lugar del hombre en el universo*. "Anima forma corporis" en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona 1997; ABELARDO LOBATO, *Anima quasi horizon et confinium*, en AA. VV., *L'Anima nella Antropologia di S. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della SITA (Roma, enero 1986)*, Massimo 1987, 53-80; G. VERBEKE, *Man as "Frontier" according to Aquinas*, en VERBEKE-VERHELST (hrgs.), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven University Press, Louvain 1976, 195-233.

Cuando habla de la ordenación jerárquica del universo, Santo Tomás parte de una sentencia de Dionisio en su *De divinis nominibus: la divina sabiduría unió los fines de los superiores a los principios de los inferiores*²⁶. La sabiduría creadora de Dios ha dispuesto de tal modo el orden del universo que en él siempre se une lo ínfimo del género superior con lo supremo del género inferior, los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores. En este sentido, Dios ha unido el cuerpo humano, lo supremo en el orden de los cuerpos, con el alma humana, que ocupa el grado ínfimo de las substancias espirituales. Por eso, como se dice en el *Liber de causis*, el alma humana es como horizonte y confín entre lo corpóreo y lo incorpóreo²⁷. Se dice esto, comenta Tomás reinterpretando una idea neoplatónica con categorías aristotélicas, en cuanto el alma es sustancia incorpórea y, sin embargo, forma del cuerpo²⁸.

Pero el alma humana no sólo se sitúa entre lo corpóreo y las substancias espirituales creadas, sino también entre lo temporal y lo eterno y, a la postre, entre la criatura y el Creador. El alma humana ha sido creada en el confín de la eternidad y del tiempo: existe casi en el horizonte del tiempo y de la eternidad apartándose de lo ínfimo y aproximándose a lo supremo²⁹. La acción por la que se une a las cosas inferiores es temporal. La acción con la que se une a las superiores participa de la eternidad. La cima de todas estas acciones es la visión inmediata de Dios. Como dice Juan: “Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti único Dios verdadero (Jn 17, 3)”³⁰. Debido a su modo de existencia singular entre el tiempo y la eternidad el alma humana desempeña, según Tomás, una función mediadora en el descenso de Dios al hombre que tiene lugar en la Encarnación de su Verbo eterno.

Tomás de Aquino enseña que hay una cierta conveniencia o idoneidad en la naturaleza humana para ser asumida por el Verbo, que

26. “El creador de todo y el que siempre armoniza todo[...], y el coliga los fines de las cosas precedentes a los principios de las siguientes” (DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, VII, 3: trad. y ed. Pablo A. Cavallero, Losada, Buenos Aires 2007, 308). Tomás cita este principio, aunque con diversas formulaciones en ScG I, 57: n. 480; II, 68: n. 1453. El comentario de Tomás en *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, cap. 7, lect. 4: n. 733.

27. *Liber de causis* II, prop. 22; IX, prop. 84. Comentario de Tomás: *Expositio: nn.* 58, 61, 220.

28. ScG II, 68: n. 1453.

29. ScG II, 81: n. 1625.

30. ScG III, 61: nn. 2362-2363.

esa conveniencia se relaciona con el alma intelectual, y que el Verbo asumió la carne por medio del alma intelectual. La conveniencia o idoneidad de la naturaleza humana para la unión del Hijo de Dios no puede entenderse como una potencia natural pasiva, pues la unión rebasa el orden natural. Debe entenderse bajo el doble aspecto de la dignidad y de la necesidad. De la dignidad, “porque la naturaleza humana, por ser racional e intelectual, está destinada a contactar de alguna manera con el Verbo (divino) por su operación, es decir, conociéndole y amándolo”³¹. Para que el hombre pueda ser asumido por el Verbo eterno de Dios, se necesita una semejanza o analogía, semejanza o analogía que reside en la naturaleza humana por ser racional e intelectual. Y de la necesidad, porque la naturaleza humana “estaba necesitada de una reparación, al hallarse dominada por el pecado original”³².

Tomás sostiene que el Hijo de Dios unió la carne consigo por medio del alma, siguiendo el orden de la dignidad y por razón de la aptitud para la asunción. Según él, entre Dios y las criaturas cabe observar un doble orden. El primero se refiere a las criaturas en cuanto dependientes de Dios Creador como principio de su ser. En este sentido afirma contra los neoplatónicos que Dios llega inmediatamente, sin necesidad de intermediarios, a todas las cosas creándolas y conservándolas y está inmediatamente en ellas por esencia, potencia y presencia. El segundo es el que se refiere a la vuelta o retorno de las cosas a Dios. En este sentido, existe un medio entre Dios y las criaturas: las inferiores se relacionan con Dios mediante las superiores. A este orden pertenece la asunción de la naturaleza humana por el Verbo de Dios, que se une a la carne mediante el alma³³.

Desde esta perspectiva, el alma aparece como intermedia entre Dios y la carne y puede decirse que “el Hijo de Dios unió la carne consigo por medio del alma”³⁴. En cambio, si se atiende al orden de la causalidad, la propia alma es de alguna manera causa de la unión de la carne con el Hijo de Dios. La razón es que “la carne no es asumible más que por el orden que guarda con el alma racional, que es la que le proporciona el ser carne humana”³⁵.

31. ST III, 4, 1 resp.

32. ST III, 4, 1 resp.

33. ST III, 6, 1 ad l.

34. ST III, 6, 1 resp.

35. ST III, 6, l.

C. LA SABIDURÍA Y AMOR DE DIOS EN LA ENCARNACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DEL HOMBRE (Y FILÓSOFO) QUE BUSCA LA FELICIDAD

En la ScG IV, 54 Tomás intenta profundizar en las razones de la Encarnación y buscar la raíz o el fundamento del hecho considerado verdadero. Como él mismo dice, lo hace a partir de una contemplación diligente y piadosa del acontecimiento atestiguado por la Escritura:

“Quien contempla con diligencia y piedad los misterios de la Encarnación descubrirá una sabiduría tan profunda que excede todo conocimiento humano [...] y se le manifestarán razones cada vez más admirables de este misterio”³⁶.

Es decir, frente a los infieles que consideran la fe en la Encarnación una necesidad y algo incongruente e impropio de la bondad divina, Tomás afirma que en el misterio de la Encarnación, contemplado con piedad, se nos revela una sabiduría y un amor de Dios tan grandes que trascienden toda posible representación humana. El hombre no podrá nunca ni abarcar ni expresar toda la sabiduría y amor contenidos en el acontecimiento de la Encarnación.

El aliento del espíritu apostólico dominicano abre los ojos a Tomás para contemplar la Encarnación como la respuesta sabia y amorosa de Dios a la búsqueda humana y filosófica de la verdad y la felicidad encarnada de modo ejemplar por Aristóteles. Tomás llega a su cima como hermano predicador y como teólogo cuando contempla con piedad el misterio de la Encarnación desde la perspectiva de esa búsqueda humana, descubre los tesoros de la sabiduría y bondad con que Dios actúa en ella (y en la Cruz), y contrasta las experiencias de los hombres antes de Cristo (desesperación, olvido de la dignidad humana, idolatría) con los frutos de alegría, conciencia de la dignidad humana, confianza, certeza, esperanza y amor que la fe en el Encarnado ha producido en la historia.

En Cristo están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (Col 2, 3). Tomás comenta que en él están contenidas también las razones profundas de la Encarnación³⁷. Lo que intenta hacer ahora es ahondar en ellas. E intenta hacerlo con piedad, pero con una piedad que es respuesta y participación en el gran misterio de piedad de Dios para con los hombres que se contiene en Cristo.

36. ScG IV, 54: n. 3922.

37. SANCTUS THOMAS, *In 1 ad Cor 2*, lec.I: n. 75.

La piedad es un sentimiento de agradecimiento a Dios, a los padres y a aquellos de los que hemos recibido algo importante. El agradecimiento a Dios se pone de manifiesto en el culto. Pero a Dios le debemos culto y amor no sólo en cuanto Creador, sino también en cuanto Padre amoroso. Tomás reconoce también en Aristóteles una cierta paternidad intelectual. Pienso que la mirada piadosa de Tomás en este capítulo abarca también a Aristóteles y otros filósofos, de quienes ha recibido tanto. Desde su altura en Cristo, Tomás contempla a Aristóteles con una cierta piedad, como que le hubiese alegrado hacerle partícipe de la novedad cristiana.

A la fenomenología del deseo natural del hombre que busca la visión de Dios (el *eros* en la tradición filosófica platónica, el *ímpetus* de Aristóteles, y la plegaría del salmista) corresponde el descenso de Dios en la Encarnación (el *agape*, la novedad de lo cristiano) para que el hombre busque y alcance su meta definitiva³⁸. Ve en la Encarnación del Verbo/Hijo de Dios la condición de posibilidad para que el hombre prosiga esperanzado y alegre el camino de la vida hasta la contemplación de Dios y su Verdad. Puede mostrar así que el acontecimiento libérrimo de la Encarnación del Verbo divino se injerta en el surco de la búsqueda humana roturado por los filósofos, y los frutos de esperanza, alegría y conciencia de la dignidad humana que dicho acontecimiento ha producido en la historia en relación a la búsqueda humana de felicidad.

La primera consideración parte del punto de llegada de los filósofos. La última palabra de éstos es que el hombre, para ser plenamente feliz, no puede quedar por debajo de la visión de Dios³⁹. Pues bien, Tomás contempla la Encarnación como una ayuda muy eficaz para el hombre que busca la felicidad y la visión de Dios.

Teniendo en cuenta la distancia infinita entre Dios y el hombre, éste estaba expuesto a desesperar de alcanzar la felicidad y alcanzar a Dios. En ScG III, 48 había descrito, imaginativa pero razonadamente, la angustia de los filósofos antiguos, que consideraban que la felicidad suprema del hombre consistía en entender al primer inteligible (Dios), pero reconocían que el hombre no podía conseguirlo en este mundo y nada sabían de conseguirlo después de la muerte. Ahora imagina y razona que el hombre, frenado por la falta de esperanza, se enfriaba en la búsqueda de la felicidad y en la búsqueda de Dios. Todo cambió con la contemplación creyente del Dios encarna-

38. Cf. PAULUS ENGELHARDT, *Thomas von Aquin. Wegweisungen in sein Werk*, Benno, Leipzig 2005, 125.

39. ScG III, 37: n. 2160.

do: en el hecho mismo de que Dios quiso unir la naturaleza humana a la persona de su Hijo demuestra con toda evidencia a los hombres que pueden unirse a Dios con el entendimiento y verle inmediatamente. Dice Tomás siguiendo a Aristóteles que los principios tienen que ser evidentes. La contemplación creyente de la Encarnación es la evidencia en que puede apoyarse la esperanza humana de alcanzar la felicidad en la visión de Dios. A la luz de estas consideraciones, Tomás afirma la conveniencia de que Dios asumiera la naturaleza humana para cimentar la esperanza del hombre en alcanzar la felicidad y remite al influjo histórico de la Encarnación en el paso de los hombres desde la desesperación hasta la esperanza:

“Fue, pues, muy conveniente que Dios asumiera la naturaleza humana para afianzar en el hombre la esperanza en la felicidad. Por eso, después de la Encarnación de Cristo, los hombres comenzaron a aspirar más a la felicidad celestial, según lo que él mismo dice en Jn 10, 10: *Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia*”⁴⁰.

Hay, pues, una convergencia entre la búsqueda humana de la felicidad, la filosofía como experiencia de pensamiento, la plegaria del hombre religioso y la fe en la Encarnación. El significado de la Encarnación está en relación con la aspiración fundamental del hombre, con su deseo natural de conocer, alcanzar la felicidad y ver a Dios, que constituyeron también el objetivo final de los filósofos.

La segunda consideración gira en torno a la dignidad del hombre por el fin divino al que es llamado. Tomás muestra que en la Encarnación se eliminaron los obstáculos que impedían al hombre tener esperanza en alcanzar la felicidad perfecta que consiste en la fruición de Dios. El hombre que se une a cosas inferiores como a su fin último necesariamente se ve impedido para participar en la verdadera felicidad. Lo hace porque ignora la dignidad de su naturaleza. De hecho, antes de la Encarnación algunos se fijaron en la naturaleza corporal y sensible que tenemos en común con los animales, buscaron una felicidad un tanto bestial en las cosas corporales y se entregaron desesperadamente a los deleites de la carne; otros, al ver que hay criaturas superiores al hombre desde ciertos puntos de vista, se entregaron a su culto; otros, viendo que las substancias espirituales como ángeles y demonios son superiores al hombre en razón de la inmortalidad y la agudeza de su entendimiento, buscaron el contacto con ellos. Ahora bien, aunque el hombre sea inferior a algunas

40. ScG IV, 54: n. 3923.

criaturas en algunos aspectos, nadie –excepto Dios– es superior al hombre en razón de su fin. Como en el caso anterior, Tomás muestra la conveniencia de la Encarnación y la verifica en los efectos que ha producido en la historia (de la Iglesia):

“Esta dignidad del hombre, a saber, que sea feliz por la visión inmediata de Dios, la manifestó Él mismo de manera muy conveniente al asumir inmediatamente la naturaleza humana. Luego vemos que una gran parte de los hombres, como consecuencia de la Encarnación de Dios, abandonando el culto a los ángeles, demonios y cualquier otra criatura, y despreciando todos los placeres corporales y de la carne, se dedicaron a dar culto a Dios, en quien únicamente esperan alcanzar la felicidad que les falta; según esto advierte el apóstol en Col 3, 1-2: *si fuisteis resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; buscad las cosas de arriba y no las de la tierra*”⁴¹.

La tercera consideración se centra en el modo humano de conocer la verdad. Convino que el hombre –ser que busca la felicidad perfecta– tuviera un cierto anticipo de la misma que le orientara hacia la plenitud de conocimiento en que dicha bienaventuranza consiste. Así como los primeros principios conocidos naturalmente son certísimos, conviene que conocimiento con el que el hombre se dirige hacia el fin último sea certísimo, por ser el principio de la ordenación hacia el mismo. El hombre tiene ese conocimiento certísimo de una cosa sólo cuando es evidente en sí misma como son los principios de la demostración, o se reduce a lo que es evidente en sí, como la conclusión de una demostración. Lo que nos propone la fe acerca de Dios para que lo creamos no es evidente en sí mismo para el hombre, pues excede su capacidad intelectual. Luego convino que lo que hay que creer se le manifestara al hombre mediante lo que es evidente en sí mismo y para todos, que es lo que sucedió en la Encarnación:

“Luego para que el hombre alcanzara una certeza perfecta de la verdad de fe, convino que fuera instruido por Dios mismo hecho hombre, para que pudiera percibir la instrucción divina según su modo humano. Es lo que dice Jn 1, 18: *A Dios nadie lo vio jamás; el Unigénito que está en el seno del Padre, ése nos lo ha dado a conocer*. Y el mismo Señor en Jn 18, 37: *Yo para esto he venido al mundo para dar testimonio de la verdad*. Por eso vemos que, después de la Encarnación, los hombres están instruidos de un modo más claro y

41. ScG IV, 54: n. 3924.

seguro sobre el conocimiento de Dios, según aquello de Isaías 22, 9: *La tierra está llena del conocimiento de Yahvé*⁴².

La cuarta consideración se centra en el modo como Dios se hizo amigo del hombre y suscitó su amor. Convino disponer el afecto del hombre que busca la felicidad perfecta y moverle al amor de Dios. Nada dispone tanto el afecto y mueve al amor como la experiencia del amor recíproco. El amor de Dios a los hombres no pudo demostrarse de modo más eficaz que uniéndose al hombre en la persona de su Hijo. Es propio del amor unir lo más posible al amante con el amado. La amistad consiste en cierta igualdad. La diferencia entre Dios y el hombre es muy grande. Luego convino que Dios se hiciera hombre para que el hombre, amigo por naturaleza del hombre, conociendo a Dios visiblemente en el hombre, fuera elevado al amor de lo invisible:

“Luego fue necesario para el hombre que tiende a la felicidad perfecta que Dios se hiciera hombre. Como la amistad consiste en cierta igualdad, parece que no pueden unirse en amistad los que son muy desiguales. Por consiguiente, para que hubiese una amistad más familiar entre Dios y el hombre, convino que Dios se hiciera hombre, pues el hombre es amigo del hombre por naturaleza; para que así *conociendo a Dios visiblemente, seamos llevados al amor de lo invisible*”⁴³.

Tomás llega en esta meditación a la cima de su misión como hermano predicador y teólogo. Lo considero fruto de un carisma del Espíritu: descubrir los tesoros de sabiduría y amor de Dios que están encerrados en Cristo desde la perspectiva del hombre que busca la verdad, la felicidad y a Dios. Hablo de contemplación apostólica porque Tomás unifica en ella los dos polos de su vida como dominico: la contemplación y la predicación. Contempla con ojos de apóstol la intención y dinámica comunicativa de la Encarnación del Hijo de Dios y anuncia la buena noticia de la misma desde la vivencia y con palabras de un contemplativo. A través del Encarnado abarca en una misma mirada a Dios en su dedicación al hombre, y al hombre (y al filósofo) como buscador de Dios y destinatario de su revelación y su evangelio: contempla la sabiduría y el amor de Dios para con los hombres que buscan la felicidad. Hablo de don del Espíritu porque al Espíritu le corresponde llevar a los creyentes a la verdad completa

42. ScG IV, 54: n. 3925.

43. ScG IV, 54: n. 3926-3927.

contenida en Cristo y descubrir razones insospechadas de la Encarnación; y hablo de carisma porque fue un don dado por Espíritu a Tomás para servir a la Iglesia en la misión que Cristo le encomendó.

Comentando las palabras de Cristo en Jn 7, 38 (*quien cree en mí de su seno manarán corrientes de agua viva*), dice que evangelista llama agua viva a la gracia porque se da junto a su fuente, que es el Espíritu Santo, y que si uno recibe los dones de éste sólo para el propio provecho no manarán de su seno corrientes de agua viva. En cambio, si uno se apresta a ocuparse del prójimo y a comunicarle los dones de la gracia, de su seno manarán corrientes de agua viva. Por eso, dice San Pedro: “cada uno ponga al servicio de los demás el don de la gracia recibido” (1 Ped 4, 10)⁴⁴. Es lo que Santo Tomás intentó hacer como dominico en relación al hecho de la Encarnación: “contemplare et contemplata aliis tradere”. Lo hizo siguiendo la dinámica del Encarnado que vino a este mundo para dar testimonio de la verdad, es decir, de sí mismo en cuanto lo recibe todo de su Padre Dios⁴⁵ y nos da a conocer lo que ha escuchado y visto en el seno de su Padre Dios.

44. 44 *In Ioann.* 7, V, 2: n. 10090.

45. 45 *In Joann.* 18, VI, 9: n. 2360.