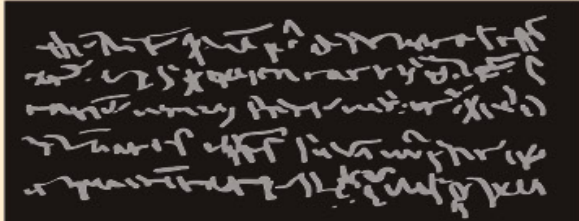


EL SEÑOR ENCARNADO

Estudio tomista de cristología

Thomas Joseph White

EDICIONES
COR
IESU



EL SEÑOR ENCARNADO

**COLECCIÓN ESTUDIOS TOMISTAS
VOLUMEN 2**

Director

Xavier Prevosti, hnscc

Consejo de redacción

Ignacio M^a Manresa, hnscc

Esteban J. Medina, hnscc

Lucas P. Prieto, hnscc

Consejo asesor

Serge-Thomas Bonino, op

Martín F. Echavarría

Reinhard Hütter

Enrique Martínez

Antoni Prevosti

Thomas Joseph White, op

PUBLICACIONES DE ESTUDIOS TOMISTAS

FRANCISCO CANALS

Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador

LUCAS PRIETO, HNSCC

Apuntes de filosofía tomista

XAVIER PREVOSTI, HNSCC

La libertad, ¿indeterminación o donación?

THOMAS-JOSEPH WHITE, OP

El Señor Encarnado. Estudio tomista de cristología

EN PREPARACIÓN

ROMANUS CESSARIO, OP & CAJETAN CUDDY, OP

Tomás y los tomistas. El logro de Tomás de Aquino y sus intérpretes

EDWARD FESER

Cinco pruebas sobre la existencia de Dios

THOMAS PETRI, OP

Aquinas y la teología del cuerpo

THOMAS JOSEPH WHITE, OP

EL SEÑOR ENCARNADO

Estudio tomista de cristología

EDICIONES
COR
IESU

Primera edición: 2020

© *Thomas Joseph White, OP*

© *Lucas Prieto Sánchez, hnscc* para la traducción castellana.

Título original: *The Incarnate Lord: A Thomistic Study in Christology*

© 2020 EDICIONES COR IESU, hnscc

Plaza San Andrés, 5

45002 - Toledo

www.edicionescoriesu.es

info@edicionescoriesu.es

ISBN E-book: 978-84-18467-01-1

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del Copyright. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y ss. del Código Penal).

*En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres.
Y la luz brilla en la tiniebla, y la tiniebla no lo recibió.*

Jn 1,4–5

*La sugerencia medio adivinada,
el don semientendido, es la Encarnación.
Aquí se vuelve real la mezcla imposible
de las esferas de existencia.
Aquí pasado y futuro se conquistan y reconcilian.*

T. S. Eliot,
The Dry Salvages

*Si crees en la divinidad de Cristo,
tienes que apreciar el mundo,
al mismo tiempo que luchas por soportarlo.*

Flannery O'Connor,
Letter to A., otoño 1955

*Vi yo, sobre millares de lucernas,
un sol que a todas las encendía
como el nuestro a las estrellas;
y por la viva luz transparentaba
la luciente sustancia clara
en mi rostro, que no la sostenía.
¡Oh, Beatriz, dulce guía y cara!
Ella me dijo: «El que te supera
es virtud de la que nada se repara.
Allí son la sapiencia y la potencia
que abrió sendas entre cielo y tierra,
de las que fue tan larga la esperanza».*

Dante, *Paraíso*, XXIII

SUMARIO

PREFACIO A LA EDICIÓN INGLESA

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

AGRADECIMIENTOS

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS

INTRODUCCIÓN: LA ONTOLOGÍA BÍBLICA DE CRISTO

Cristología ontológica

La ontología bíblica del Nuevo Testamento

Un estudio tomista de cristología

PROLEGÓMENO: ¿ES POSIBLE UNA CRISTOLOGÍA
TOMISTA Y MODERNA?

Dos desafíos modernos para la cristología y dos antinomias
cristológicas recurrentes

Reflexiones tomistas sobre las condiciones de la cristología
moderna

Conclusión

1. LA ONTOLOGÍA DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

Estado de la cuestión: la unión hipostática y el «nestorianismo»
moderno

Tomás de Aquino y el «nestorianismo»

La unión hipostática según Karl Rahner

Principios tomistas para una comprensión calcedoniana de la
historicidad humana de Jesús

Conclusión

2. LA NATURALEZA HUMANA Y LA GRACIA DE CRISTO

Problema relativo a la valoración cristológica sobre qué es lo
natural y a la valoración filosófica (natural) sobre Cristo

Naturaleza pura y el deseo inspirado por la gracia de ver a Dios

La historicidad cristológica de la naturaleza humana

Reflexiones tomistas: una antropología filosófica integral como dimensión necesaria de la cristología

Conclusión

3. LA SEMEJANZA DE LAS NATURALEZAS DIVINA Y HUMANA

Presentación de las objeciones barthianas: el caso de Eberhard Jüngel

La crítica de Barth contra la analogía de santo Tomás

Causalidad y cristocentrismo: desde Kant hasta Tomás de Aquino

Conclusión

4. ¿POR QUÉ LA CRISTOLOGÍA PRESUPONE UNA TEOLOGÍA NATURAL?

La analogía del Verbo encarnado

De la analogía del Verbo a la analogía del ente

La inevitabilidad cristológica de la teología natural

Conclusión

5. LA NECESIDAD DE LA VISIÓN BEATÍFICA EN CRISTO

Desafíos a la tradición

La explicación de Tomás de Aquino sobre la acción voluntaria de Cristo

La obediencia y la oración del Hijo de Dios como expresiones de su conciencia filial

Conclusión

6. LA OBEDIENCIA DEL HIJO

Una obediencia en Dios sin autoalienación divina

La obediencia pretemporal del Hijo como procesión

La «obediencia» pretemporal del Hijo reconsiderada

Conclusión

7. ¿ACASO DIOS ABANDONÓ A JESÚS? EL DESAMPARO DE LA CRUZ

La exclusión de la desesperación y de la condena en el alma de Cristo

El grito escatológico en Marcos y Juan

La visión de Dios y la agonía de Cristo

Conclusión

8. LA MUERTE DE CRISTO Y EL MISTERIO DE LA CRUZ

Dos dimensiones de la cristología kenótica y sus características soteriológicas

La divinidad de Cristo en su pasión según Tomás de Aquino

La soteriología clásica versus la kenótica

Conclusión: la promesa soteriológica de la cristología clásica

9. ¿DESCENDIÓ CRISTO A LOS INFIERNOS? EL MISTERIO DEL SÁBADO SANTO

El descenso de Cristo a los infiernos según Balthasar

El descenso de Cristo a los infiernos según Tomás de Aquino

Elementos para un discernimiento teológico

Conclusión

10. LA ONTOLOGÍA DE LA RESURRECCIÓN

Objeciones de la teología moderna contra la doctrina tradicional sobre la resurrección

El hilemorfismo, la muerte y la resurrección en Tomás de Aquino

La ontología de Cristo resucitado: nuevo Adán e Hijo de Dios

Conclusión

LA PROMESA DEL TOMISMO: POR QUÉ LA CRISTOLOGÍA NO ES PRIMERAMENTE UNA CIENCIA HISTÓRICA

La debilidad arqueológica de la cristología postmetafísica

El método escolástico es inevitable

La ciencia cristológica

BIBLIOGRAFÍA

Obras de santo Tomás

ÍNDICE ANALÍTICO

PREFACIO A LA EDICIÓN INGLESA

Agradezco a todas aquellas personas que hicieron posible la preparación de este libro. Puede que no todos estén de acuerdo con lo que está escrito en él, pero han contribuido de diversas maneras en las reflexiones y convicciones que ayudaron a darle forma. De modo especial quisiera agradecer a la hna. Maria of the Angels, OP, Nicanor Austriaco, OP, Brian Daley, SJ, Emmanuel Durand, OP, Gilles Emery, OP, Jean-Miguel Garrigues, OP, Andrew Hofer, OP, Reinhard Hütter, James F. Keating, Greg La Nave, Matthew Levering, Bruce L. McCormack, Bruce D. Marshall, Chad Pecknold, Trent Pomplun, y Thomas Weinandy, OFM Cap. También a Michael Gorman y Guy Mansini, OSB, que han sido de gran ayuda debido a su precisa y atenta lectura de todo el texto. Ha sido un privilegio trabajar con Paul Higgins en su fina edición del texto. De la misma manera, debo agradecer a la hna. Mary Dominic of the Holy Spirit, OP, por su generosa corrección de pruebas y su defensa oxfordiana del inglés. Austin Litke, OP, me ayudó amablemente en múltiples ocasiones con las traducciones al inglés de los textos latinos.

Agradezco a los editores de las diversas revistas y prensas que me han permitido gentilmente hacer uso de los ensayos previamente publicados, en particular a Timothy Bellamah, OP, Bill Eerdmans, Reinhard Hütter, Greg La Nave, Matthew Levering, Joseph Mangina, y a Catholic University of America Press. Agradezco de manera especial a la administración y al profesorado de la Facultad Pontificia Immaculate Conception de la Casa de Estudios Dominicana en Washington, D.C., que con su apoyo fraternal y su camaradería hicieron posible la realización de este estudio.

Quisiera dedicar este libro en particular a Reinhard Hütter, Matthew Levering y Bruce Marshall. Su amistad en el estudio de la teología de santo Tomás de Aquino es una continua fuente de inspiración.

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Todos hemos oído de la cristología *desde arriba* y de la cristología *desde abajo*, pero el libro *El Señor encarnado* de Thomas Joseph White es un ejemplo admirable de lo que se podría denominar una «cristología desde dentro». Es un libro que se inspira en las palabras de nuestro Señor a los discípulos de Emaús: «“¡Qué necios y torpes sois para creer lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Mesías padeciera esto y entrara así en su gloria?”. Y, comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que se refería a él en todas las Escrituras» (Lc 24, 25-27).

Las palabras de Cristo nos invitan a considerar las Sagradas Escrituras como un relato continuo que comienza con las primeras líneas del Génesis –«al principio creó Dios el cielo y la tierra»– y que concluye con las últimas palabras del Apocalipsis –«la gracia del Señor Jesús esté con todos»–. Cristo nos invita a encontrarlo en cada página, porque él es el centro de este relato. «Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin, el primero y el último» (Ap 22,13). En la compleja estructuración de tipología y prefiguración presente en este amplio relato, Cristo siempre y en todas partes aparece como anticipado y presente, ya que él es «la pascua de nuestra salvación [...], quien soporta mucho en muchos. Él es quien fue matado en Abel, atado en Isaac, mercenario en Jacob, vendido en José, abandonado en Moisés, inmolado en el cordero, perseguido en David y deshonrado en los profetas»¹. Es un relato global que abarca incontables subtramas mayores y menores, que contienen mucha acción y una abundancia de personajes. Y sin suprimir estas subtramas o personajes, Cristo permanece en el centro. El relato unificador, a la vez divino y humano, de la venida del Hijo unigénito y de su victoria sobre el pecado y la muerte abarca la totalidad, desde el inicio hasta el final. En Emaús, Cristo nos enseña que la cristología debe hacerse desde dentro de este amplio relato sobre nuestra salvación.

Hace varios años, cuando leí *Cien años de soledad* por primera vez, quedé completamente hechizado por el libro. Nunca había oído de Gabriel García Márquez o del realismo mágico, pero quedé cautivado por la poderosa historia de las siete generaciones de la familia Buendía y recomendé el libro a cualquiera que quisiera oírme. Estoy convencido de que la mayoría de los lectores del que ha sido considerado como uno de los cincuenta libros más influyentes jamás escritos, han tenido la misma experiencia que yo. Posteriormente, la crítica literaria y los comentarios me ayudaron a comprender mejor el libro y captar la caracterización extraordinariamente rica que constituye uno de sus puntos más destacados. Obviamente estos estudios no pueden substituir al original. Las mejores críticas presuponen el conocimiento en los lectores de la compleja trama de *Cien años de soledad* y desde dicho presupuesto pasan a examinar la motivación, el desarrollo y la interacción de los fabulosos personajes de la familia Buendía.

Se podría entender la «cristología ontológica» de White —que he denominado «cristología desde dentro»— de manera análoga: como una cuidada exposición teológica que ofrece una explicación lo más completa posible de los principales personajes de cuya acción depende el desarrollo que aparece en el relato: Dios, Cristo y los hombres (¡y también los ángeles!). Dicho relato no queda universalizado por la introducción de conceptos metafísicos. Al contrario, su particular defensa de un significado universal está garantizada por un conjunto de argumentos de tipo exegético, teológico y filosófico, entre otros. La cristología ontológica no constituye un sustituto de un relato bíblico, sino que se introduce en el relato que poseemos y, justamente *desde dentro*, consigue vivificarlo en cada uno de sus puntos.

Lamentablemente, el lugar de la metafísica en la cristología ha sido considerado por algunos como una cristología desde arriba, que suprime la inmediatez soteriológica del relato bíblico por medio del recurso a categorías filosóficas extrañas. En algunas ocasiones se ha propuesto una «cristología desde abajo» como correctivo de esta aproximación metafísica. Aunque a menudo es difícil saber lo que realmente significan estas etiquetas, pareciera que una cristología desde abajo emerge

precisamente ante las dudas sobre la consistencia de la metafísica en cuanto tal.

Estas dudas aparecen de modo penetrante debido a la fuerte influencia de la crítica a la metafísica formulada por Immanuel Kant en el siglo XVIII. Para Kant, la pregunta metafísica no revela las estructuras *ontológicas* de las cosas en el mundo, sino las estructuras *cognitivas* que hacen posible nuestro conocimiento sobre ellas. Para muchos de los teólogos que han aceptado la crítica kantiana a la metafísica, ya no tiene sentido exponer las doctrinas clásicas sobre la cristología o sobre la Trinidad en términos ontológicos. Sin embargo, los concilios ecuménicos de los primeros siglos utilizaron con moderación algunos conceptos filosóficos (como naturaleza, substancia y persona) para dar razón de las verdades indiscutibles sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que estaban esparcidas en las Sagradas escrituras y presentes en el culto cristiano. Estos concilios evitaron las categorías míticas y recurrieron a una conceptualización filosófica no para desplazar, sino para reforzar el sentido revelado del relato cristiano sobre la salvación tal como se narra en la Escritura y se celebra en la liturgia y también para excluir las interpretaciones heterodoxas de dicho relato.

Sin embargo, después de Kant, muchos teólogos comenzaron a cuestionar la eficacia de la síntesis patrística y de la tradición teológica posterior que se apoyaba en ella. Un teólogo muy importante en este desarrollo fue Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Habiendo aceptado la crítica kantiana a la metafísica, rechazó la tradición doctrinal y teológica que había sido compartida de una u otra forma por las comunidades cristianas hasta antes del siglo XVIII. Su pietismo lo inclinó naturalmente en esta dirección. A pesar de esto, habiendo abandonado las categorías de persona y naturaleza, lo mismo que el sentido metafísico para explicar su lugar en la cristología, Schleiermacher procuró salvar la fe cristiana ortodoxa en la divinidad de Cristo atribuyéndole una «conciencia de Dios» en un grado superlativo. Los orígenes de una cristología desde abajo se encuentran precisamente en este desplazamiento. Las diferentes búsquedas del Jesús histórico fueron en cierto modo un subproducto inevitable en la medida en que los

teólogos desearon conseguir una verificación empírica de la idea de que «la persona detrás del relato bíblico» poseía de hecho tal conciencia.

Muchos teólogos realistas (y entre ellos los tomistas) han reconocido que este proyecto es una vía muerta. Los estudiantes de teología en nuestros días deben comprender qué está en juego. Lo que realmente importa es saber si quien dice que puede salvarnos está a la altura de dicha tarea. Hablando filosóficamente, no basta un conocimiento, sino que se requiere una explicación de la eficacia del supuesto salvador. En la tradición, esta exigencia soteriológica condujo a la formulación de las doctrinas cristológicas que constituyen el legado de los grandes concilios. Así pensaban no solo Atanasio y Basilio, sino también Tomás de Aquino y Karl Barth, entre muchos otros: las definiciones conciliares para hablar de Cristo expresan sobre todo el significado soteriológico de su vida, muerte y resurrección.

Al final, las etiquetas «cristología desde arriba» y «cristología desde abajo» suponen un falso dilema. Lo que se necesita es una robusta cristología desde dentro. Análogamente a la mejor crítica literaria de un clásico como *Cien años de soledad*, una cristología desde dentro analiza los patrones trinitarios, cristológicos, pneumatológicos y soteriológicos presentes en el relato bíblico para ayudarnos a entender que la salvación ahí proclamada ha sido razonablemente realizada. «¿No era necesario que el Mesías padeciera esto y entrara así en su gloria?»

J. AUGUSTINE DI NOIA, O.P.
Arzobispo de Oregón (USA)

Secretario adjunto de la Congregación para la Doctrina de la Fe

1. MELITÓN DE SARDES, *Homilía sobre la pascua* §69, trad. Javier Ibáñez – Fernando Mendoza (Pamplona: EUNSA, 1975), 183–85.

AGRADECIMIENTOS

Algunas versiones anteriores de los capítulos de este libro aparecieron en las siguientes publicaciones.

Prolegómeno: «Classical Christology after Schleiermacher and Barth: A Thomist Perspective», *Pro Ecclesia* 20 (2011), 229–63.

Capítulo 2: «The Pure Nature of Christology: Human Nature and Gaudium et Spes 22», *Nova et Vetera* (English edition) 8/2 (2010), 283–322.

Capítulo 3: «How Barth Got Aquinas Wrong: A Reply to Archie J. Spencer on Causality and Christocentrism», *Nova et Vetera* (English edition) 7/1 (2009), 241–70.

Capítulo 4: «“Through Him All Things Were Made” (John 1:3), The Analogy of the Word Incarnate according to St. Thomas Aquinas and Its Ontological Presuppositions», en *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist, or the Wisdom of God?*, ed. Thomas Joseph White, 246–79 (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010). A

Capítulo 5: «The Voluntary Action of the Earthly Christ and the Necessity of the Beatific Vision», *The Thomist* 69 (October 2005), 497–534.

Capítulo 6: «Intra-Divine Obedience in Karl Barth and Nicene-Chalcedonian Christology», *Nova et Vetera* (English edition) 6/2 (2008), 377–402.

Capítulo 7: «Jesus’ Cry on the Cross and His Beatific Vision», *Nova et Vetera* (English edition) 5/3 (2007), 555–82.

Capítulo 8: «Kenoticism and the Divinity of Christ Crucified», *The Thomist* 75 (2011), 1–41.

Conclusión: algunos párrafos están tomados de «The Precarity of Wisdom: Modern Dominican Theology, Perspectivalism and the Tasks of Reconstruction», en *Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the*

Sacraments, and the Moral Life, ed. M. Levering and R. Hütter, 92–122
(Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009).

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS

Compendium Compendium theologiae
Credo Collationes super Credo in Deum
De ente De ente et essentia
De Malo Quaestiones disputatae de malo
De Pot. De Potentia Dei
De Ver. De veritate
De Unione De Unione Verbi Incarnati
Expos. de Trin. Expositio super librum Boethii de Trinitate
In de Anima Sententia super De anima
In de Causis In librum de causis expositio
In Col. Super Epistolam ad Colossenses
In I Cor. Super I Epistolam ad Corinthios
In II Cor. Super II Epistolam ad Corinthios
In de Div. Nom. In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio
In Eph. Super Epistolam ad Ephesios
In Gal. Super Epistolam ad Galatas
In Heb. Super Epistolam ad Hebraeos
In Ioan. Lectura super Ioannem
In Matt. Lectura super Matthaeum
In Meta. In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio
In Peri Hermeneias Expositio libri Peryermenias
In Post. Expositio libri Posteriorum
In Rom. Super Epistolam ad Romanos
In I Tim. Super I Epistolam ad Timotheum
Sent. Scriptum super libros Sententiarum

CG Summa contra Gentiles
STh Summa theologiae

INTRODUCCIÓN: LA ONTOLOGÍA BÍBLICA DE CRISTO

La fe católica afirma que Jesús de Nazaret es el Hijo eterno de Dios Padre, que se hizo hombre y que sufrió por la redención del género humano. Sostiene además que este mismo Jesús que fue crucificado bajo Poncio Pilato, ahora vive porque ha resucitado de la muerte y ha sido glorificado en su cuerpo humano de modo que ya no puede morir. Estas verdades, como sostiene la Iglesia Católica, poseen una importancia fundamental para todos hombres, porque solo es posible comprender el significado último de la existencia humana a la luz del misterio de Cristo Jesús.

Sin duda son afirmaciones audaces, escandalosas para muchos. Los primeros cristianos estuvieron dispuestos a morir por ellas. En el mundo intelectual de la Europa medieval fueron objeto de acaloradas discusiones, suscitadas normalmente con el deseo de responder a las objeciones formuladas por las religiones no cristianas. En la modernidad, se consideraron como pasadas de moda o incluso fueron despreciadas en importantes corrientes de la cultura occidental. Está claro que ya no ocupan el lugar que tuvieron (incluso hasta el siglo XVIII) como principal criterio de verdad en el pensamiento universitario. De hecho, muchas de las doctrinas filosóficas que han influido en la cultura moderna han nacido en directa oposición con las afirmaciones dogmáticas clásicas del catolicismo respecto, por ejemplo, a la persona de Cristo, el pecado original, la realidad de la gracia o la autoridad de la revelación divina.

Sin embargo, al margen de la crítica histórica del cristianismo, ya sea antigua, medieval o moderna, su enseñanza sobre la persona de Cristo sigue siendo todavía hoy un tema poco estudiado. De hecho, puede decirse sin exageración que el conocimiento teológico sobre el cristianismo y la persona de Cristo en la moderna cultura europea y americana es muy pobre. Y esto es así tanto para la cultura académica

como para la popular. Quizás se podría presentar una objeción contra esta última afirmación. En efecto, ¿no es evidente la práctica del cristianismo a nuestro alrededor y en casi todo el mundo? Una objeción de este tipo, sin embargo, sugiere la presencia casi indetectable de una confusión entre lo que se considera generalmente como cristiano en la cultura (lo cual incluiría algún tipo de práctica intencional del mismo) y un conocimiento *teológico* más profundo del cristianismo de tipo histórico y sistemático. En nuestro tiempo, aunque la influencia del primero es predominante, raramente se encuentra el segundo modo de conocimiento. Son muy pocos los estudios teológicos serios sobre el cristianismo clásico en general y sobre la persona de Jesús en particular. Lo cual no significa, sin embargo, que no tengan valor.

Ahora bien, la teología no solo es interesante a nivel intelectual, sino también profundamente iluminadora. Ella, en efecto, considera la realidad bajo la luz de la Santísima Trinidad. Por lo mismo, cuando se practica con rigor, la teología normalmente amplía las perspectivas, no las cierra; es cosmopolita y no localista. ¿Por qué? Porque busca entender el mundo a la luz de Dios y Dios es, entre otras cosas, el horizonte más amplio para el pensamiento humano. Cualquier cosa puede entenderse como relativa al misterio de Dios, porque Dios es la causa primera y el fin último de todas las cosas. Consecuentemente, la teología busca explicar el mundo con referencia al último parámetro del pensamiento humano. Los teólogos medievales notaban con acierto que justamente por esto la teología podía considerarse «ciencia» por derecho propio, porque tenía su propio objeto de investigación: Dios y todas las cosas consideradas a la luz de Dios¹.

Al mismo tiempo, la teología debe también respetar e incluso asimilar los legítimos desarrollos de las ciencias inferiores, esto es, asimilar las conclusiones de la filosofía, de los estudios históricos y de las ciencias modernas². Cuando es confrontada con argumentos que provienen de estas disciplinas, la teología debe ofrecer respuestas paciente y razonablemente. Ahora bien, aun cuando la teología posee una autonomía real en su propia materia, no por eso es completamente extraña a la razón ordinaria ni totalitaria en sus impulsos epistemológicos. Es una disciplina sapiencial e inclusiva que busca

alcanzar todo lo verdadero, pero es un conocimiento humano inferior en relación con la primera y última verdad respecto de Dios.

A diferencia de las formas naturales de conocimiento, la teología es una ciencia basada en los principios de la revelación divina. La verdad revelada por Dios es dada libremente y como tal trasciende los límites de la razón humana ordinaria. Por ello, los misterios del cristianismo no pueden ser demostrados o refutados con una argumentación filosófica o científica³. Es posible, sin embargo, mostrar su congruencia y conexión armónica con las conclusiones filosóficas, científicas y éticas del realismo⁴. Más aún, aquello que es revelado por Dios está lleno de sabiduría y tiene su propia inteligibilidad intrínseca⁵. Los misterios del cristianismo son profundamente inteligibles, aunque sobrenaturales, y por eso pueden ser estudiados y comprendidos en sí mismos. En este sentido, el estudio de la teología posee una naturaleza más especulativa que práctica⁶. Ciertamente provee a la prudencia humana de una orientación práctica (¿por qué existimos?, ¿qué debemos hacer?, ¿cómo debemos vivir?), aunque de modo más radical, la teología intenta dar sentido a la realidad a la luz de lo que es máximamente real. La teología trata de la verdad primera y última, del Alfa y la Omega. Y es en este sentido que la inclinación profundamente especulativa de la teología adquiere también una dimensión práctica⁷: es una invitación a tomar todas nuestras decisiones fundamentales a la luz de lo que es realmente esencial.

CRISTOLOGÍA ONTOLÓGICA

Este es un libro de teología especulativa. Trata sobre Jesucristo y las afirmaciones fundamentales de la teología católica respecto a su persona. El objetivo de este trabajo es comprender qué significa el misterio de la encarnación y cómo dicho misterio revela quién es Dios para nosotros. Trataremos, por ejemplo, sobre la identidad personal de Cristo (su unión hipostática), su naturaleza divina y humana, así como sobre su conocimiento divino y humano. Este libro, sin embargo, es también un estudio sobre el misterio de la redención. ¿Qué significa afirmar que Cristo fue obediente en cuanto hombre o que sufrió y murió por el bien del género humano? ¿Cómo debemos entender la afirmación dogmática

sobre el descenso de Cristo a los infiernos y su resurrección de entre los muertos?

Debo precisar que, al abordar estos temas, soy deudor de las aportaciones teológicas de santo Tomás de Aquino y de la tradición tomista que lo siguió. Esto no impide que recoja también una serie de posiciones modernas e influyentes tanto de tipo teológico como no teológico. En otras palabras, este es un estudio tomista de cristología que busca entender de modo especulativo qué significa que Dios se haya hecho hombre y que este hombre que es Dios haya resucitado de entre los muertos para la salvación del género humano. Y aunque hay una preocupación en la estructura de este libro por entender desde una perspectiva histórica lo que el tomismo ha dicho sobre estos temas, esto no quita el intento por alcanzar lo que es siempre verdadero con respecto al ministerio de Jesús. Por ello, este libro recoge algunas opiniones contemporáneas con el deseo de defender y presentar la sabiduría cristológica que se encuentra en el pensamiento tomista. Presupone, por lo mismo, la existencia de una ciencia teológica tomista perenne que posee un valor perdurable a través del tiempo, de tanta relevancia en el día de hoy como la tuvo en tiempos de santo Tomás de Aquino. Al mismo tiempo, gran parte de lo que considero aquí como tomista fue defendido también por otros autores escolásticos como, por ejemplo, Alejandro de Hales, Buenaventura o Alberto Magno. Por ello, muchos temas en este libro sonarán familiares para quienes estudian otros autores escolásticos.

El argumento básico de este libro es que la cristología tiene una dimensión ontológica que es esencial para su integridad como ciencia. La cristología es en cierto sentido intrínsecamente ontológica, porque hace referencia al ser y la persona de Cristo, a sus naturalezas divina y humana, lo mismo que a sus acciones. Por definición, puede afirmarse explícitamente que, sin un estudio ontológico de la persona, del ser y de las naturalezas de Cristo, la cristología deja de ser una ciencia integral, porque pierde de vista su objeto propio que es Dios, el Verbo hecho hombre. Esta no es una afirmación trivial o evidente, ya que la cristología moderna muchas veces ha mirado con recelo una aproximación ontológica y tradicional para hablar de Cristo o

abiertamente la ha rechazado⁸. A lo largo de este estudio defenderé que la teología católica puede, con justa razón, aceptar un discurso intelectualmente sólido para hablar de los aspectos ontológicos del misterio de Cristo. Pero no solo eso, sino que además debe hacerlo, pues solo asumiendo ese tipo de discurso puede renovar una y otra vez el contacto con el pensamiento clásico que es doctrinalmente el pensamiento normativo dentro del cristianismo. Estoy pensando, sobre todo, en las aportaciones sobre Cristo de los concilios de Nicea, Éfeso, Calcedonia y Constantinopla III. Sin una metafísica consistente para pensar en Jesús, la verdad de estos concilios queda oscurecida. Por si fuera poco, esta aproximación en cristología está orientada al futuro y encierra una promesa de permanencia y vitalidad. ¿Por qué? Porque la cristología clásica y ortodoxa tiene una capacidad única e irremplazable para iluminar de modo profundo nuestra comprensión sobre quién es Dios y qué es el ser humano.

Ahora bien, al hablar de ontología no estoy haciendo una distinción real entre «metafísica» y «ontología»². Con el uso de ambos términos estoy intentando designar lo mismo: el estudio de lo que es o de lo que debe ser. Sin embargo, al hablar de *cristología* ontológica, no me refiero a un tema determinado de filosofía o a una reflexión filosófica sobre Cristo (por ejemplo, a un análisis sobre la persona de Cristo inspirado en categorías aristotélicas). Me refiero, más bien, a un misterio bíblico concreto: a Cristo que se revela en las Escrituras como una persona que existe verdaderamente. El *ser personal* de Cristo es el objeto de una investigación teológica. Pero el misterio de Dios hecho hombre posee una «formalidad» interna o una determinación ontológica específica. Por una parte, este tema no puede explicarse recurriendo simplemente a las categorías ordinarias de la experiencia humana o a las formas filosóficas de un análisis ontológico. Por otra, este misterio es luminoso y tiene una cierta inteligibilidad interna. Puede estudiarse en sí mismo y ser considerado en su propia estructura teológica. Un estudio de este tipo siempre ha tenido un marcado carácter ontológico¹⁰. ¿Qué significa, por ejemplo, decir que Cristo es una persona divina o hablar de la unión de su naturaleza divina y humana en una sola hipóstasis? ¿Cómo podemos entender la relación entre sus naturalezas divina y humana en su

distinción real y en su necesaria inseparabilidad? ¿Cómo debemos entender el hecho de que Cristo posee una naturaleza humana individual y consecuentemente también un cuerpo orgánico y un alma espiritual? ¿Cómo se conjugan todas estas verdades cuando pensamos en el conocimiento humano de Cristo o sus acciones? ¿Cómo entender la acción de Cristo y su conocimiento, presentes en la redención y en su experiencia de la cruz?

¿Son estas preguntas extrañas a la misma Escritura? Algunos sostendrán que lo son. El ejemplo más famoso de este escepticismo se encuentra en la obra de Adolfo von Harnack, historiador del dogma de principios del siglo XX y representante arquetípico del liberalismo protestante¹¹. Según él, los dogmas de los concilios de Nicea y Calcedonia se habrían desarrollado en relativa independencia de las enseñanzas del Nuevo Testamento. Estas formulaciones dogmáticas serían añadidos «helénicos» extraños o especulaciones marginales al mensaje de Jesús y de los primeros cristianos. Su dimensión ontológica es la que los señala decididamente como no-judíos e incluso como post-bíblicos¹². La presencia de un acercamiento especulativo a la persona y a las naturalezas de Cristo como Dios y hombre señalaría que estamos fuera de una auténtica teología bíblica. La Escritura, podríamos decir, es un mundo separado y distinto de la metafísica. De acuerdo con esta influyente manera de pensar, una cristología bíblica o ética (profundamente influenciada en el caso de Harnack por la filosofía y la ética kantiana) tiene que distinguirse necesariamente de una cristología filosófica y ontológica (que es la que encontramos en los Padres de la Iglesia y en la escolástica)¹³.

Es esta una afirmación fuerte con una seductora simplicidad, pero desde un punto de vista histórico y bíblico, insostenible. Más abajo ofreceré algunos argumentos de porqué sostengo esto. Aunque presentar las cosas de este modo tan gentil es, de hecho, conceder demasiado. Si Harnack está equivocado en este punto (y creo que es el caso), entonces no se trata simplemente de establecer el derecho de un intérprete a considerar la dimensión ontológica del misterio de Cristo, como si fuese un modo de leer la Escritura entre muchos otros. Al contrario, debemos decir que a menos que estudiemos el misterio de Cristo

ontológicamente, no podremos ni siquiera entender el Nuevo Testamento. La Biblia, en general, tiene un profundo interés por la dimensión ontológica de la realidad y su dependencia a Dios y el Nuevo Testamento, en particular, se preocupa *principal y primeramente* por la identidad ontológica de Cristo y el hecho de que es a la vez Dios y hombre. Esta es la primera y más importante enseñanza; es la verdad que subyace a todas las otras afirmaciones con respecto a Jesús. Consecuentemente, un estudio realista del Nuevo Testamento es sobre todo el estudio sobre el ser y la persona de Cristo (sus dos naturalezas, sus operaciones divinas y humanas y cómo se manifiestan en su vida, muerte y resurrección). Intentaré mostrar esto a lo largo del libro. Se puede afirmar verdaderamente que la ignorancia de la ontología es la ignorancia de Cristo. Por ello, la comprensión de la Biblia ofrecida por los Padres y la escolástica no es solamente una forma posible de leerla entre otras (como una cierta apologética contra el giro antropológico post-crítico de la filosofía moderna), sino más bien el único modo de alcanzar objetivamente la verdad más profunda del Nuevo Testamento: aquella verdad que nos habla de la identidad de Cristo como el Dios humanado. Del mismo modo, solo esta lectura de la Escritura puede alcanzar una recta comprensión del objeto de la teología bíblica en cuanto tal. Todo lo demás permanece en el campo de lo accidental y, por esta razón, desde el punto de vista del realismo teológico, como una simple sombra de la verdad.

LA ONTOLOGÍA BÍBLICA DEL NUEVO TESTAMENTO

De diversos modos, todo este libro procura afirmar algo muy sencillo: el estudio de Cristo debe llevarse a cabo ontológica o metafísicamente. Para introducir esta idea, sin embargo, me gustaría señalar cuatro temas del Nuevo Testamento que son básicos dentro de las enseñanzas del cristianismo primitivo y que demuestran que, para comprender rectamente las Escrituras, la investigación sobre la persona de Cristo es inevitablemente metafísica. Por eso vamos ahora a considerar, brevemente y a modo de introducción, los siguientes temas: (i) la preexistencia de Jesucristo y la idea de que él es Creador, (ii) la soberanía de Cristo, (iii) la forma de su naturaleza humana y (iv) la comunicación

de idiomas. En cada uno de estos temas encontramos que en el Nuevo Testamento están las semillas de una reflexión ontológica sobre Cristo, y por ello comenzamos a ver que, de hecho, una reflexión de tipo ontológico es inevitable para una verdadera ciencia sobre la persona de Jesús.

La preexistencia y la idea de Cristo como Creador

Es algo comúnmente aceptado entre los biblistas actuales que varios pasajes del Nuevo Testamento hablan sin ambigüedad de la «preexistencia» de la persona de Jesús. En Col 1,15-20, por ejemplo, leemos:

[Cristo] es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en él fueron creadas todas las cosas: celestes y terrestres, visibles e invisibles. Tronos y Dominaciones, Principados y Potestades; todo fue creado por él y para él. Él es anterior a todo, y todo se mantiene en él. Él es también la cabeza del cuerpo: de la Iglesia. Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, y así es el primero en todo. Porque en él quiso Dios que residiera toda la plenitud. Y por él y para él quiso reconciliar todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, haciendo la paz por la sangre de su cruz¹⁴.

Cristo es presentado en este pasaje como un agente personal que está en el origen de todas las cosas y al cual se le atribuye el poder de la creación, un poder que es exclusivo de Dios de acuerdo con la teología judía antigua¹⁵. Además, Cristo es Dios que habita entre los hombres y que ha muerto crucificado («porque en él quiso Dios que residiera toda la plenitud»). Cuando hablamos de la preexistencia de Jesús, nos referimos a una enseñanza común del Nuevo Testamento que señala que el Hijo existía personalmente como Dios antes de su vida histórica como hombre¹⁶. Él, que es Dios, se ha hecho hombre, «abajándose» a la condición humana.

Esta idea juega un papel prominente y explícito en el Nuevo Testamento. No se trata simplemente de una idea marginal dentro de la teología del cristianismo primitivo. Es, por el contrario, un tema predominante y consistente del Nuevo Testamento a la luz del cual todo debe entenderse¹⁷. Con respecto a este tema hay numerosos ejemplos. La carta de san Pablo a los filipenses (considerada como una de las primeras epístolas cristianas), habla de la preexistencia de Jesús, el cual siendo «de condición divina», adoptó «la condición de esclavo» (Flp 2,6-7)¹⁸. La

carta a los gálatas dice que «envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley» (Gal 4,4)¹⁹. El prólogo de san Juan enmarca el cuarto evangelio con una referencia a la encarnación: «en el principio existía el Verbo [...] y el Verbo era Dios [...]. Por medio de él se hizo todo, y sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho [...]. Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,1.3.14)²⁰. El evangelio de san Marcos comienza con la idea de que Jesús es «el Hijo de Dios», una profesión de fe pronunciada también por el centurión, quien parece confesar la divinidad de Cristo al final de este libro (Mc 1,1; 15,39). De este modo, todo el evangelio de Marcos parece quedar enmarcado por la confesión de la filiación de Cristo²¹. El prólogo de la epístola a los hebreos establece que: «en esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo, al que ha nombrado heredero de todo, y por medio del cual ha realizado los siglos. Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser. Él sostiene el universo con su palabra poderosa» (Hb 1,2-3)²².

El objetivo de citar estos versículos no es meramente mostrar que la preexistencia de Cristo es una doctrina normativa que se encuentra en muchos pasajes claves del Nuevo Testamento. El objetivo es mostrar que se trata de un tema que encuadra la perspectiva correcta para entender todo aquello que se presenta en los testimonios apostólicos. Los hagiógrafos consideran como un dato teológico el que la vida histórica, la muerte y la resurrección de Jesús, no pueden entenderse propiamente a no ser que se haga referencia a su identidad preexistente como el Hijo a través del cual el Padre ha creado el mundo. No es nada claro que esta unidad trascendente entre Dios y Jesús haya surgido como una *conclusión* de un desarrollo temprano del pensamiento cristiano²³. En el Nuevo Testamento, o en gran parte de él, la preexistencia y la divinidad de Cristo como Creador parece entenderse como la *condición previa* de cualquier forma correcta de pensamiento teológico.

Los comentaristas señalan normalmente la existencia de un precedente judío claro para esta forma de preexistencia atribuida a Jesús por el cristianismo temprano y que se encuentra en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento²⁴. En esos lugares, la «sabiduría» de Dios es comúnmente representada como un principio preexistente, idéntico a Dios o emanado de él, en el cual y por el cual todas las cosas fueron

creadas²⁵. La sabiduría de Dios es como un anticipo de todo aquello que será producido por creación, por una suerte de causalidad trascendente y ejemplar. «[La sabiduría] es irradiación de la luz eterna, espejo límpido de la actividad de Dios e imagen de su bondad [...]. Se despliega con vigor de un confín al otro y todo lo gobierna con acierto» (Sab 7,26.8,1). En los evangelios de Lucas y Mateo, Jesús parece en algunas ocasiones atribuirse a sí mismo este poder de la sabiduría (Lc 7,35; Mt 11,28-30, 23,37-39)²⁶. Pablo habla incluso de Jesús crucificado en este sentido, llamándolo «fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1Co 1,24)²⁷. Como último ejemplo, podemos citar la concepción virginal de Jesús, tal como está narrada en los relatos de Mateo y Lucas. Algunos académicos no dudan en ver aquí reflejada la idea de la preexistencia del Hijo como la sabiduría de Dios, que toma carne en el seno de la Virgen María²⁸. Al leer estos pasajes vemos que no se trata de ningún tipo de especulación mítica de tipo griego (que abordaría el problema de la deidad de manera antropomórfica), sino de una noción específicamente judía sobre el Creador que libremente toma la forma de una criatura sin dejar por ello de ser el Creador. La concepción virginal sucede por el poder exclusivo de Dios, y en este sentido, es un signo milagroso que quien ha sido concebido en el seno de María es realmente aquel que sostiene todas las cosas en el ser. Pues quien ha sido concebido es el «Enmanuel, que significa “Dios-con-nosotros”» (Mt 1,23; Is 7,14 [LXX])²⁹.

Ahora bien, ¿qué queremos decir cuando hablamos de «sabiduría»? Conviene examinar ahora la hipótesis genealógica y considerar históricamente (con razonable probabilidad) cómo los términos monoteístas que el judaísmo usaba para referirse a la sabiduría preexistente de Dios *podrían* haber llegado a ser atribuidos a Jesús de Nazaret. Aunque la pregunta más radical es: ¿qué significamos ontológicamente al hablar de sabiduría divina? De hecho, para entrar en esta comprensión más profunda de la Escritura, necesitamos comenzar a pensar en términos estrictamente ontológicos. Para Tomás de Aquino, el término bíblico «sabiduría» refiere tanto al conocimiento como al amor. Una persona sabia es la que conoce aquello que merece ser amado y que ama inteligente y prudentemente³⁰. En esta lectura de la Escritura, la divina sabiduría es el conocimiento que tiene Dios de sí mismo, pero no

es una forma moralmente indiferente de conocimiento. Es el conocimiento que Dios tiene de su propia bondad divina, bondad impregnada del amor de Dios comunicativo y no egoísta de su propia bondad³¹. Aún más, este conocimiento amado que Dios tiene de sí mismo está en el origen de sus dones en el orden de la creación y de la gracia. Es decir, la divina sabiduría es un conocimiento capaz de crear y de comunicar la vida de gracia. Es un conocimiento que en sí mismo es comunicativo de la divina bondad³².

Indudablemente, al hablar así de la sabiduría, ya hemos comenzado a pensar en términos estrictamente ontológicos para referirnos a Dios y a la realidad de la creación. De hecho, esto solo es un trabajo de aclaración previa. En efecto, si el Hijo de Dios es la sabiduría de Dios, ¿qué significa afirmar que preexiste? Y exactamente, ¿a qué preexiste? En otras palabras, ¿cómo el Hijo preexistente es distinto de la creación que depende de él? Negativamente podríamos decir que el Hijo de Dios no existía como criatura antes de la encarnación. Bíblicamente hablando, una criatura es algo o alguien que comienza a ser o deja de ser y que existe únicamente en una relación de dependencia causal inmediata a Dios que es la causa actual de su ser. Pero el Hijo no puede existir de este modo, ya que él existe eternamente, por él las cosas han sido traídas a la existencia y de él dependen para su existencia. En efecto, todo ente físico y temporal llega a ser por la generación o la corrupción física y en una dependencia causal simultánea con la actividad de otros entes físicos. El Hijo, sin embargo, preexiste a nuestro presente estado de cosas. Parece, por tanto, que si el Hijo ha sido eternamente engendrado antes de los siglos por el Padre como su «Verbo» (Jn 1,17), esto no significa que el Hijo exista eternamente del mismo modo que las criaturas, que son materiales, físicas y temporales. Al contrario, debe proceder necesariamente del Padre de un modo distinto, que no implique comienzo temporal o físico³³.

De este modo, como puede verse, la atribución al Hijo de la *causalidad* creativa está implicada cuando se predica de él la idea de sabiduría divina. El Hijo como sabiduría por quien Dios crea no puede venir a la existencia como una criatura del Creador, puesto que él es la causa del llegar a ser de las criaturas. «Todo fue creado por él y para él» (Col 1,16).