

La distinción persona-naturaleza en la cristología de Tomás de Aquino

The person-nature distinction in the Christology of Thomas Aquinas

Mauricio Ordenes Morales
Universidad San Sebastián, Santiago de Chile, Chile
mordenesm@docentes.uss.cl
ORCID: 0000-0002-2577-1405

DOI: <https://doi.org/10.53439/stdfyt51.26.2023.105-130>

Resumen: El propósito de este artículo es estudiar la actualidad del binomio persona-naturaleza para fundamentar la unión hipostática de acuerdo con el pensamiento de Tomás de Aquino. Ambos conceptos se necesitan mutuamente no sólo como la parte y el todo para fundar una Metafísica de la Encarnación, sino también para poder predicar las naturalezas del único supuesto de modo de no destruir la unidad personal de Cristo. De este modo, para el Aquinate, persona y naturaleza no sólo expresan nociones metafísicas, sino también conceptos que se predicán del único supuesto subsistente.

Palabras clave: unión hipostática, persona, Cristo, naturaleza, supuesto

Abstract: The purpose of this article is to study the current state of the person-nature binomial to support the hypostatic union according to the thought of Thomas Aquinas. Both concepts need each other not only as the part and the whole to found a Metaphysics of the Incarnation, but also to be able to predicate the natures of the only supposit so as not to destroy the personal unity of Christ. In this way, for Aquinas, person and nature not only express metaphysical notions, but also concepts that are predicated of the only subsisting supposit.

Keywords: Hypostatic Union, person, Christ, nature, supposit

Recibido: 24/09/21
Aprobado: 02/06/22

Para una adecuada comprensión de la doctrina de la unión hipostática desde una perspectiva metafísica es clave formular la correcta relación entre el concepto de naturaleza y de persona. Estos pares de conceptos son entendidos de manera uniforme por parte del Aquinate desde su temprano *Comentario a*

las Sentencias hasta su obra de madurez, la *Suma Teológica*¹ y son usados y aplicados a la comprensión dogmática del misterio de la unión hipostática, que constituye, por su misma singularidad, la mayor unión que puede pensarse entre la criatura y el Creador. Por ello, esta unión tiene preeminencia sobre los demás modos de unión existentes (*S. Th.* III, q. 2, a. 9). Para delimitar esta *inefable unión* (*De Unione*, a. 2), el Aquinate ha perfeccionado estos conceptos que son necesarios para expresar el contenido dogmático sin perder fidelidad a las fuentes de la Revelación en *unidad según síntesis* (*Denzinger*, n. 424). En este contexto, Juan Pablo II (1998) dice que estos conceptos son gravitantes y que están lejos de estar vinculados a determinadas escuelas teológicas, sino que, más bien, su contenido pertenece al lenguaje corriente (n. 2). El Pontífice señala que es tal la importancia de este binomio de conceptos que se debe hacer el esfuerzo de superar la tentación de relativizar del contenido de los Concilios de Nicea y Calcedonia y volver a recuperarlos (n. 2).

Este artículo tiene por objetivo exponer el binomio conceptual de persona y naturaleza en la filosofía de Tomás y su aplicación, en primer lugar, al orden metafísico de la unión hipostática y, en segundo lugar, al ámbito de la predicación de las naturalezas al único supuesto del Cristo. Desde la correcta comprensión de este binomio de conceptos se puede formular la verdad de la Encarnación sin perder fidelidad a las formulaciones de los primeros Concilios ecuménicos. Igualmente criticaremos la exposición y aplicación que hace de ellos Michael Gorman. Según este autor, el Aquinate se mueve en la ambigüedad de dos concepciones de la voz naturaleza lo que le impide poder formular adecuadamente el dogma de la unión hipostática. Por el contrario, mostraremos que la posición metafísica de Tomás, con todas sus matizaciones, no sólo está libre de ambigüedad, sino que están perfilados del modo preciso para formular una metafísica de la unión hipostática.

La distinción naturaleza y persona

Desde el temprano Concilio de Nicea, que identificó *ὑπόστασις* y *οὐσία*, ha transcurrido un gran desarrollo en la profundización de estos conceptos².

¹ Los textos latinos de la obra del Aquinate están tomados de *Corpus Thomisticus* (Busa et al., 2005). Las traducciones son nuestras a no ser que se indique lo contrario.

² El término griego *Φύσις* es un sustantivo que deriva del verbo *φύομαι*, que significa “lo que desde sí mismo brota”, o sea, lo que tiene en sí mismo su principio de movimiento, lo que se mueve sin la necesidad de un impulso externo.

Si el Concilio identificó ambos conceptos con el sentido original de lo que está debajo fue para mostrar que la οὐσία del Hijo es la misma οὐσία del Padre³. En efecto, este Concilio identificó οὐσία e ὑπόστασις, y afirmó que la οὐσία del Hijo no es otra distinta que la οὐσία del Padre, y a la vez, que la ὑπόστασις del Hijo no es otra distinta que la ὑπόστασις del Padre (*Denzinger*, n. 54)⁴. Pero fueron los padres capadocios quienes dieron un paso fundamental en la comprensión y distinción entre ὑπόστασις y οὐσία. Usaron οὐσία para designar la esencia específica de un ser y llamaron ὑπόστασις al sujeto concreto que es ese ser. Para ellos, la ὑπόστασις es la οὐσία individualizada, en cuanto que distingue a quienes participan de esa misma esencia⁵. Tomás de Aquino será heredero de los desarrollos patristicos y, con el instrumento

³ Etimológicamente, el término ὑπόστασις significa lo que está debajo de pie, el fundamento. Y así lo testimonia Tomás en *S. Th.* I, q. 29, a. 3, ad 3, cuando dice que el término hipóstasis no se usa en Dios como sujeto de accidentes, sino más bien como realidad subsistente. También el término es empleado en el Nuevo Testamento, por ejemplo, en la *Carta a los Hebreos*, 1, 3 donde designa la realidad objetiva por contraste a lo subjetivo: “El cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su substancia (ὑποστάσεως)”. Posteriormente el término pasará a designar la substancia individual y por lo tanto se usará para designar a las Personas Divinas como distintas.

⁴ Destaquemos de momento, que tanto el arrianismo como el nestorianismo se nutren del error judío o teología ebionita para cuya concepción Cristo no es más que un hombre que, en virtud de sus méritos, entre los que destaca el ser un fiel cumplidor de la ley, se hace Dios o se diviniza en virtud de su buena conducta ante Dios. Cristo no es Dios hecho hombre, el Verbo Encarnado, sino un hombre elevado por sus buenas obras a la unión con el Hijo de Dios. Vemos acá el error judío de hacerse bueno ante Dios por cumplir la Ley, de hacerse justos a sí mismos y no por el don gratuito de la gracia. Este error judío persistía en Teodoro de Mopsuestia y su discípulo Nestorio que afirmaban “la posibilidad del hombre de hacerse justo ante Dios en virtud de sus propias obras según la ley. Recordemos lo que san Pablo decía: ‘Si por la ley se alcanzase la justicia, entonces Cristo hubiera muerto en vano’ (*Gal.* 2, 12)” (Canals Vidal, 2003, p. 653).

⁵ Una de las preocupaciones de estos autores está en determinar cómo se pasa de lo esencial a la individuación o de la naturaleza común (κοινή φύσις) a una naturaleza individual. Según Gregorio Niseno este paso se explica por los rasgos particulares o propiedades (ιδιώματα). Estos ιδιώματα son rasgos particulares internos o externos que caracterizan a cualquier individuo. La persona particular (ἴδιος ὑπόστασις) queda constituida desde la naturaleza común por los rasgos particulares. En Dios, en cambio, la οὐσία es lo común a las tres personas, que se distinguirán por sus propiedades de paternidad, filiación y poder santificador. Gregorio de Nisa entiende la ὑπόστασις como la concreción de la οὐσία, como la οὐσία en cuanto distinta de todas las demás en virtud de sus propiedades. (Ocáriz et al., 1991, pp. 156-163; Elders, 2019; Mateo-Seco y Bastero, 1988).

conceptual aristotélico, llevará estos conceptos, y otros similares, a una delimitación que le permite dar razón de la verdad revelada tal como ha sido definida por los primeros Concilios ecuménicos con notable precisión⁶.

Tomás de Aquino parte de una distinción previa a la de persona y naturaleza que es la de supuesto (hipostasis o substancia primera) y naturaleza (*De Pot.* q. 9, a. ad 3). Un supuesto es un ser subsistente, es un todo. Su ser substancial le otorga la plenitud de la subsistencia como individuo. Pero este individuo posee una esencia, por ello, su parte formal es su naturaleza, la que le otorga su esencia substancial y por ella es puesto en una especie determinada, y así tenemos distintos sujetos con distintas naturalezas. La naturaleza, en cambio, es lo mismo que la esencia específica de un ente, pero no solo es aquello que coloca al ente en una determinada especie, sino que es también principio de operaciones (*De ente et ess.*, c. 2). Sin embargo, en este contexto, el Aquinate habla de naturaleza sólo como equivalente a la esencia o definición de la cosa⁷. Tomás explica la génesis de la noción de naturaleza en el siguiente texto:

Etimológicamente, el nombre de *naturaleza* viene o está tomado de *naciendo*. Por lo que, en primer lugar, se usó tal nombre para designar la generación de los vivientes, que se llama natividad o germinación: por eso naturaleza equivale a *la/lo que ha de nacer*. Después el nombre de naturaleza se desplazó a significar el principio mismo de la generación. Y como el principio de la generación en los seres vivos es algo intrínseco, el término naturaleza pasó a significar más adelante cualquier principio intrínseco de movimiento. De ahí que diga el Filósofo en *II Physic.*: “La naturaleza es principio de movimiento en el ser en que está en virtud de sí misma y no accidentalmente”. Tal principio es la forma o la materia. Por eso la palabra *naturaleza* unas veces significa forma, y otras veces la materia. Y como en el ser engendrado el fin de la generación natural es *la esencia específica, que es la expresada por la definición*, de ahí que naturaleza signifique además esencia específica. Así la define también Boecio en el libro *De Duabus Nat.*: “Naturaleza es la diferencia específica que infor-

⁶ Tomás habría entrado en contacto con los textos conciliares en su segunda estadía en Italia, lo que le habría mostrado que las opiniones teológicas que relata el Maestro de las Sentencias (*In III Sent.* d. 6, q. 3, a. 2), no son meras opiniones, sino verdaderas herejías condenadas en los primeros Concilios ecuménicos. (Patfoort, 1958, pp. 184-185)

⁷ En el contexto cristológico Tomás de Aquino precisa que naturaleza si bien significa la esencia en cuanto principio de operaciones es equivalente más bien a la esencia o aquello por lo que algo es. (*S. Th.* III, q. 2, a. 1; *De Unione*, a. 1).

ma cada cosa", es decir, la que satisface la definición de la especie. (*S. Th.* III, q. 2, a. 1)

Veamos en qué se distingue el concepto de naturaleza del de supuesto. Entre el supuesto y la naturaleza en las criaturas finitas existe una distinción real, pues el supuesto no es su naturaleza, sino que ésta es una de sus partes (*De Pot.* q. 9, a. 1). De esta manera, la naturaleza es forma con respecto al todo en la cual la naturaleza subsiste (*Quodlibet* 9, q. 2, a. 1, ad 4). Sólo en Dios se identifican el supuesto individual y la naturaleza (*S. Th.* III, q. 2, a. 2, ad 1). Esta distinción supone la diferencia ontológicamente primera de esencia y ser. Para Tomás de Aquino el ente es aquello que tiene ser, *id quod habet esse*. La diferencia real entre esencia y ser es fruto de la participación del ente en el ser, pues ningún ente finito es su ser o agota la plenitud de ser, sino que todo ente *est id quod habet esse*⁸. ¿Qué implicaciones tiene esta afirmación? Que en cualquier criatura su ser individual no se identifica con su esencia, por ello, Sócrates no es su esencia, sino que la tiene o participa. De aquí procede la distinción entre el individuo o supuesto con su naturaleza, ya que el supuesto individual posee algo que no está incluido en la noción de esencia, como son los accidentes y principios individuantes del sujeto:

Acontece que en algunas cosas subsistentes se encuentra algo que no pertenece a la razón de especie, a saber, los accidentes y principios individuantes. Y en tales entes difiere realmente la naturaleza y el supuesto no como algo separado, sino porque en el supuesto se incluye la misma naturaleza de la especie y se le sobreañaden otras cosas que están fuera de la razón de especie. (*S. Th.* III, q. 2, a. 2)

La composición de materia y forma en las sustancias materiales no sólo explica que la esencia de ellas abarque a ambos, sino que también explica que no sean idénticos el individuo y su naturaleza. Pues en el individuo no sólo se incluye la razón de esencial, sino también todo aquello que no comprende la noción de esencia específica, todo aquello que está fuera de lo esencial (*De Pot.* q. 9, a. 1, ad 6).

⁸ Sobre la distinción real entre esencia y ser hay abundante bibliografía: Roland-Gosselin (1948, pp. 37-205), Fabro (2009, pp. 219-284), Forest (1956, pp. 128-165), Gilson (1951, pp. 74-112), Herrera (2015), Cardona (1997, pp. 394-423), Widow (2012, pp. 216-230).

Porque la esencia o naturaleza comprende todo lo que entra en la definición de la especie. Así, *humanidad* comprende en sí misma lo que entra en la definición de hombre. Pues, decir *este hombre es hombre*, significa decir *humanidad*, esto es, aquello por lo que el hombre es hombre. Pero la materia individual, con todos los accidentes propios de su individuación, no entra en la definición de la especie; pues en la definición de hombre no entran esta carne o estos huesos, o esta blancura o esta negrura, etc. De donde se sigue que esa carne y esos huesos y otros accidentes que determinan una materia, no entran en la definición de humanidad. Y, sin embargo, sí entran en lo que es el hombre; de ahí que lo que es el hombre incluye algo que no incluye la humanidad. Por eso no es totalmente idéntico hombre y humanidad, sino que por humanidad hay que entender lo formal del hombre, pues los principios que la definen son el aspecto formal con relación a la materia que individualiza. (*S. Th. I, q. 3, a. 3*)

El individuo o supuesto no se identifica con su naturaleza, por ello, tal individuo o supuesto posee más riqueza material⁹. Se relacionan entre sí como lo signado (individuo) con lo no signado, que es la esencia (*De ente et ess.*, c. 3). Pues en la medida que está individualizado posee algo que no tiene la noción de esencia, que le perfecciona formalmente, ya que en la noción de individuo o supuesto están integrados los accidentes y demás principios individuantes, tal como la materia *signata* (*De Pot. q. 9, a. 3, ad 5*). En cambio, los principios que definen el todo, que es el individuo, provienen de la razón formal. Y tales principios que define la especie se designan por el nombre de esencia (*S. Th. I, q. 29, a. 2, ad 3*). Por ello, en virtud del carácter compuesto del ente material finito no hay identificación del supuesto y la naturaleza (*S. Th. I, q. 3, a. 3, ad 2; De Pot. q. 9, a. 1*).

Todas estas distinciones tienen su origen en el hecho que la noción de substancia (οὐσία) es equívoca y que debe delimitarse bien para no caer en el error¹⁰. Siguiendo a Aristóteles (*Meth. V, 8, 1017b23*), afirma que la voz grie-

⁹ Y, por lo mismo, la definición de las substancias materiales no incluye ni la materia ni la forma por separado sino a la materia y la forma en la conjunción del compuesto (*S. Th. I, q. 29, a. 2, ad 3*).

¹⁰ De hecho, Tomás explicará que los errores cristológicos y trinitarios se deben a la mala comprensión de los conceptos usados. Por ello, con los herejes se deben evitar la comunidad de nombres (*S. Th. III, q. 16, a. 8*).

ga οὐσία, por un lado, puede designar quiddidad o definición, en cuanto que la definición designa substancia de la cosa a la que los griegos llaman οὐσία y los latinos esencia. Y, por otro lado, puede designar el sujeto o supuesto que subsiste en el género substancial. A su vez, este último sentido, se puede nombrar con tres términos que significan realidad natural, subsistencia e hipóstasis (*S. Th.* I, q. 29, a. 2).

Para el Aquinate es verdad que en Cristo hay una sola persona, que es la misma hipóstasis del Verbo. Es un supuesto que subsiste en dos naturalezas. Es una persona compuesta (*S. Th.* III, q. 2, a. 4; *De Unione*, a. 2, ad 18). No obstante, la naturaleza divina era antes de su unión a la naturaleza humana. En muchos lugares y a través de toda su obra enseña que Cristo es una persona que preexiste a la asunción de la naturaleza humana (*S. Th.* III, q. 16, a. 3, ad 2). Por ello, la naturaleza humana de Cristo, que es substancia individual¹¹, no tiene un ser autónomo de la persona del Verbo¹². La naturaleza humana de Cristo no es subsistente por sí misma ni anterior ontológicamente a su asunción por el Verbo, sino que subsiste por el acto de ser del Verbo (*S. Th.* III, q. 17, a. 2, ad 2). Es propio que la Persona Subsistente Divina no sea causada ni puesta en el ser por los principios propios de la naturaleza humana, si no que la naturaleza humana venga a existir en la persona eterna (*S. Th.* III, q. 16, a. 12, ad 1). Pues para Tomás de Aquino la naturaleza humana de Cristo no es persona, puesto que, persona es una “substancia completa por sí misma subsistente separada de otros” (*S. Th.* III, q. 16, a. 12, ad 2) y, en el caso de la naturaleza humana, ésta subsiste en otra persona superior a ella ontológicamente.

No puede afirmarse que la naturaleza humana en Cristo o alguna parte de él sea subsistente por sí misma, pues repugnaría a esta unión que

¹¹ La naturaleza humana de Cristo es “substancia particular” (*S. Th.* III, q. 2, a. 3, ad 2), pero no es persona humana autónoma de la hipóstasis del Verbo, “porque fue asunta por una (persona) más digna, a saber, por el Verbo de Dios” (*S. Th.* I, q. 29, a. 1, ad 2). Esta asunción no quita dignidad al hecho de la Encarnación, pues, aunque la naturaleza no tenga un ser propio principal por el cual subsiste, no obstante, su existencia en un ser más digno le agrega una dignidad sin comparación (*S. Th.* III, q. 2, a. 2, ad 2).

¹² El Aquinate no admite como un argumento que la naturaleza humana constituya persona humana autónoma de la persona del Verbo por el hecho que la naturaleza humana completa del Verbo resulte de la unión del alma y el cuerpo, ya que en nosotros de la unión del alma al cuerpo resulta una persona. La fina respuesta del Aquinate es que Cristo, poseyendo verdadero cuerpo y verdadera alma, no se unen entre sí sino para unirse a una realidad superior que subsiste en la naturaleza por ellos compuesta (*S. Th.* III, q. 2, a. 5, ad 1).

afirmáramos una unión accidental (*secundum quid*) y no absoluta (*simpliciter*). [La unión accidental], es igual a como se unen las piedras en el montón o como dos hombres por el afecto del amor o por alguna forma de imitación [...]. De aquí que, conservada la verdad de la unión de las naturalezas en Cristo, es necesario afirmar una persona así como un supuesto y una realidad de las dos naturalezas. Pero nada prohíbe que la naturaleza humana de Cristo sea dicha individual o singular o particular. Y del mismo modo cualquier parte de la naturaleza humana como las manos o pies de los cuales cualquiera de ellos es individual. Pero sin embargo, no se predicán del todo porque ninguno de ellos es un individuo subsistente por sí mismo. Porque el individuo por sí mismo subsistente o singular o particular que se predica de Cristo es sólo uno. Por eso, podemos decir, que en Cristo hay muchas cosas individuales o singulares o particulares, pero sin embargo, no podemos decir que Cristo es muchas individualidades o singularidades o particularidades. Y por lo mismo, no podemos decir que en Cristo hay muchas hipótesis o supuestos. (*Quodlibet* 9, q. 2, a. 1)

Esta concepción de la humanidad de Cristo como substancia individual, pero no sujeto personal, que subsiste por sí mismo, nos sirve para revisar las herejías contrarias a la verdad de fe y para entender cómo la formulación conceptual errónea conduce a la negación y oscurecimiento de la verdad sobre la persona de Cristo.

La cristología del *assumptus homo*

De las tres opiniones teológicas comúnmente aceptadas en la época medieval, el Aquinate considera que la segunda de ellas es la que expresa la verdad de la Encarnación. De hecho, es con posterioridad a su conocimiento en Italia de los Concilios ecuménicos donde el Aquinate no duda en considerar a la primera y tercera opiniones como herejías condenadas por la Iglesia. En contra del parecer de sus contemporáneos, que consideraban a las tres opiniones como legítimas expresiones de la riqueza de la fe católica, el Aquinate tiene la convicción que se oponen a la verdad de fe. En el juvenil *Comentario a las Sentencias* sólo las califica como erróneas, que no han sido condenadas por la Iglesia, pero no de oponerse a la verdad de fe (*In III Sent.* d. 6, q. 3, a. 2). La tercera opinión conocida como teoría del vestido o hábito y la primera de ellas conocida como teoría del *assumptus homo* son casos

de una concepción accidental de la unión hipostática. Según esta posición¹³, cuyos representantes son Hugo de San Víctor y el arzobispo de Sens, el Hijo de Dios no asumió una naturaleza, sino que bajó sobre un hombre ya constituido como individuo personal. Así la explica Pedro Lombardo:

Algunos dicen que en la misma encarnación del Verbo se constituyó un hombre con alma racional y carne humana, con las que está formado todo hombre verdadero y que ese hombre comenzó a ser Dios; no la naturaleza de Dios, sino la persona del Verbo; y que Dios comenzó a ser ese hombre. Conceden también que ese hombre fue asumido por el Verbo y unido al Verbo y, sin embargo, es el Verbo. Por esa razón enseñan que se dijo que Dios se hizo hombre o que es hombre, porque cierta substancia comenzó a ser Dios, no por transición de una naturaleza en otra naturaleza. (*III Sent.*, d. 6, cap. 2)

Según Tomás, esta posición no se puede considerar una opinión más entre otras, sino que es simplemente una herejía condenada por la Iglesia, pues en nada se diferencia del nestorianismo que afirma la coexistencia de dos sujetos completos unidos moralmente o por dignidad (*S. Th.* I, q. 29, a. 2; III, q. 2, a. 6; *In III Sent.* d. 6, q. 1, a. 1). En cuanto que la naturaleza humana adviene accidentalmente al todo que es la persona, se sigue en el orden lógico una predicación por inherencia (*In III Sent.* d. 7, q. 1, a. 1), como desarrollaremos en el último apartado. Ya que asumir una hipótesis o individuo es lo mismo que asumir la persona, de la cual se deduce que la unión de las naturalezas sería meramente accidental (*S. Th.* I, q. 29, a. 2; III, a. 2, a 3). Según esta posición, el Verbo no ha asumido la naturaleza humana, sino un ser humano individual, completo y subsistente que, en la hipótesis de su separación de la persona del Verbo, podría seguir subsistiendo separadamente. Pero afirmar esto está en oposición al contenido de los Concilios de Éfeso y Calcedonia que han afirmado a la vez la unidad y dualidad e integridad de las naturalezas.

Michael Gorman (2000) coincide con el Aquinate cuando éste afirma que no se pueden concebir dos supuestos o hipótesis en Cristo, puesto que esto conduce a la herejía nestoriana (p. 63). Según el Concilio de Calcedonia,

¹³ Esta posición ha tenido una nueva y amplia difusión y aceptación en el siglo XIX y XX como da cuenta en su estudio sobre la psicología de Cristo el padre Xiberta (1954, pp. 19-82; Harkins, 2008).

el Verbo asumió la naturaleza humana en unidad según síntesis (Denzinger, n. 424), con todo aquello que es esencial para ser llamado un ser humano. Esta naturaleza incluye lo específico de la humanidad, como la racionalidad y libertad, pero excluye sus accidentes como el color de piel, estatura, etc. La Encarnación hace que Cristo sea un ser humano como cualquier otro. Por ello, Gorman (2000, p. 65) afirma, interpretando al Aquinate, que Cristo asumió una naturaleza humana en abstracto, la cual excluye cualquier principio de individuación. Cristo habría asumido la humanidad, pero no un ser humano. Para Gorman, la Encarnación implica que el Verbo sólo asumió lo esencial de la humanidad, excluyendo cualquier principio accidental y cualquier principio material individual. Según Gorman esta elección doctrinal del Aquinate está en función de poder mantener que el Verbo asumió un ser no subsistente (p. 68). A su vez, el esfuerzo del Aquinate por negar que el Verbo ha asumido un ser no subsistente proviene de confundir dos sentidos de la voz naturaleza. Según Gorman, Tomás se mueve en la ambigüedad de ambos sentidos para poder salvar aquello que quiere mantener como su posición doctrinal. Por naturaleza, en el sentido primero entiende la noción canónica de ella, que excluye los principios individuantes y retiene lo común y esencial. Por el segundo sentido se entiende el todo compuesto de la esencia, los accidentes y los principios individuantes, es decir, el todo subsistente (p. 66). Si el Aquinate hubiera querido alejarse de la ambigüedad de su planteamiento debió haber dicho que el Verbo no asumió la naturaleza humana sola ni un ser humano, sino una naturaleza humana con la materia que individua y sus accidentes (p. 69). Por ello, la conclusión de Gorman es que el Aquinate falló en su propósito de caracterizar la Encarnación. No obstante, creo que es Gorman el que falla. Si dejamos de lado la noción de esencia como ente pensado es verdad que el Aquinate desarrolla dos concepciones reales de la naturaleza. Una de ellas es la que podemos llamar la naturaleza abstracta y la otra la esencia concreta (*De Ente et Ess.*, c. 3). La esencia abstracta o esencia de la especie abarca los principios esenciales solamente e incluye la materia y la forma, pero de una manera indeterminada. En cambio, el individuo se significa como la materia individual, la materia *signata* por la cantidad. Tomás dice que si se abstrae de los principios individuantes se obtienen solamente los principios que definen la especie. Y esta esencia abstracta es la que se predica como una parte de la humanidad. Así, de este modo, la esencia concreta es aquella que incluye los accidentes y la materia *signata* por la cantidad y su forma respectiva. Gorman intenta decir que cuando Tomás dice que Cristo asumió la naturaleza humana debió de-

signarla como incluyendo los principios individuantes. Pero eso mismo dice el Aquinate cuando usa el nombre concreto hombre para indicar el hecho de la Encarnación, pero a Gorman parece no satisfacerle esta solución, y por eso añade que cuando dijo que el Verbo asumió la naturaleza humana debió incluir los principios individuantes. Pero Gorman se ha extraviado en sus disquisiciones analíticas y alejadas de la realidad metafísica, ya que el Aquinate ha enseñado que humanidad es un nombre abstracto, que se significa a modo de parte y retiene los principios esenciales de la especie, en cambio, el nombre hombre es concreto y significa tanto los principios esenciales como los individuales, ya que se denomina hombre a quien tiene humanidad sin excluir los accidentes, la materia *signata*, etc. La relación entre ambos es como de lo no signado con lo signado. Y por ello, hombre tiene significación de todo individual y subsistente, ya que significa los principios esenciales de la especie en acto y los principios individuantes en potencia¹⁴. Pero, añade el Aquinate, el individuo Sócrates significa a ambos en acto.

El término hombre significa los principios esenciales de la especie, pero sin excluir los principios individuantes de su significado. Pues hombre se dice de aquel que tiene la humanidad del cual no se excluye que no pueda tener otras cosas. Y por esto, el término hombre se significa por modo de todo, ya que significa los principios esenciales de la especie en acto, en cambio, los principios individuales en potencia. Pero Sócrates, en cambio, los significa a ambos en acto, igual como el género posee la diferencia por la potencia, en cambio, la especie en acto". (*IV C. G.*, 81, n. 10)

A Tomás no se le ha escapado explicar todos los matices que envuelve el hilemorfismo heredado de Aristóteles, pero perfeccionado desde la noción de la metafísica de la participación. La humanidad significa el mismo hombre, pero indeterminadamente, a su vez el nombre hombre significa la misma humanidad participando de modo individual la esencia abstracta o naturaleza común (*De Pot.* q. 9, a. 1). Según Gorman el Aquinate con su toma de posición quiere evitar afirmar que Cristo en su Encarnación asumió un ser ya existente, pero Gorman no ha comprendido que humanidad y hombre significan lo mismo y se diferencian en que un concepto denota la deter-

¹⁴ *In III Sent.* d. 5, q. 1, a. 3 es un texto de juventud donde Tomás de Aquino explica los nombres de persona y hombre y éste último como incluyendo lo esencial y particular a la vez.

minación del otro. El Aquinate ha sido claro en afirmar que hombre significa los principios esenciales de la especie en acto y los principios individuales en potencia. Y el individuo Sócrates los significa a ambos en acto tal como el género tiene la diferencia por la potencia y la especie por el acto.

En este hombre lo blanco se entiende la blancura y el sujeto de la blancura, pero la blancura determinadamente, el sujeto de la blancura indeterminadamente. Pues cuando decimos blanco, entendemos algo informado por la blancura, pero no está determinado qué sea aquello, como se determina la forma. Igualmente, cuando digo hombre u otro substancialmente dicho, se entiende lo que tiene humanidad. Pero porque algo es determinado a la especie por su esencia o naturaleza, no por su accidente, en este nombre hombre determinadamente se entiende aquello que tiene la humanidad, más que en este nombre blanco donde se entiende aquello que tiene la blancura. Y como aquello que por el nombre determinadamente se entiende es propiamente el nombre significado, de mejor manera este nombre hombre significa el supuesto de la humanidad, que este nombre blanco el sujeto de la blancura. Aunque ni este nombre hombre signifique el supuesto de la humanidad, según que es determinado en su singularidad, sino sólo que es determinado en la naturaleza de la especie. Porque el supuesto de la naturaleza humana y divina en Cristo, según que se toma en su singularidad discreta, es uno y el mismo en las dos naturalezas determinadas. Sin embargo, es absolutamente uno según sí mismo; en cambio, accidentalmente es dos, en cuanto tiene dos naturalezas. (*De Unione*, a. 3, ad 5)

La cristología del supuesto subsistente

Tomás de Aquino sostiene que la segunda opinión que relata el Maestro de las *Sentencias*, y que defiende Gilberto Porretano, es la que mejor expresa la verdad de la Encarnación. Esta tesis, que es llamada teoría de la subsistencia, es relatada así por Pedro Lombardo:

Hay también otros que en parte están de acuerdo con estos, pero dicen que aquel hombre constaba no solo de alma racional y carne, sino de naturaleza divina y de naturaleza humana, es decir, de tres substancias, divinidad, carne y alma y confiesan que este es Jesucristo, una sola persona, simple antes de la encarnación, pero compuesta, con la encarnación, de

divinidad y humanidad. No es que sea otra persona distinta de la anterior, sino que antes era solo la persona de Dios y en la encarnación se hizo también la persona del hombre, no para ser dos personas, sino una sola persona del Dios y el hombre. La persona que antes era simple, existente solamente en una sola naturaleza, subsiste en dos naturalezas y de dos naturalezas. La persona que solo era Dios se hace también verdadero hombre, existiendo no solo con alma y cuerpo sino también con la divinidad. Y sin embargo no debe decirse que esa persona se hizo persona, aunque se diga que se hizo persona. Pues esa persona se hizo (como opinan algunos) algo que subsiste con alma y cuerpo; pero no se hizo persona o substancia o naturaleza y en cuanto ella es subsistente es compuesta, pero en cuanto es Verbo es simple. (III *Sent.*, d. 6, cap. 4)

En virtud de esta tesis, Cristo no es sólo una persona, sino también un supuesto o hipóstasis que subsiste en dos naturalezas (*Quodlibet* 9, q. 2, a. 1), Cristo es denominado persona compuesta. Hill (2012, p. 127) califica a esta posición doctrinal como *compositionalist* [composicionista]. Es uno desde el punto de vista *simpliciter* y múltiple por las naturalezas, que es lo mismo que decir que ambas naturalezas tienen el mismo supuesto, que no es otro que el supuesto de naturaleza Divina¹⁵. Ahora bien, este supuesto divino es preexistente a la asunción de la naturaleza humana en el tiempo, por eso, “en el tiempo, en virtud de la Encarnación, vino a ser supuesto de la naturaleza humana” (*S. Th.* I, q. 29, a. 2; ver también *S. Th.* III, a. 16, a 3, ad 2).

La Unión de la naturaleza humana y la divina según el Aquinate se realiza en la misma persona del Verbo (*De Unione*, a. 3, ad 10). Antes de la Unión la persona divina se identifica con su naturaleza divina, pero con posterioridad a ella subsiste en dos naturalezas. Ahora bien, el Aquinate describe esta unión

¹⁵ “Ad decimumoctavum dicendum quod Christus est simplex secundum divinam naturam, compositus autem secundum naturam humanam, ut patet per Dionysium I capite de divinis nominibus” (*De Unione*, a. 2, ad 18). “Quia ergo suppositum humanae naturae et divinae in Christo, secundum quod accipitur in sua singularitate discretum, est unum et idem in duabus naturis determinatis; est quidem simpliciter unum secundum seipsum, secundum quid autem duo, in quantum scilicet habet duas naturas” (*De Unione*, a. 3, ad 5). La expresión “persona compuesta” es del mismo Aquinate. (*De Unione*, a. 2, ad 18; *S. Th.* I, q. 29, a. 2; *S. Th.* III, 2, a. 4; *In III Sent.*, d. 5, q. 2, a. 3). Para la génesis del concepto, cuyos primeros antecedentes están en san Juan Damasceno, que usó la expresión “hipóstasis compuesta”, y que luego fueron desarrollados en la escolástica anterior a Tomás de Aquino, ver Barnes (2011). Un autor que negó este concepto en nombre de la simplicidad Divina fue Mateo de Aquasparta.

como perteneciente al ámbito del ser. La noción de persona, que designa el supuesto o hipóstasis subsistente¹⁶, le permite a Tomás de Aquino no sólo descartar cualquier unión accidental de las naturalezas, sino afirmar la unión substancial de las naturalezas en la persona del Verbo. De este modo, todo lo que está unido al Verbo le está unido personalmente. Las naturalezas, los principios individuantes y accidentes le pertenecen al Verbo como sujeto subsistente, pues el sujeto subsistente connota el ser (*S. Th.* III, q. 19, a. 1).

Así pues, todo lo que existe en una persona, pertenezca o no a su naturaleza, está unido a la misma en la persona. Por consiguiente, si la naturaleza humana no está unida al Verbo de Dios en la persona, no lo está de ningún modo. Y esto equivaldría a destruir la fe en la encarnación, lo que incluiría la destrucción total de la fe cristiana. En consecuencia, por tener el Verbo unida a sí la naturaleza humana, y por no pertenecer ésta a su naturaleza divina, se sigue que la unión se efectuó en la persona del Verbo, no en su naturaleza. (*S. Th.* III, q. 2, a. 2)

Desde la noción de persona como supuesto subsistente¹⁷, el Aquinate descarta como contraria a la fe, cualquier unión que describa la unión hipostática en términos accidentales¹⁸. Tal sería el caso si la Unión fuere hecha en la naturaleza o la unión de dos sujetos completos. A fin de fundar su rechazo a esta última hipótesis, el Aquinate identifica los conceptos de persona e hipóstasis. La unión hipostática ha sido hecha en la persona o hipóstasis (*S. Th.* III, q. 2, a. 2 et 3; *De Unione*, a. 1; *In Sent.* III, d. 5, q. 1, a. 3). Por ello, el Aquinate va no sólo a identificar los conceptos de hipóstasis y persona para referirse al hombre (*S. Th.* III, q. 2, a. 2 et 3), sino que precisará la mutua relación entre ambos. Así pues, hipóstasis con respecto a persona es un concepto

¹⁶ Para la noción de persona no sólo se requiere que el sujeto sea substancia individual, sino que sea subsistente por sí mismo, que sea autónomo. Por ello, las manos tienen el carácter de substancias individuales, pero no tienen el carácter de personas pues no subsisten por sí mismas (*S. Th.* III, q. 2, a. 2, ad 3). De igual modo, el concepto de hipóstasis designa la substancia individual en cuanto subsistente (*S. Th.* III, q. 2, a. 3, ad 3; *De Unione*, a. 2, ad 3).

¹⁷ Para el Aquinate la noción de persona incluye la noción de la subsistencia y no sólo la de substancia en el sentido categorial. “Quod omni homini convenit esse personam secundum quod omne subsistens in humana natura est persona” (*S. Th.* III, a. 16, a 12, ad 1).

¹⁸ A su vez, la unidad del supuesto funda también la unidad de operación en Cristo (*S. Th.* III, q. 19, a. 1).

más amplio, pues si bien es cierto, que hipóstasis según la etimología significa lo que está debajo (*S. Th.* I, q. 29, a. 3, ad 2)¹⁹, sin embargo, pasó a designar el sujeto subsistente, pero de cualquier naturaleza; en cambio, persona es la hipóstasis subsistente de naturaleza racional²⁰. Hipóstasis es un sujeto de cualquier naturaleza, en cambio, persona es, de modo exclusivo, hipóstasis de naturaleza racional. Y aunque algunos en la Edad Media creyeron que se podía afirmar que Cristo era una persona, pero en dos hipóstasis, no obstante, es claro que, para el Aquinate, hipóstasis y persona se pueden identificar. Y eso se explica por el uso que del vocablo. Por ello, afirma que con el nombre de hipóstasis se designa el subsistente de naturaleza racional (*S. Th.* I, q. 29, a. 2, ad 1).

Santo Tomás designa a la unión hipostática como una unión substancial (en cuanto que de dos surge una sola realidad) para designar que es una unión personal (*De Unione*, a. 1). En cambio, la unión accidental designa un mero agregado de partes que no forman propiamente una unidad natural o física, que fue la posición de Nestorio y su maestro Teodoro de Mopsuestia, que se caracterizó por defender una unión moral:

Nestorio y antes que él Teodoro de Mopsuestia dijeron que la naturaleza humana estaba unida al Verbo accidentalmente, es decir, según la gracia de la inhabitación. Decían que el Verbo de Dios estaba unido al hombre Cristo como habitando en él como en su templo. (*De Unione*, a. 1)

Para Nestorio la unión se explica como una inhabitación, es decir, el Verbo está en un hombre que preexiste a la unión misma. Pero afirmar que el hombre existe de manera previa a la unión es incompatible con el dato revelado, pues equivale a afirmar que “si hubiese existido antes, como la naturaleza humana no puede existir si no está individualizada, hubiera sido preciso que se diese algún individuo de esa naturaleza humana preexistente antes de la unión” (*IV C. G.*, 43), lo que es incompatible con la fe. Pues lo que adviene

¹⁹ Y por ello, a Dios no se le atribuye el nombre hipóstasis según lo que significa su etimología, sino en cuanto que hipóstasis designa una realidad subsistente.

²⁰ Tampoco es correcto afirmar, como lo hacen Ocáriz (1991) y otros, que en la definición boeciana de persona se subrayaría la noción de naturaleza intelectual, porque lo intelectual no significa lo mismo que lo racional. Tomás enseña explícitamente que, en la definición de Boecio, lo racional no se puede aplicar a Dios. Dios puede ser dicho racional, en sentido amplio, en cuanto que lo racional no incluiría discurso o movimiento racional (*S. Th.*, I, q. 29, a. 3, ad 4).

después de constituido el ser no puede advenir, sino de modo accidental (*S. Th.*, III, q. 2, a. 6, ad 2). Por lo tanto, después de la unión hubieran quedado dos personas o hipóstasis, ya que la naturaleza humana no puede existir sino como hipostasiada. De lo que se concluiría que “aquel hombre tendría su propia singularidad, que es su personalidad” (*De Unione*, a. 1). Pero quienes así piensan ignoran que la hipóstasis no es otra cosa sino lo particular en el género substancial (*De Unione*, a. 2, ad 3). Quienes así opinaron ignoraron que hipóstasis es lo individual en el género substancial también llamado supuesto, que es un todo completo y subsistente en una determinada naturaleza. Tomás de Aquino asigna dos razones en contra de la tesis de Nestorio.

La primera es que poner en Cristo dos hipóstasis o supuestos es lo mismo que poner dos personas, como arriba queda dicho. Y si se insiste sobre el término *persona*, hay que tener en cuenta que también Nestorio habla de unidad de persona, por la unidad de dignidad y de honor. Por eso el V Concilio anatematiza a quien defiende *una sola persona según la dignidad, el honor y la adoración, como insensatamente escribieron Nestorio y Teodoro*. La segunda opinión reincide en el error de Nestorio por enseñar una unión accidental. No hay diferencia entre decir que el Verbo de Dios se ha unido a Cristo hombre porque habita en él como en un templo, de acuerdo con lo que enseñaba Nestorio, y decir que el Verbo se unió al hombre porque se revistió de él como de un vestido, como enseña la tercera opinión. Esta sostiene algo todavía peor que lo dicho por Nestorio, pues niega la unión entre el alma y el cuerpo. La fe católica, situándose en el centro de ambas posiciones, no dice que la unión entre Dios y el hombre se haya efectuado en la esencia o en la naturaleza, ni tampoco que sea accidental, sino que es una unión realizada en la subsistencia o en la hipóstasis (*S. Th.*, III, q. 2, a. 6).

La tesis nestoriana que coloca en Cristo dos hipóstasis pero una persona compromete la unidad personal del Verbo. Según el Aquinate, Nestorio puso dos sujetos en Cristo unidos por el afecto o la inhabitación solamente porque hipostasió las naturalezas y tuvo que poner entre ellas una unidad de dignidad y honor. De esta manera la unión de la naturaleza humana y divina se concibe en el orden accidental y no personal. En cambio, para el Aquinate, la unión hipostática es una unión en la persona del Verbo según hipóstasis o en el orden personal y se aparta tanto del error del *assumptus homo* como de aquel que coloca la unión en el orden accidental.

Es claro, por consiguiente, que, de las tres opiniones recogidas por el Maestro, la segunda, que defiende la unión hipostática entre Dios y el

hombre, no debe llamarse opinión, sino doctrina de fe católica. Del mismo modo, la primera opinión, que pone dos hipóstasis, y la tercera, que afirma la unión accidental, tampoco deben denominarse opiniones, sino herejías condenadas por la Iglesia en Concilios. (*S. Th.*, III, q. 2, a. 6)

La unión hipostática y los modos de predicación

Después de establecer los fundamentos de una metafísica de la Encarnación, el Aquinate procede a mostrar cómo se debe expresar el dogma desde la perspectiva del lenguaje. De esta manera va a desplegar una gramática teológica acorde a los enseñados en el orden real. La reflexión y el análisis de Tomás avanza pulcramente a fin de delimitar correctamente el uso que se hará de estos conceptos en el modo de predicar las naturalezas de un único supuesto. En un sentido general, la argumentación del Aquinate está orientada a mostrar que la predicación substancial es equivalente a la consideración del sujeto desde la perspectiva del todo y, a su vez, la consistencia ontológica de la parte es similar a la predicación accidental (*De Unione*, a.3). Pero toda predicación de las naturalezas supone la unión personal de ellas en la hipóstasis del Verbo (*S. Th.* III, q. 16, a. 2). Supuesta la verdad de la Encarnación que no significa tanto la propiedad de la carne cuanto la unión a la carne (*S. Th.* III, q. 16, a. 5, ad 2), el Aquinate procede a formular los modos de predicar las naturalezas supuesto el mismo sujeto de predicación. Pues en el misterio de la Encarnación la posibilidad de la predicación de las naturalezas supone la afirmación de un único supuesto (*S. Th.* III, q. 16, a. 5). A este modo de predicación le denomina predicación por información esencial, puesto que supone la persona del Hijo (*In III Sent.* d. 7, q. 1, a. 1).

Todo lo dicho nos conduce a la consideración de Cristo como uno y múltiple no sólo desde una perspectiva metafísica, sino también desde la perspectiva de la predicación. Cristo es uno por la unicidad personal y es múltiple por la dualidad de naturalezas desde la perspectiva metafísica. Tomás de Aquino ha enseñado que Cristo es uno porque su ser o *actus essendi* es uno, y es múltiple por las dos naturalezas. Pues el ser pertenece a la misma constitución de la persona (*S. Th.* III, q. 19, a. 1)²¹. El ser es aquello que

²¹ Sobre el llamado constitutivo formal de la persona en Tomás los estudiosos de su obra no siempre han tenido la misma posición. Tomás de Aquino enseña que el ser es aquello que constituye a la persona como tal. No obstante, autores como Suárez, Cayetano, Bañez, Juan de Sto. Tomás y modernamente tanto Garrigou-Lagrange como J.

determina el ser personal y funda la unidad del supuesto (*Quodlibet* 9, q. 2, a. 2, ad 2). Se es persona en virtud del acto de ser, ya que el ser pertenece propiamente de la persona subsistente (*S. Th.*, III, q. 35, a. 1). Si bien es cierto que el análisis sobre las personas divinas en la Trinidad tiene como punto de referencia la definición de persona de Boecio, no es cierto, no obstante, que el Aquinate la acepte en su tenor literal. Para Tomás de Aquino, es imposible que esta definición tal como está concebida en el ámbito de las categorías aristotélicas, pueda aplicarse al Dios Trinitario, ya que designaría al sujeto individual desde la perspectiva de la naturaleza. Como dice Culleton (2010) refiriéndose a Boecio:

Él postula de manera explícita que persona debe ser definida dentro de la “naturaleza esencial” siendo que para él persona no es otra cosa que la individualidad de una naturaleza racional. Significa que lo individual en cuanto tal es el factor propiamente constitutivo de la persona. Dicho de otra manera, para Boecio, la esencia de la persona se constituye ya en la sustancia racional individual como tal, y no en el acto de ser específico y propio. (p. 61)

Por ello, no es cierto lo que dice Gorman (2017, p. 19) cuando afirma que, para el Aquinate, la persona sea una especial clase de sustancia, una sustancia que tiene una naturaleza). Este juicio sería válido para la definición de persona boeciana que se ubica en el orden categorial. En cambio,

Maritain, afirman que la naturaleza humana viene a ser persona por el llamado *modo substancial*. Lo que hace que la naturaleza individual venga a ser persona es el modo substancial. También Manuel Cuervo (1959) se ha expresado en los mismos términos cuando explica que lo que hace que “la sustancia individual pueda recibir la existencia del modo que pertenece al supuesto o persona, o sea de una manera totalmente incomunicable, es necesario que sea ultimada en sí misma y completada por esa realidad substancial que la convierte de individuo de naturaleza en individuo de subsistencia, total y absolutamente incomunicable” (p. 88). Este modo substancial es un tercer elemento que introducen con una función perfeccionadora sobre naturaleza convirtiéndola en persona. Este *modo substancial* es el que termina o completa, como acto último para Cayetano en sentido temporal (*S. Th.* q. 4, a. 2), a la naturaleza haciéndola supuesto. Por eso, este último complemento de la sustancia que está en la misma línea de la esencia es aquel por el que subsiste el supuesto o persona. Sin embargo, estos autores con su propuesta, como dice Lobato (2003, p. 154), han complicado todo. Pues para el Aquinate, es el ser el acto de todos los actos, la perfección de todas las perfecciones. Entre el ser como acto y la esencia que es actualizada no hay un tercer elemento que venga a suplir aquello que el ser no habría podido actualizar.

para el Aquinate la definición de persona “incluye la naturaleza, pero indirectamente” (*S. Th.*, I, q. 34, a. 3, ad 1), y más bien apunta directamente al sujeto, ya que la persona es el subsistente de naturaleza racional. “El ser pertenece a la misma constitución de la persona, y en cuanto esto tiene razón de término” (*S. Th.*, III, q. 19, a. 1, ad 4). De este modo, la persona es lo más perfecto que existe en toda la naturaleza, o sea el ser subsistente en la naturaleza racional (*S. Th.*, I, q. 29, a. 3). Gorman no ha visto que la metafísica de Tomás de Aquino no se detiene en la substancia y la esencia, sino que es sobre todo una filosofía del ser (Gilson, 1960, p. 57).

Desde la perspectiva de la perfección entitativa de la persona, santo Tomás ha afirmado rotundamente a lo largo de todo su magisterio que en Cristo hay una persona y un acto de ser. Ya que hay un solo ser por la cual el Verbo es persona, pues si en Cristo no se afirmase un ser sino dos, se tendría que producir la unión de forma accidental y su consiguiente predicación por inherencia. Por ello, para el Aquinate, si las naturalezas estuvieran unidas no personal ni hipostáticamente, sino accidentalmente, entonces habría que reconocer en Cristo un doble ser o *actus essendi* desde un punto de vista absoluto²².

Así pues, dado que la naturaleza humana está unida al Hijo de Dios hipostática o personalmente, y no de manera accidental, se sigue que por medio de la naturaleza humana no le sobreviene un nuevo ser personal, sino sólo una nueva relación de su ser personal preexistente con la naturaleza humana, de modo que afirmemos que su persona subsiste no sólo en cuanto a la naturaleza divina, sino también en cuanto a la naturaleza (*S. Th.*, III, q. 17, a. 2).

Al modo de existir real de los entes le sigue en el orden de la razón los modos de predicación, que expresan modos de ser. Desde estos modos de ser metafísico, Tomás va a fundar en la unidad del supuesto subsistente la comunicación de idiomas por la cual las propiedades de ambas naturalezas se predicán de un único sujeto (*De Unione*, a. 5, ad 9). Por ello, el Aquinate acepta que de Cristo se pueda predicar la multiplicidad, aunque no de modo absoluto, sino *secundum quid*. Pues dice que todo lo que pertenece a la dignidad

²² Sobre si la afirmación de *De Unione*, a. 4 sobre la existencia de dos *esse* en Cristo, uno de los cuales sería el ser absoluto y el otro un ser secundario, es rupturista o no con respecto a la posición de la unidad de ser de Cristo en sus restantes obras hay abundante bibliografía sobre todo en el ámbito anglo parlante. La obra que se dedica íntegra a solucionar esta problemática es la de Patfoort (1958). Para una visión más rápida de la polémica se puede consultar a Saranyana (1982); Sayés (2005, pp. 250-252). Yo mismo me he ocupado del problema (Ordenes, 2021/2).

personal es necesariamente uno desde el punto de vista absoluto, pero como posee dos naturalezas es múltiple *secundum quid*. Así de este modo, Sócrates es uno en cuanto es un supuesto y múltiple en cuanto que es albo y músico. El Aquinate aclara que cuando de Cristo se dice que es dos desde la dualidad de naturalezas, entonces se trata de una expresión material, pues Cristo es absolutamente uno desde la perspectiva del ser personal (*De Unione*, a.2, ad 2)

Pero hay que considerar que de éstos algo se dice absolutamente y algo accidentalmente. Hay que saber que absoluta y propiamente se dice algo ser tal a lo que es por sí mismo tal. Se dice algo ser por sí mismo tal a lo que es según el todo, más que a lo que es según la parte, porque la parte no es absolutamente el mismo todo. Pues el mismo, aunque sea recíproco es relativo de identidad. Y por eso, lo que conviene a alguno según el todo más le conviene absolutamente que lo que le conviene según la parte. De aquí, que, si a algo le sea natural convenirle según el todo y la parte, si le conviene sólo según la parte se dice convenirle accidentalmente y no absolutamente. Como si se dice del etíope que es blanco porque tiene los dientes blancos. (*De Unione*, a. 3)

Para el Aquinate la predicación de las naturalezas en un único supuesto supone excluir, en primer lugar, a aquellos que ignoraron la realidad de la humanidad de Cristo, como fue el caso de los maniqueos. Ya que si en Cristo no hay verdadera naturaleza humana no se puede predicar del supuesto. Como igualmente la herejía de Fotino que niega la divinidad del supuesto del Verbo. Pero, sobre todo, la herejía nestoriana que admite dos sujetos o hipóstasis en Cristo es la que no puede dar razón de la predicación de las naturalezas que supongan un sujeto único. La afirmación nestoriana conduce a la distribución en dos sujetos de la predicación de las naturalezas como lo advirtió el Concilio de Éfeso siguiendo la doctrina de San Cirilo (*Denzinger*, n. 116)²³. Nestorio sólo puede admitir la predicación de las naturalezas en cuanto que entre las naturalezas se plantea una unidad moral, de dignidad o autoridad. Pero en ningún caso es una unidad real en la persona del Verbo. En idéntico error inciden quienes admiten

²³ Tomás de Aquino admite que se pueda hablar de un Hijo de Dios y un Hijo del hombre en cuanto que se nombran las naturalezas que se predicán de un único supuesto, pero no porque se refieran a supuestos distintos, ya que, de este modo, Cristo sería absolutamente múltiple (*De Unione*, a. 3, ad 3).

una persona, pero dos hipóstasis. Si Nestorio afirmó que Dios es hombre fue sólo por la unidad de dignidad que defendió. Porque no es posible que cuando se afirman dos supuestos se pueda predicar con propiedad las naturalezas del mismo sujeto, sino sólo metafóricamente, como si se dijese que Pedro es Juan por la semejanza entre ellos.

Por eso, dando por supuesto, de acuerdo con la verdad de la fe católica, que la verdadera naturaleza divina se unió con una naturaleza verdaderamente humana, no sólo en la persona, sino también en el supuesto o hipóstasis, afirmamos que la proposición *Dios es hombre* es verdadera y propia: no solamente porque los términos son verdaderos, a saber, porque Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, sino también porque la predicación es verdadera. Efectivamente, el nombre que significa una naturaleza común en concreto puede designar cualquiera de los supuestos incluidos en la naturaleza común; así como la palabra *hombre* puede designar a cualquier hombre particular. Y, de esta manera, la palabra *Dios*, en virtud del mismo modo de su significación, puede designar a la persona del Hijo de Dios, como demostramos en la primera Parte. Ahora bien, de todo supuesto de una naturaleza puede predicarse verdadera y propiamente el nombre que designa a tal naturaleza en concreto; como se predica la palabra *hombre*, verdadera y propiamente, de Sócrates y de Platón. Luego, por ser la persona del Hijo de Dios, significada por el nombre *Dios*, la palabra *hombre* puede predicarse, verdadera y propiamente, del nombre *Dios*, en cuanto que tal nombre significa la persona del Hijo de Dios (*S. Th.*, III, q. 16, a. 1).

En virtud de un único supuesto lo que se predica de él se dice por modo de todo, en cambio, la naturaleza se predica del sujeto como su parte formal. De este modo, lo uno y lo múltiple se pueden predicar de distinto modo al supuesto y a la naturaleza, pero en el caso de Cristo, que es un supuesto en dos naturalezas, entonces se dirá de él que es uno absolutamente y múltiple en virtud de las naturalezas. Si Tomás de Aquino ha enseñado que el ser pertenece en propiedad a la persona, sin embargo, también ha dicho que el ser pertenece a la naturaleza. El ser pertenece a la naturaleza como aquello por lo cual algo es, es aquello en virtud de lo cual cada ente tiene su complemento específico (*S. Th.*, III, q. 17, a. 2, ad 1). Si no hubiera un ser subyacente a la misma naturaleza no se podría establecer el modo de predicación dual que tenga como término un sólo supuesto subsistente. Si el ser del supuesto eterno no se hiciese el ser del hombre Cristo, temporalmente considerado no podría predicarse de un único sujeto dos modos de decir formalmente distintos que se unifican en un sólo sujeto (*S. Th.*, III, q. 17, a. 2, ad 2).

Tomás supone lo dicho a propósito de la no identificación de la naturaleza con el supuesto en las sustancias finitas. Por esto, añade que como en las sustancias finitas no se identifican el supuesto y la naturaleza, entonces las naturalezas en abstracto no se pueden predicar del supuesto del Verbo, ya que la humanidad se significa por modo de parte formal (*Quodlibet* 9, q. 2, a. 1, ad. 1). Por ello, la naturaleza en abstracto no se puede predicar de modo exclusivo del supuesto. Ya que no decimos que un hombre es su humanidad. Y así Sócrates no es su humanidad, sino que la tiene de modo participado (*S. Th.* III, q. 2, a. 2). Cristo es persona compuesta, tanto en el orden real como en el orden de la predicación. Por eso establece la siguiente regla para decir de la misma persona lo que pertenece a la naturaleza humana y la divina. Lo que es propio de una naturaleza no puede decirse de la otra en abstracto. Pero si se pueden usar indiferentemente los nombres concretos para una u otra naturaleza, pero no los nombres abstractos para atribuirlos a un mismo sujeto (*S. Th.* III, q. 16, a. 5).

Lo que pertenece a la naturaleza divina se predica de la naturaleza humana, no en cuanto que pertenece esencialmente a la naturaleza divina, sino en cuanto es participado por la naturaleza humana. Por eso, lo que no puede ser participado por la naturaleza humana, por ejemplo, el ser increado u omnipotente, de ninguna manera puede predicarse de tal naturaleza. Ahora bien, la naturaleza divina no recibe nada de la humana a modo de participación. Y, por tanto, de ningún modo puede predicarse de ella lo que es propio de la naturaleza humana. (*S. Th.* III, q. 16, a. 5, ad 3)

La razón que asigna el Aquinate para negar que las naturalezas se puedan predicar en abstracto la una de la otra está en que las naturalezas representan formalidades diferentes puesto que lo que se dice de la naturaleza humana no le compete esencialmente a la divina. En cambio, los nombres concretos como designan los supuestos de la naturaleza se pueden predicar indiferente e intercambiamente en lo que corresponden a sus naturalezas (*S. Th.* III, q. 16, a. 5; *S. Th.* III, a. 16, a 1, ad 2 et 4). Ya que cualquier nombre que designe una naturaleza común en concreto puede designar a cualquier sujeto o supuesto pertenecientes a tal naturaleza.

Cuando se dice Dios es hombre, la expresión Dios supone la persona del Hijo, y significa la divinidad. Pues la proposición no se verifica por razón de lo significado, sino por razón del supuesto. Y como el supuesto es subsistente en la naturaleza humana, esta expresión hombre se predica por

sí misma de ella. Y según que es verdadera es predicación por sí misma, igual como esta: Pedro es hombre. De aquí que no se concluye que puedan ser predicados de todos en los cuales está la forma significada por este nombre Dios, porque no es una expresión por sí misma por parte de la forma significada, sino por parte del supuesto. Y esto es algo singularísimo en esta materia porque nunca se encontró que un supuesto esencialmente subsista en dos naturalezas. Y por eso, no puede decirse que sea una predicación accidental, como decir que este hombre es blanco, ya que lo blanco sólo significa la cualidad, puesto que el nombre significa lo uno, pues de la blancura y su sujeto no se hace lo uno absolutamente. Pues este nombre blanco se une a su sujeto de manera extrínseca. Ahora bien, la expresión Dios incluye el supuesto de la naturaleza divina, que es el mismo de la naturaleza humana, no extrínsecamente, sino como incluido en la significación de este nombre hombre; y, por ello, esta expresión Dios es hombre no es accidental, si no que se considera como similar con aquellas expresiones que son accidentales en cuanto que el predicado no inhiere en el sujeto por razón de la forma importada por el sujeto (*In III Sent. d. 7, q. 1, a. 1, ad 5.*)

En el misterio de la Encarnación, las naturalezas, que representan formalidades diversas y son máximamente diferentes, no obstante, comunican en la persona del Verbo como en su materia natural, no remota. Pero, a diferencia de los predicados blanco y músico dicho del sujeto Sócrates, éstos son predicados accidentales, pero en el caso de la Encarnación las naturalezas están en el mismo sujeto como predicados esenciales de ella. Por ello, decir que “Dios es hombre” se dice del sujeto Cristo como su materia natural. Y cuando se dice “hombre de Dios”, se dice esencialmente y no *per accidens*, o sea, se predica de su propia hipóstasis, ya que es la hipóstasis de la naturaleza humana.

Cuando formas diversas no pueden coexistir en un mismo supuesto, entonces es necesario que la proposición se fije en una materia remota cuyo sujeto designa una de las formas, y el predicado la otra. Pero, cuando dos formas pueden darse en un mismo sujeto, la materia no es remota, sino natural o contingente, como cuando digo: “El blanco es músico”. Ahora bien, la naturaleza divina y la naturaleza humana, aunque sean infinitamente distantes, coexisten, sin embargo, en virtud del misterio de la encarnación, en un único supuesto, en el que ninguna de las dos se halla de manera accidental, sino por sí misma. Y por eso la proposición “Dios es hombre” no se asienta en una materia remota ni contingente, sino en una materia natural. Y la palabra *hombre* se predica de Dios no de modo accidental, sino por sí misma, como de su hipóstasis; y no por razón de la forma significada

por la palabra *Dios*, sino por razón del supuesto, que es la hipóstasis de la naturaleza humana (*S. Th.*, III, a. 16, a 1, ad 1).

De esta manera, el nombre concreto hombre se predica de Dios debido a la unión en la persona del Verbo, cuya unión implica una relación (*S. Th.* III, a. 16, a 1, ad 4). Pues el ser hombre le pertenece al Verbo encarnado en el tiempo, no desde la eternidad, por eso, dice la persona del Hijo como subsistiendo en la naturaleza humana. Dios se hizo hombre en cuanto que se unió a la naturaleza humana personalmente (*S. Th.* III, a. 16, a 6, ad 3).

Conclusión

La fe cristiana admite como modos reales de existencia la predicación de dos naturalezas de una única persona en Cristo. Por lo mismo, el Aquinate rechaza como contrarias a esta verdad no sólo la unión en las naturalezas sino también la unión meramente accidental de las naturalezas que plantea Nestorio. La herejía nestoriana que admite dos personas o supuestos en Cristo hace imposible la predicación de las naturalezas de un solo supuesto. Pero la fe cristiana admite y mantiene que Cristo es a la vez Dios y hombre desde la perspectiva metafísica y de la predicación. Dios por su naturaleza divina y hombre por su naturaleza humana, y ambas subsisten en un único supuesto. Puesto que lo se dice de Cristo, bien sea referido a la naturaleza humana como la divina, se puede predicar tanto de Dios como del hombre por la unidad del sujeto (*S. Th.*, III, a. 16, a 4).

Referencias

- Barnes, C. L. (2011). Christological composition in Thirteenth-Century debates. *The Thomist*, 75(2), 173-205. <https://doi.org/10.1353/tho.2011.0011>
- Busa, R. et al. (2005). *Index Thomisticus* (E. Bernot y E. Alarcón, eds.). <https://www.corpusthomisticum.org/it/>
- Cardona, C. (1997). *Memoria y olvido del ser*. EUNSA.
- Canals Vidal, F. (1997). In *Christo totus homo Deus homo et totus homo Deus. Verbo*, (359-360), 839-854. <https://fundacionspeiro.org/revista-verbo/1997/359-360/documento-1894>
- . (2001). La persona. *Verbo*, (395-396), 447-462. <https://fundacionspeiro.org/revista-verbo/2001/395-396/documento-1459>

- . (2003). La Encarnación redentora, principio fundamental de la concepción católica de la vida. *Verbo*, (417-418), 649-662. <https://fundacionspeiro.org/revista-verbo/2003/417-418/documento-1306>
- . (2004). Los siete primeros concilios (La formulación de la ortodoxia católica). *Verbo*, (421-422), 97-104. <https://fundacionspeiro.org/revista-verbo/2004/421-422/documento-1137>
- Cross, R. (1996). Aquinas on nature, Hypostasis and the metaphysics of the Incarnation. *The Thomist*, 60(2), 171-202. <https://doi.org/10.1353/tho.1996.0022>
- . (2001). A recent contribution on the distinction between Monophysitism and Chalcedoniam. *The Thomist*, 65(3), 361-383. <https://doi.org/10.1353/tho.2001.0001>
- Cuervo, M (1959). Introducción a la cuestión 29. En Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (Vol. 2). BAC.
- Culleton, A. (2010). Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad). *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 59-71. <https://doi.org/10.21071/refime.v17i.6145>
- Denzinger, E. (1963). *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. Herder.
- Elders, L. (2019). The Alexandrian and the Cappadocian Fathers of the Church in the writings of Thomas Aquinas. *Espíritu*, 68(158), 337-363. <https://revistaespiritu.istomas.org/the-alexandrian-and-the-cappadocian-fathers/>
- Fabro, C. (2009). *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Forest, A. (1956). *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*. Vrin.
- Gilson, É. (1951). *El ser y la esencia* (L. de Sesma, trad.). Desclée de Brouwer.
- . (1960). *Introduction a la philosophie chrétienne*. Vrin.
- Gorman, M. (2000). Uses of the person-nature distinction in Thomas's Christology. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 67(1), 58-79. <https://doi.org/10.2143/RTPM.67.1.517>
- . (2017). *Aquinas on the metaphysics of the Hypostatic Union*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316651827>
- Harkins, F. T. (2008). Homo assumptus at St. Victor: reconsidering the relationship between Victorine Christology and Peter Lombard's first opinion. *The Thomist*, 72(4), 595-624. <https://doi.org/10.1353/tho.2008.0002>
- Herrera, J. J. (2015) El *actus essendi* en Santo Tomás. Distinción, evolución y síntesis personal. En A. Llano, J. West, J. Herrera, L. Irizar, M. Johnson, N. González, P. Kwasniewski, R. Te Velde, S. Brock y S Jensen, *La fascinación de ser*

- metafísico: tributo al magisterio de Lawrence Dewan O.P.* (pp. 53-81). Universidad Sergio Arboleda.
- Hill, J. (2012). Aquinas and the unity of Christ: a defense of compositionism. *International Journal for Philosophy of Religion*, 71(2), 117-135. <https://doi.org/10.1007/s11153-011-9289-2>
- Juan Pablo II. (1988). *Las definiciones cristológicas de los Concilios y la fe de la Iglesia de hoy* [Audiencia del 13 de abril de 1988]. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1988/documents/hf_jp-ii_aud_19880413.html
- Lobato, A. (2003). *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy: Vol. III. El hombre, Jesucristo y la Iglesia*. Edicep.
- Pedro Lombardo. (2012). *Sentencias* (C. Domínguez, trad.). Universidad San Pablo.
- Mateo-Seco, L.F. y Bastero, J.L. (Eds.). (1988). *El Contra Eunomium I en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre San Gregorio de Nisa*. EUNSA.
- Ocáriz, F., Mateo Seco, L.F. y Riestra, J.A. (1991). *El misterio de Jesucristo (lecciones de cristología y soteriología)*. EUNSA.
- Ordenes Morales, M. (2021/2). Sobre el ser personal de Cristo según Tomás de Aquino. Introducción a la *Quaestio Disputata De Unione Verbi Incarnati*. *Ciencia Tomista*, 148(469), 307-334.
- . (2022). Ser, persona y operación humana según Tomás de Aquino. *Scripta Mediaevalia*, 15(2), 153-184. <https://doi.org/10.48162/rev.35.020>
- Patfoort, A. (1958). *L'unité d' être dans le Christ d'après S. Thomas*. Descleé.
- Roland-Gosselin, M. D. (1948). *Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens introduction notes et études historiques*. J. Vrin.
- Saranyana, J. I. (1982). La doctrina sobre el *esse* de Cristo en los teólogos de la segunda mitad del siglo XIII. En *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre: Simposio Internacional de teología, Universidad de Navarra* (pp. 637-647). EUNSA.
- Sayés, J. A. (2005). *Cristo, Señor y Cristo*. Pelicano.
- Widow, J. A. (2012). *Curso de metafísica*. Globo Editores.
- Xiberta, B. (1954). *El yo de Jesucristo: un conflicto entre dos cristologías*. Herder.



Publicado bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional