

# *Christus, novissimus Adam.*

## La relación Cristo-Adán en los Comentarios de Santo Tomás de Aquino a las epístolas paulinas\*

---

Luis M. Cruz

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE  
ROMA

**RESUMEN** Una de las críticas que se le ha hecho a la antropología y cristología desarrollada por Santo Tomás de Aquino es la excesiva importancia que otorga al pecado original en la reflexión de la economía salvífica. En este trabajo, se analiza el paralelismo paulino entre Cristo y Adán que lleva a cabo Santo Tomás en sus comentarios a las epístolas paulinas, para comprender así el lugar del pecado y la centralidad de Cristo en su pensamiento.

**PALABRAS CLAVE** Santo Tomás de Aquino, San Pablo, Epístola a los Romanos, Primera epístola a los Corintios, Cristo, Adán, Creación, Salvación.

**SUMMARY** *One of the criticisms made against St. Thomas Aquinas regarding his anthropology and christology is the excessive importance he attaches to original sin in his reflection on the economy of salvation. In order to understand the place of sin and the centrality of Christ in the thinking of St. Thomas, this paper analyzes his Commentaries on the Pauline Epistles as he discusses the Pauline parallelism between Christ and Adam.*

**KEYWORDS** *St. Thomas Aquinas, St. Paul, Letter to Romans, First Letter to the Corinthians, Christ, Adam, Creation, Salvation.*

### I. INTRODUCCIÓN

La actual reflexión teológica sobre Cristo y el hombre suele tomar como punto de partida la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, donde, desde una

---

\* Deseo agradecer los valiosísimos consejos y sugerencias del profesor D. Santiago Sanz, de la Pontificia Università della Santa Croce (Roma), para la realización de este trabajo.

perspectiva cristocéntrica, se muestra la profunda correlación entre la revelación del Padre y la revelación del hombre a sí mismo:

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el último Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona (GS 22)<sup>1</sup>.

Este texto revela la unidad del proyecto de Dios, la unidad entre creación, encarnación y redención, e invita a reflexionar sobre la relación entre el hombre y Cristo, que viene definido en términos paulinos como *novissimus Adam* (1 Co 15,45)<sup>2</sup>.

Ahora bien, esta unidad entre creación, encarnación y redención puede entenderse de dos maneras en cierto modo diversas. Por un lado, cabe comprender a Cristo en función del hombre, considerando la misión redentora de Cristo en estrecha dependencia del daño causado. La caída de Adán originó un daño en la naturaleza humana que se ha extendido, como la naturaleza misma, a todo el género humano, causando una fractura en la relación con Dios y en la constitución entitativa del hombre. Éste no solo se encuentra desprovisto de la gracia, sino también herido en sus fuerzas naturales. Cristo salva al hombre por la gratuidad del ofrecimiento de su propia vida, que compensa ante Dios la desfiguración de la obra creadora causada por el pecado. Desde este punto de vista, nada habría en la vida de Cristo que no sea relativo a la salvación del hombre<sup>3</sup>.

---

1 La versión española traduce *Christus, novissimus Adam* como *Cristo, el nuevo Adán*. Aquí se ha preferido emplear la expresión último Adán, más acorde con el término latino *novissimus* y con el texto griego (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ) del versículo paulino de 1 Co 15, 45, de donde la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* lo toma. Para los textos griegos del Nuevo Testamento se ha consultado: B. ALAND – K. ALAND *et alii* (eds.), *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 2012).

2 Para un análisis de la tipología Adán-Cristo en el Nuevo Testamento, véase: J. JEREMIAS, “Ἀδάμ”, en: G. KITTEL – G. FRIEDRICH (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, F. MONTAGNINI *et alii* (eds. edición italiana) (Brescia 1965) col. 377-386.

3 Cf. A. DUCAY, “Revelación y salvación. Incidencia de la noción de revelación en la orientación actual de la teología de la Cruz”, en: J. MORALES *et alii*, *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología* (Pamplona 1988) 450-453.

Por otro lado, cabe entender al hombre en función de Cristo, ya que en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, se anunciaría y anticiparía la venida de Aquél que es la imagen perfecta de Dios, Cristo, revelación plena de la verdad del ser humano. Desde la eterna decisión divina que nos llama a ser hijos en Jesucristo, se puede divisar el sentido constitutivo del hombre. Esta idea lleva a la afirmación de que el evento cristológico no tiene lugar después de una creación del hombre ya plenamente definido en sí mismo sin referencia a Cristo. Más bien, según esta perspectiva, la solidaridad en Cristo Cabeza sería anterior a todo vínculo inter-humano. Sólo partiendo de Jesucristo, Adán adquiere sentido. La solidaridad de todos los hombres en Adán se debe inscribir objetivamente en la originaria y, por tanto, antecedente solidaridad de todos los hombres en Cristo<sup>4</sup>.

En la antropología teológica y en la cristología actuales se tiende a dar mayor peso a esta última perspectiva, ya que se considera que la primera acaba situando el pecado original y no a Cristo en el centro de la reflexión de la economía salvífica<sup>5</sup>. Por un lado, no haría emerger el primado absoluto de Cristo en el ámbito de la historia humana y de la teología, sino que más bien la cristología se convertiría en una variable de la antropología. Jesucristo no sería la medida del hombre, sino un reparador del pecado de Adán, aunque su redención nos reporte bienes más altos respecto a los que el hombre tenía al comienzo de la historia. Por otro lado, partiendo desde una perspectiva *hamartiocéntica*, se llegaría a graves consecuencias en relación con la solidaridad universal, ya que su fundamento último se encontraría sobre todo en el Adán edénico y, por tanto, sería una solidaridad anterior a aquella que se

---

4 Cf. G. COLOMBO, "Tesi sul peccato originale": *Teologia* 15 (1990) 266-268; I. BIFFI, "La solidarietà predestinata di tutti gli uomini in Cristo e la loro solidarietà in Adamo": *Teologia* 15 (1990) 277-282; y F. G. BRAMBILLA, "Cristo compimento del progetto dell'uomo e il problema del peccato originale. Rassegna di interpretazioni", en: E. M. TONIOLO (ed.), *Il dogma dell'«immacolata concezione di Maria: problemi attuali e tentativi di ricomposizione»* (Roma 2003) 183-185.

5 Cf., entre otros, M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa* (Brescia 1988) 404-442; G. COLZANI, *Antropologia Teologica. L'uomo: paradosso e mistero* (Bologna 1988) 199-212; G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia* (Leumann 1991) 54-85; y L. F. LADARIA, *Antropologia Teologica* (Casale Monferrato 1993) 13-38. Un análisis de fondo sobre el origen e implicaciones de estas posiciones en S. SANZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas* (Roma 2003) 23-58 y 263-338; y, del mismo autor, "La creazione in Cristo nella teologia dogmatica contemporanea: una proposta di sintesi", en: M. V. FABBRI – M. A. TABET (eds.), *Creazione e salvezza nella Bibbia* (Roma 2009) 503-515.

da en Cristo. Todos tendrían necesidad de Cristo, sólo porque todos se han contagiado del pecado de origen<sup>6</sup>.

Esta es, precisamente, una de las críticas que se le ha hecho a la antropología y cristología desarrollada por Santo Tomás de Aquino. Como es sabido, Santo Tomás defendió, tomando como base la Sagrada Escritura y la Tradición, que el fin primario de la encarnación era la redención, de manera que si el hombre no hubiera pecado, la encarnación no se habría realizado<sup>7</sup>. De este modo, sería la redención la que habría determinado el decreto de la encarnación por parte de Dios: Cristo se habría encarnado para reparar el pecado del hombre. Y, si esto es así, el decreto divino parecería subordinarse a la eventualidad del pecado, acto libre del hombre y, por añadidura, acto malo.

Ahora bien, ¿es cierto que para Santo Tomás el centro de la reflexión antropológica y cristológica es el pecado original y no Cristo? ¿Es la suya una perspectiva *hamartiocéntrica*? Precisamente, el análisis que hace Santo Tomás del paralelismo paulino entre Cristo y Adán, objeto de este trabajo, permite comprender el lugar del pecado y la centralidad de Cristo en su pensamiento. Para Santo Tomás, como se intentará mostrar a lo largo de estas páginas, es preciso fijar la mirada en Adán para comprender a Cristo, porque Él lleva al hombre a su perfección, porque por primera vez un hombre, el último Adán, ha llevado a cumplimiento la propia naturaleza humana, haciendo aquello a lo que el hombre estaba llamado, viviendo una vida plenamente obediente ante el Padre. En Jesucristo, el hombre y el mundo visible, creados por Dios, pero sujetos a la vanidad por el pecado, adquieren nuevamente el vínculo original. Así como en el primer hombre-Adán este vínculo quedó roto, así en el hombre-Cristo, *novissimus Adam*, ha quedado unido de nuevo. Mediante la encarnación del Verbo, el hombre vuelve a recobrar de una manera novedosa y absolutamente gratuita la semejanza perdida. Por ello, para comprender la historia y la vida de Cristo debemos comprender primeramente la historia y la vida de Adán y, por tanto, su pecado.

Esta investigación se centra en los comentarios de Santo Tomás a las epístolas paulinas por dos razones. En primer lugar, porque es San Pablo (de modo paradigmático en Rm 5,12-21 y 1 Co 15,20-49) quien establece un

---

6 Cf. M. BORDONI, "Prospettiva cristologica della dottrina del peccato originale", en: P. BARRAJÓN – T. D. WILLIAMS (eds.), *Il peccato originale: una prospettiva interdisciplinare* (Città del Vaticano 2009) 31-34.

7 Cf. *S.Th.* III, q. 1, a. 3.

paralelismo antitético entre el primer Adán histórico y el último Adán, Cristo, desde una óptica soteriológica. San Pablo se refiere en estos pasajes a la vida de Adán para comprender mejor la de Cristo, para mostrar no sólo la realidad que el último Adán viene a destruir, el pecado del hombre, sino sobre todo la vida gloriosa que ofrece a todo hombre.

En segundo lugar, por la riqueza que encierran estos textos. Santo Tomás pensó su comentario como un todo<sup>8</sup>. La prueba de ello está en el Prólogo, situado a la cabeza de esta obra, en el que propone un plan general de todas epístolas paulinas, según el cual cada una desarrolla bajo diversos aspectos el tema único de la gracia de Cristo.

Previamente al análisis de los textos del Aquinate, se hará una breve referencia general a sus comentarios a las epístolas y al método exegético que utilizaba, con el objetivo de mostrar la visión unitaria que tenía del *corpus paulinum* (en el que incluía la epístola a los Hebreos, a pesar de que ya entonces se dudaba de su autenticidad).

Se usará el criterio de comentar cada texto de Santo Tomás dentro de su contexto propio, siguiendo la *intentio* propuesta por él. La estructura de estos dos capítulos es, por tanto, similar. Un primer epígrafe sirve para encuadrar la estructura y la temática de cada uno de los comentarios; en el segundo se analiza el capítulo correspondiente (Rm 5 y 1 Co 15), exponiendo los puntos principales de la argumentación tomasiana y centrándose en el paralelismo paulino entre Cristo y Adán, tal y como emergen en dichos capítulos. Finalmente, se hará una valoración de dicha exposición.

Esto permitirá mostrar el papel del pecado original en la argumentación de este autor y la centralidad de la vida de Cristo. Para Santo Tomás, el designio de Dios de encarnarse consiste en querer restaurar su plan primitivo de la salvación para renovar, restaurar, reorganizar toda la creación en Cristo

---

8 Todavía no ha visto la luz la edición crítica de la Comisión Leonina de los comentarios de Santo Tomás a las epístolas paulinas. A lo largo de este trabajo, se ha utilizado el texto de la editorial Marietti (8ª edición a cargo de R. Cai, 1953). En las citas se ha respetado la tipografía propia de esta publicación. Así, el texto paulino citado por Santo Tomás aparece en negrita, mientras que los demás textos bíblicos van en cursiva. Asimismo, para todos los textos bíblicos se ha usado la versión de la Vulgata que se presenta en la edición Marietti, que coincide con mínimas variaciones de adaptación con la edición Sixto-Clementina de la Vulgata. Los comentarios a las epístolas paulinas serán citados de modo abreviado, indicando el capítulo y la *lectio* correspondientes, así como el número que en la edición Marietti se atribuye a cada párrafo (de este modo, *Super Rom.*, V, lect. 4, n. 429, hace referencia al comentario a la epístola a los Romanos, capítulo quinto, *lectio* 4, párrafo 429).

su Hijo, verdadero Dios y verdadero Hombre. A este respecto la encarnación está en la línea de la creación, es su *pleroma*. Precisamente Santo Tomás, en estos comentarios, intenta mostrar cómo la redención es una recapitulación. Un tratamiento insuficiente de la culpa original presenta el peligro de desconocer no sólo el carácter redentor de la misión de Cristo sino también su centralidad; y, en última instancia, olvidar el carácter gratuito tanto del orden de la gracia como el de la creación, y la grandeza y belleza de la existencia humana.

## II. LOS COMENTARIOS A LAS EPÍSTOLAS PAULINAS

### 1. CONTEXTO Y CRONOLOGÍA DE LOS COMENTARIOS

En el mes de febrero de 1256, Santo Tomás de Aquino recibió de Aymeric de Veire, canciller de la Universidad de París, la *licentia docendi* como *Magister in Sacra Pagina* y, a partir del mes de septiembre siguiente, empezó a ejercer las tres funciones propias de un maestro de teología: *legere, disputare, praedicare*<sup>9</sup>. *Legere* significa, ante todo, leer la Santa Escritura y comentarla versículo por versículo. A diferencia de la lectura cursiva, realizada por el bachiller bíblico<sup>10</sup>, el modo de enseñar reservado al maestro le permitía hacer un comentario mucho más detallado según su propia interpretación. La segunda misión del maestro era la “disputa”, en la que la enseñanza era activa, procediendo mediante objeciones y respuestas a un tema dado. En comparación con la *lectio*, ha desaparecido el texto; pero ha aparecido otro elemento, la discusión, y, mientras que en la primera la argumentación partía de las “autoridades” en conflicto, en la *disputatio* se plantea por los participantes, que no se privaban por otro lado de recurrir a las autoridades. Finalmente, la tercera y última obligación del maestro era la *predicatio*. Los maestros no sólo se preocupaban de facilitar a los pastores los instrumentos de trabajo como “concordancias” y “distinciones” para un uso más fácil y seguro de los textos

9 Cf. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona 2002) 68.

10 Cf. P. GLORIAUX, “L’enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIIIe siècle”: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 43 (1968) 93-99; y L. DE SANTIS – M. M. ROSSI, “Introduzione”, en: Tommaso d’Aquino, *Commento alla Lettera ai Romani* I, L. DE SANTIS – M. M. ROSSI (eds.) (Roma 1994) 13-14.

bíblicos, sino que también añadían a su propia *lectio* sermones enteros, o resúmenes, que debían ayudar a los oyentes a pasar de la *lectio* a la *predicatio*. Los estatutos de la Universidad de París preveían incluso la institución de una comisión encargada de asignar a los maestros los sermones que tenían que darse a lo largo del año<sup>11</sup>.

Existe un acuerdo unánime en que Santo Tomás comentó dos veces las epístolas de San Pablo. Según Mandonnet, las dos veces en Italia: la primera cuando estuvo en Agnani y Orvieto, entre 1259 y 1265; la segunda en Nápoles, entre octubre de 1272 y diciembre de 1273. A juicio de Mandonnet, cuando Santo Tomás comentó a San Pablo en el primer período italiano, lo hizo sobre el entero *corpus paulinum* y sus comentarios fueron recogidos por Reginaldo de Piperno. Los comentarios realizados en Nápoles fueron dictados y corregidos de su propia mano, pero quedaron inconclusos en el capítulo décimo de la primera epístola a los Corintios debido a la repentina interrupción de sus obras el 6 de diciembre de 1273. Esta nueva sección de comentarios, llamada *expositio*, reemplazó su correspondiente texto de la *reportatio* tomada por Reginaldo, que fue descartada o destruida. Incluso en este caso, un fragmento de la *expositio*, que comprende desde 1 Co 7,10 hasta el final del capítulo 10, desapareció y fue sustituido en los manuscritos y las ediciones impresas por un texto de Pedro de Tarantasia<sup>12</sup>.

De modo diverso a Mandonnet opinan Gloriaux y Weisheipl. Ambos autores admiten la doble redacción del comentario a San Pablo, y que la *reportatio* sería una temprana versión preparada mientras Santo Tomás estaba en la provincia romana, entre 1259 y 1265. Pero afirman que la *expositio* desde Romanos hasta 1 Co 10 debe ser fechada durante la segunda estancia parisina, entre 1270 y 1272<sup>13</sup>. A juicio de Weisheipl, el comentario a los Romanos es una soberbia obra de arte, altamente retocada, rica en citas de los Padres latinos y griegos, con explicaciones acerca de las principales herejías surgidas en la

11 Cf. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 73-92.

12 Cf. P. MANDONNET, "Chronologie des écrits scripturaires de Saint Thomas": *Revue Thomiste* 33 (1928) 27-45. Casi todos los comentarios de Santo Tomás sobre el Nuevo Testamento son *reportationes* y, por tanto, obtenidos por los oyentes o alumnos de sus lecciones (reciben también el nombre de *lecturae*); mientras que gran parte de los referidos al Antiguo Testamento fueron escritos o revisados directamente por él mismo (se denominan *expositiones* u *ordinationes*).

13 Cf. P. GLORIAUX, "Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie": *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 24 (1950) 254-258; y J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Pamplona 1994) 288-290, 350 y 426-427.

Iglesia primitiva, con numerosas citas de Aristóteles y de diversos teólogos. A diferencia de éste, los otros comentarios sobre el resto de las epístolas rara vez hacen referencia a textos diversos de la *Glossa* de Pedro Lombardo y de la Biblia, aunque recogen largas disertaciones sobre argumentos teológicos. Para este autor, es difícil comprender cómo Santo Tomás pudo haber editado totalmente su comentario a los Romanos en el poco tiempo que estuvo en Nápoles. Además la explicación de Mandonnet excluiría el testimonio de Bernardo de Gui y de Tocco, quienes afirman que Santo Tomás expuso a San Pablo en París<sup>14</sup>.

Por su parte Torrell, teniendo en cuenta los datos que a su juicio están más comprobados por la investigación actual<sup>15</sup>, sostiene que Santo Tomás pudo haber enseñado San Pablo en dos ocasiones: en Italia, en primer lugar (quizás en Roma, entre 1265 y 1268), y después en París y Nápoles. Por otro lado, en relación a la redacción de los comentarios, la parte donde la mano de Santo Tomás parece bastante perceptible comprendería únicamente los ocho primeros capítulos del comentario sobre Romanos. El resto de este comentario no habría sido corregido. Este curso dataría con toda probabilidad de los últimos años de vida de Tomás, es decir, Nápoles en 1272-1273. Con relación a los cursos sobre los capítulos 1 a 10 de la primera epístola a los Corintios, que los catálogos tratan aparte, Torrell cree que no se puede decir nada preciso, salvo que, por motivos desconocidos, quizás simplemente por ausencia de un reportador, ha desaparecido el comentario de Santo Tomás sobre 1 Co 7,10 hasta el final del capítulo 10 y que muy pronto se reemplazó en los manuscritos y las ediciones impresas por un texto de Pedro de Tarantasia (en una redacción atribuida a Nicolás de Gorran). La *reportatio* de Reginaldo de Piperno, que se extiende desde 1 Co 11 hasta la epístola a los Hebreos inclusive, podría ser el fruto de la enseñanza de los años 1265-1268 en Roma. Finalmente, hace referencia a dos recensiones de los siete primeros capítulos del comentario sobre los Hebreos, y a otras dos de los capítulos 11 a 13 de la primera epístola a los Corintios, pero no cree que se pueda sacar ninguna conclusión sobre ellas<sup>16</sup>.

---

14 Cf. WEISHEPL, 288-290.

15 Torrell basa su argumentación en las reseñas, aún no publicadas, del Padre Gilles de Grandpré de la sección canadiense (Ottawa) de la Comisión Leonina, que prepara la edición de los comentarios sobre San Pablo.

16 Cf. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 269-277 y 364. Un análisis reciente de las distintas posiciones en torno a la cronología de los comentarios de Santo Tomás a las epístolas de San Pablo puede verse en R. WIELOCKX, "Au sujet du



Por lo que respecta al texto de la edición Marietti, éste se compone de tres piezas heterogéneas:

- a) El texto editado escrito, y dictado por Santo Tomás (*expositio*), que va desde *Romanos* hasta 1 Corintios 7,9.
- b) Un texto intercalado que proviene de la *Postilla* de Pedro de Tarantasia, a través de la versión de Nicolás de Goram, que cubre desde 1 Corintios 7,10 hasta el final del capítulo 10.
- c) La *reportatio* de Reginaldo de Piperno tomada de una *lectura* temprana, que originalmente cubriría todo el *corpus* paulino, y que va desde 1 Corintios 11 a Hebreos.

## 2. LA METODOLOGÍA EXEGÉTICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Como señala Weisheipl, la base de todo el método escolástico era el texto de la Sagrada Escritura. Los comentarios comenzaban con la lectura en voz alta del pasaje del texto, la *sacra pagina*, que el maestro pretendía explicar. Posteriormente, dividía el trozo elegido en diversas partes y comenzaba a explicarlo línea a línea y palabra por palabra, haciendo referencia a otros textos de la Escritura, a los Padres de la Iglesia, y a argumentaciones racionales. Cuando aparecían afirmaciones contradictorias, el maestro debatía brevemente los argumentos de ambas posiciones y buscaba una solución. De este modo, al explicar los sentidos en que cada “autoridad” podía entenderse correctamente, el maestro profundizaba también en el significado de la Escritura<sup>17</sup>.

---

commentaire de S. Thomas sur le ‘*Corpus paulinum*’: critique littéraire”, en: PONTIFICIA ACCADEMIA SANCTI THOMÆ AQUINATIS (ed.), *L’interpretazione di San Tommaso delle Dottrine di San Paolo* (Città del Vaticano 2009) 150-184.

17 Cf. WEISHEIPL, 148. Para un análisis de los comentarios bíblicos y de los caracteres generales de la exégesis de Santo Tomás, véase: J. REVUELTA, “Los Comentarios bíblicos de Santo Tomás”: *Scripta Theologica* 3 (1971) 539-579. Centrado en el análisis de la exégesis tomasiana desde el comentario de Romanos, véase: T. DOMANYI, *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden* (Bern-Frankfurt 1979) 47-178; y M. M. ROSSI, *Teoria e metodo esegetici in S. Tommaso d’Aquino. Analisi del Super Epistolas Sancti Pauli Lectura. Ad Romanos, c. I, l. 6* (Roma 1992).

A la hora de tratar del método exegético de Santo Tomás, hay que hacer referencia a cuatro elementos relevantes: las fuentes, los instrumentos, el procedimiento exegético y los sentidos de la Escritura<sup>18</sup>.

#### a. Fuentes

Las fuentes de la exégesis tomasiana son esencialmente cuatro: la Sagrada Escritura, la tradición patristica, las fuentes eclesíásticas y los autores profanos<sup>19</sup>.

Santo Tomás parte de un principio fundamental en su interpretación exegética: la explicación de la Escritura por la Escritura misma, dejar que ésta se exponga a sí misma<sup>20</sup>. Para el Aquinate, existe una armonía mutua entre las verdades salvíficas contenidas en los textos bíblicos, en virtud de la cual se iluminan entre ellos. Por ello, las citas bíblicas son las más numerosas y tienen un papel esencial en la exposición. La *expositio* se compone eminentemente de elementos bíblicos que se entrelazan entre sí<sup>21</sup>. Ahora bien, el recurso a la Escritura no se presenta como una búsqueda de una confirmación a una interpretación preconstituída, ni a una síntesis doctrinal previa. El movimiento de la exégesis tomasiana es, más bien, de la Escritura a la interpretación,

18 Cf. WEISHEIPL, 148; y P. GIERTYCH, *El pecado en el Comentario a la Epístola de San Pablo a los Romanos de Santo Tomás de Aquino* (Roma 2004) 35-40.

19 Cf. *S.Th.* I, q. 1, a. 8, ad 2.

20 No se sabe con certeza cuál fue el texto bíblico utilizado por Santo Tomás. En el siglo XII, Nicolás Maniacoria y San Esteban Harding realizaron una revisión de la traducción latina de San Jerónimo, confrontándola con los originales hebreo y griego. Aunque en su momento no tuvo mucho eco, en el siglo XIII se consagró en la Universidad de París como versión cuasi-oficial de la Vulgata, bajo la denominación de *Biblia Parisiensis*. Sobre esta versión se fueron añadiendo revisiones posteriormente. Entre ellas destacan las efectuadas por Esteban Langton, que ordenó los libros del Antiguo Testamento en históricos, sapienciales y proféticos, e introdujo la actual división en capítulos de toda la Biblia. Asimismo, los dominicos del Convento de Saint-Jacques de París, donde vivió Santo Tomás en sus estancias parisinas, editaron una versión propia, con algunas correcciones, que se hizo célebre con el nombre de *Biblia de los Jacobinos*. Se supone que Santo Tomás usaría una de estas dos versiones de la Vulgata. Cf. REVUELTA, 558-559; y P. MARTIN, "Le texte parisien de la Vulgate latine": *Le Muséon* 8 (1889) 444-466. Como se ha indicado, la edición Marietti ha utilizado como texto bíblico la versión Sixto-Clementina de la Vulgata, con las oportunas adaptaciones.

21 Santo Tomás emplea más de 12.500 citas de la Sagrada Escritura a lo largo de todo el comentario a las epístolas paulinas. Los libros de Antiguo Testamento más frecuentemente citados son los Salmos, Isaías y Job; y del Nuevo Testamento, los evangelios de San Mateo y San Juan, y las epístolas de San Pablo a los Romanos y la primera a los Corintios.

nunca al revés, de modo que la Escritura es verdaderamente el primer *topos* hermenéutico<sup>22</sup>.

Mientras que los argumentos de la Sagrada Escritura poseen la máxima autoridad, la enseñanza de los Padres es considerada por Santo Tomás como argumento propio, perteneciente al bagaje doctrinal que la Iglesia ha acumulado a través de los tiempos y circunstancias, y que tiene el valor de autoridad de un argumento probable. Conocía muy bien los escritos tanto de los Padres griegos como de los latinos, y los consideraba, sobre todo y propiamente, como los teólogos que habían sabido acudir a la ayuda de la razón para aclarar las cosas de la fe<sup>23</sup>. Ahora bien, cuando cita a los Padres, a menudo hace referencia únicamente al nombre del Padre concreto pero no a la obra en la que se encuentra la cita, probablemente porque la había tomado a través de una recopilación. A veces, incluso comete errores en la atribución de la obra a un determinado Padre, algo común en toda la escolástica. Revela también una particular sensibilidad hacia las características predominantes de cada uno de los Padres y así San Agustín es citado en las cuestiones vinculadas con la gracia y el pecado, San Jerónimo en las interpretaciones etimológicas, Orígenes en las controversias doctrinales y el Pseudo-Dionisio en las cuestiones sobre el conocimiento de Dios<sup>24</sup>.

Las citas de carácter magisterial tienen por objeto mostrar la interpretación auténtica de la revelación<sup>25</sup>. Para Santo Tomás, el magisterio de la Iglesia conserva el depósito de la fe y lo propone autorizadamente, *sententialiter*, a todos los hombres, enseñando las verdades esparcidas a lo largo de toda la Sagrada Escritura y disponiéndolas breve y ordenadamente. De este modo,

---

22 Cf. DE SANTIS – ROSSI, 43-45.

23 Cf. J. G. GEENEN, “Le fonti patristiche come *autorità* nella teologia di S. Tommaso”: *Sacra Doctrina* 77 (1975) 16; y J. J. DE MIGUEL, “Los Padres de la Iglesia en la criteriología de Santo Tomás de Aquino”: *Scripta Theologica* 7 (1975) 125-161.

24 Cf. DE SANTIS – ROSSI, 46-48.

25 La fuente principal de la que se sirve Santo Tomás para citar el magisterio es la *Concordia discordantium canonum*, conocida comúnmente como *Decreto de Graciano*. Esta obra, realizada por el monje jurista Graciano entre 1140 y 1142, trata de conciliar y armonizar las normas canónicas que se habían redactado durante el fin de la Alta y el comienzo de la Baja Edad Media, debido a las contradicciones que existían entre ellas. El autor discute las diversas interpretaciones y se decide por una solución única. Aunque no fue promulgado oficialmente, alcanzó una gran difusión en la práctica por su utilidad en la sistematización y aclaración de la jurisprudencia pontificia y por la autoridad de los textos que contenía: cánones pertenecientes a Concilios tanto ecuménicos como locales, europeos, africanos o asiáticos, así como textos de la Sagrada Escritura, de la patristica y del derecho romano. Cf. P. ERDŐ, *Storia delle fonti del Diritto canonico* (Venezia 2008).

con su continua enseñanza e interpretación del depósito revelado evita que nadie por ignorancia se aleje de la verdad de la fe<sup>26</sup>.

Finalmente, los argumentos de los autores profanos tienen para Santo Tomás un cierto grado de probabilidad, aunque se sitúan en un plano extrínseco al de las realidades reveladas. Los más usados son los libros de Aristóteles, que sirven para el desarrollo colateral de algún tema y no propiamente para interpretar el texto de la Escritura<sup>27</sup>.

#### b. Instrumentos

El uso continuo de las citas bíblicas, las referencias a los Padres y el orden en la exposición exigían de los maestros un gran conocimiento y habilidad en el manejo de las fuentes. Para la elaboración de sus comentarios se servía de distintos instrumentos: *correctoria*, *concordantiae*, *distinctiones* y *glossae*<sup>28</sup>.

Para llevar a cabo una exégesis correcta es preciso partir de un texto cualificado, depurado de elementos discordantes, unificado. Esto dio lugar a los así llamados *correctoria*, que consistían en recopilaciones de variantes textuales en las que, junto al texto bíblico, se señalaban las posibles variantes de los códices hebreos, griegos, latinos y las tomadas de los Padres. Este trabajo no era propiamente una operación de crítica textual, ya que recogía todas las variaciones en circulación, considerándose más rico y comprensible aquel texto que tuviese mayor número de explicaciones. Generalmente, estos *correctoria* eran compilados por autores y en ambientes próximos a los centros académicos<sup>29</sup>.

Para la búsqueda de las citas bíblicas, Santo Tomás se basa en las *concordantiae*: tablas en las que se relacionaban todos los versículos de la Biblia entre sí. Otro instrumento especialmente indicado eran las *distinctiones*, que contenían listas de los posibles significados de los sentidos literales y espirituales de todas las palabras de la Biblia.

26 Cf. *S.Th.* II-II, q.1, a. 10, c.; y *S.Th.* II-II, q. 1, a. 9, c; a. 10, c.

27 Cf. DE SANTIS – ROSSI, 48-49.

28 Cf. *Ibid.*, 36-43.

29 Como señala Tábet, estos *correctoria* hubieran podido ser un magnífico medio para la corrección de la Vulgata; pero debido a que no fueron llevados a cabo con un plan determinado, contribuyeron poco a la corrección del texto de San Jerónimo. Cf. M. A. TÁBET, *Introducción general a la Biblia* (Madrid 2003) 372.

Finalmente, las *glossae*, que servían como guía en la búsqueda de las interpretaciones de los Padres. En los primeros años del siglo XII la escuela de Laon en Francia había coleccionado notas sobre los comentarios bíblicos de los Padres y de otros autores. Esta colección fue revisada y completada en los años sucesivos. De gran importancia fue la glossa de Pedro Lombardo, compuesta entre 1135 y 1143, conocida como maior glossatura, magna glossatura y también Collectanea. Santo Tomás se referirá sobre todo a esta glossa en sus comentarios a las epístolas de San Pablo y a los Salmos.

### c. El procedimiento exegético

Uno de los elementos que caracterizan de modo particular la exégesis escolástica es el procedimiento que se utilizaba para llevarla a cabo y que recibe el nombre de *divisio textus*. En primer lugar, el maestro proponía una fracción o partición (*partitio*) del texto bíblico, según su estructura gramatical y lógica. A veces se trataba de términos singulares, otras, de dos o tres palabras, o frases brevísimas como máximo. Posteriormente, se procedía a la definición de los términos más importantes, sintetizando el significado en una palabra o en una fórmula. Esta fase constituía un momento clave de la *divisio textus*, ya que era totalmente interpretativa, y su finalidad era dar sentido a la lectura. En la definición, por tanto, se concentraba el esfuerzo de comprensión y explicación del texto bíblico. Finalmente, se procedía a la conexión de las distintas partes, contextualizando la aportación doctrinal de cada unidad mínima en un cuadro unitario.

La *divisio textus* es un procedimiento complejo y no de inmediata comprensión. Es más, puede resultar a primera vista inútilmente minucioso, estructurado a base de multitud de divisiones, subdivisiones, distinciones y oposiciones, listas y aclaraciones de términos, que hacen que la lectura sea lenta y complicada. Sin embargo, permitía analizar los temas, desmenuzándolos, relacionándolos entre sí, obteniendo una unidad doctrinal de las verdades contenidas en el propio texto. De este modo, se podía seguir el desarrollo de los argumentos, porque se explicitaba una estructura en forma de árbol con ramas, que sucesivamente se dividían en otras más pequeñas. Este modo de

proceder favorecía que el lector supiera en todo momento cuál era el tronco, el tema dominante<sup>30</sup>.

#### d. Los sentidos de la Sagrada Escritura

Santo Tomás habla de un doble sentido de la Sagrada Escritura, una doble manera dispuesta por Dios en los libros inspirados para manifestar a los hombres la verdad necesaria para la salvación<sup>31</sup>: uno, el literal, que es el que expresan las palabras; otro, el espiritual, ya que algunas cosas narradas en los libros sagrados, en su devenir, apuntan a otras realidades, hablando de ellas anticipadamente, a modo de signos que designan en figura otras realidades<sup>32</sup>. A su vez, el sentido espiritual puede dividirse en tres: el alegórico, el moral y el anagógico<sup>33</sup>.

Estos varios sentidos de las mismas palabras, frecuentemente ocultos al propio autor material del texto, se explican por la sabiduría del Espíritu Santo, que supera las posibilidades del entendimiento de esos instrumentos humanos de los que se sirvió para transcribir con toda exactitud y profundidad el mensaje divino. Así, en muchas ocasiones, Dios quiere decir mucho más de lo que entiende el limitado instrumento del hagiógrafo en el momento de escribir<sup>34</sup>.

Ahora bien, el sentido espiritual supone siempre el literal y en él se fundamenta. Todos los posibles sentidos parten de él<sup>35</sup>. Por eso mismo, a juicio de Santo Tomás, “si en el sentido espiritual hay algún contenido necesario de fe, la Sagrada Escritura en algún otro lugar lo transmite explícitamente en sentido literal”<sup>36</sup>. Precisamente, para explicar el sentido literal Santo Tomás utilizará el procedimiento de la *divisio textus*, analizando palabra por palabra, buscando su adecuado significado. La finalidad de este modo de trabajar era

30 Cf. DE SANTIS – ROSSI, 49-54; y L. J. ELDERS, *Sobre el método de Santo Tomás de Aquino* (Buenos Aires 1972) 72.

31 Acerca de los sentidos de la Sagrada Escritura en Santo Tomás puede verse: D. O’CONNOR, “St. Thomas’s Commentary on Romans”: *Irish Theological Quarterly* 34 (1967) 329-339; y M. A. TÁBET, “La perspectiva sobrenatural de la hermenéutica bíblica de Santo Tomás”: *Scripta Theologica* 18 (1986) 175-196.

32 Cf. *Quodlibet*, VII, q. 6, a. 14, c.

33 Cf. *S.Th.* I, q.1, a.10, co.

34 Cf. *S.Th.* II-II, q.173, a.4, co.

35 Cf. *S.Th.* I, q.1, a.10, co.

36 *S.Th.* I, q.1, a.10, ad 1.

la de reflejar fielmente el pensamiento del autor y así no traicionar aquello que Dios mismo ha querido revelar<sup>37</sup>.

El sentido literal, por tanto, viene definido como la verdad que Dios ha intentado revelar a los hombres por medio de las palabras inspiradas, extendiéndose a todo lo que en esas palabras Él ha querido incluir. El sentido espiritual, como el significado que por ordenación divina poseen a su vez las realidades descritas por los vocablos, por el que han anunciado de antemano otras realidades, que sólo Dios conocía por sí en su Sabiduría infinita.

Precisamente, por el hecho de que el sentido literal y espiritual de la Sagrada Escritura encuentran su fundamento en la intencionalidad divina, Santo Tomás considera que los recursos meramente humanos no pueden constituir una senda adecuada para alcanzar el conocimiento que ofrecen los libros sagrados, haciendo falta un medio superior: “La Sagrada Escritura, que ha sido divinamente inspirada, no pertenece a los conocimientos filosóficos que se adquieren con la sola fuerza de la razón”<sup>38</sup>. Es Dios mismo el único que puede desvelar el tesoro de su palabra. En consecuencia, solo mediante el apoyo de su autoridad es posible penetrar en la participación de su Sabiduría divina que es la revelación, trascendiendo la materialidad de los textos inspirados hasta alcanzar su sentido último. Esta autoridad de Dios es indudablemente para Santo Tomás la que goza la misma Sagrada Escritura, verdadera palabra de Dios, en la que el Espíritu Santo se hace a sí mismo intérprete de su palabra aclarando unos textos con otros<sup>39</sup>.

Asimismo, esta autoridad está presente en la Tradición viva de la Iglesia, en la que se encuentra esa otra interpretación que el Espíritu Santo ha hecho y hace por medio de testimonios privilegiados<sup>40</sup>. Ahora bien, para Santo Tomás, la Tradición viva de la Iglesia dentro de la cual han de ser leídos los libros inspirados no se agotaba en la interpretación de los Padres. Por una parte, considera que a veces los santos Padres pudieron hablar más como doctores privados que con la fuerza del don del Espíritu Santo, y por eso subraya que

---

37 Como señala Tábet, para Santo Tomás, “el sentido literal era lo que Dios había querido decir; su determinación, por tanto, exigía radicalmente una comprensión de la intencionalidad divina, una indagación de lo que el Espíritu Santo había manifestado por medio de las palabras reveladas, un remontarse hasta la misma sabiduría divina de la que como fuente habían dimanado los libros inspirados”. M. A. TÁBET, “La perspectiva sobrenatural de la hermenéutica bíblica de Santo Tomás”, 178.

38 *S.Th.* I, q. 1, a. 1, s.c.

39 Cf. *S.Th.* I, q. 1, a. 8, ad 2.

40 Cf. *Quodlibet*, XII, q. 17, a. 26, c.

la doctrina de los Padres es verdadera si ha sido recibida y aceptada por la Iglesia<sup>41</sup>. Por otra parte, Santo Tomás tenía también como altísimo principio lo que la Iglesia ha creído, enseñado y transmitido constantemente, pues, como subraya, la Iglesia universal, constantemente asistida por el Espíritu Santo, no puede equivocarse en lo que pertenece a la fe<sup>42</sup>. La Escritura, por tanto, ha de ser leída según la única doctrina de la única Iglesia de Jesucristo<sup>43</sup>, que es también una participación de la Sabiduría divina, y cuyo máximo portavoz cualificado es el magisterio<sup>44</sup>.

Finalmente, es preciso observar que para Santo Tomás existe una unidad en la Sagrada Escritura, ya que todos los libros de la Biblia hablan de Cristo y deben ser leídos, por tanto, teniendo en cuenta esta clave de interpretación. “La palabra de Dios conduce a Cristo: pues el mismo Cristo es por naturaleza el Verbo de Dios. Por lo tanto toda palabra inspirada por Dios es una cierta semejanza participada de Él. Como toda semejanza participada conduce a su principio, es manifiesto que toda palabra inspirada por Dios conduce a Cristo”<sup>45</sup>. Él es “la materia de las Sagradas Escrituras, que revelan la sabiduría divina”<sup>46</sup>.

El Antiguo Testamento, por tanto, es figura de Cristo y de las realidades de la nueva Alianza. Y en la vida de Jesucristo se anuncia la vida de la Iglesia, su cuerpo místico, y se prefigura la gloria futura. Precisamente, en el sentido espiritual se expresa el dinamismo de la historia de la salvación, porque la historia se orienta a un fin. Unos hechos son figuras de otros, y es a partir del fin al que están ordenados desde donde se puede descubrir su condición de figura<sup>47</sup>. Así, mientras el sentido alegórico manifiesta en los acontecimientos su ordenación al Mesías, en quien encuentran su cumplimiento, el sentido moral lo señala como modelo y tipo del caminar humano, y el sentido anagógico subraya en la centralidad de Cristo su dimensión de meta y consumación de la historia<sup>48</sup>.

---

41 Cf. *S.Th.* I, q. 1, a. 8, ad 2.

42 Cf. *S.Th.* II-II, q. 1, a. 9 s.c.

43 Cf. *S.Th.* II-II, q. 5, a. 3, co.

44 Cf. *S.Th.* II-II, q. 1, a. 10, co.

45 *Super Io.*, V, lect. 6, n. 820.

46 *Super Rom.*, I, lect. 2, n. 29.

47 Cf. M. H. DA GUERRA PRATAS, *El valor revelador de la historia según Santo Tomás de Aquino* (Roma 1990) 606-629.

48 Cf. *Quodlibet*, VII, q. 6, a. 2, ad 5.



En Jesucristo se dice la última palabra sobre el sentido del acontecer histórico. No hay que esperar nada fundamentalmente nuevo, un tiempo de salvación más elevado o más perfecto. Él es el acontecimiento nuevo y definitivo que abre la vía al cumplimiento de la historia, al *status gloriae*<sup>49</sup>.

### 3. CONTENIDO Y ESTRUCTURA DE LOS COMENTARIOS: LA GRACIA DE CRISTO

Las cartas paulinas, caracterizadas por su riqueza doctrinal y teológica, recogen gran cantidad de temas y exhortaciones relacionados con la moral, la disciplina, las costumbres, la vida litúrgica, etc. Temas que surgen con ocasión de situaciones particulares y hechos locales a los que San Pablo hace frecuentes referencias.

Ahora bien, como se ha señalado, para Santo Tomás todos los textos bíblicos tienen un orden y un sentido. Así, en el texto transmitido bajo el título de “*Sermo secundum fratris Thomæ*” y que tiene como tema el verso de Baruch 4,1: *Hic est liber mandatorum Dei*, Santo Tomás divide el Nuevo Testamento en tres partes: el origen de la gracia —los Evangelios—, el poder de la gracia —las cartas de San Pablo—, y las obras de esta gracia: en el comienzo de la historia de Iglesia (los Hechos), en el desarrollo de las comunidades (las Epístolas pastorales) y en el cumplimiento (el Apocalipsis, que resume todo el contenido de la Sagrada Escritura describiendo la vida gloriosa, cuando la Iglesia como esposa de Cristo será introducida en su morada celestial)<sup>50</sup>.

De la misma manera, y a pesar de la heterogeneidad de los textos, Santo Tomás pensó los comentarios a las epístolas paulinas como un todo, descubriendo en ellas un orden lógico-teológico entre las cartas y en el interior de cada una. La prueba de ello está en el Prólogo, situado a la cabeza de esta obra como introducción al comentario a la epístola a los Romanos, en el que propone un plan general de las epístolas paulinas, según el cual cada una responde a un diseño preciso, desarrollar bajo diversos aspectos

---

49 Cf. *S.Th.* I-II, q. 106, a. 4, c.

50 Este texto, junto con el discurso *Rigans montes de superioribus suis* formaría parte de su lección inaugural como *Magister in Sacra Pagina* en la Universidad de París. Cf. L. J. ELDERS, “Santo Tomás y la Sagrada Escritura”, en: L. J. ELDERS, *Introducción a la filosofía y teología de Santo Tomás de Aquino* (Buenos Aires 2009) 64 y 75-80. Véase, también, TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 68-72; y WEISHEIPL, 132-141.

el tema único de la gracia de Cristo<sup>51</sup>. Todas hablan del don divino que, por los méritos de Cristo, el Espíritu Santo da a los hombres, para elevarlos a la nueva vida sobrenatural.

Reproducimos aquí un pasaje de ese texto, en el que se pone de relieve la visión global y lo significativo de su método:

[San Pablo] escribió catorce epístolas, de las cuales nueve instruyen a la Iglesia de los Gentiles; cuatro a los prelados y a los príncipes de la Iglesia, esto es a los reyes; una al pueblo de Israel, que es a los Hebreos. Pues toda esta enseñanza es sobre la gracia de Cristo, que puede considerarse de tres modos.

Un modo según está en la misma cabeza, a saber en Cristo; y así se encuentra en la epístola a los Hebreos. Otro modo, según está en los miembros principales del cuerpo místico; y así se encuentra en las epístolas que son para los prelados. El tercer modo, según está en el mismo cuerpo místico, que es la Iglesia; y así se encuentra en las epístolas que están dirigidas a los Gentiles, en las que está esta distinción: pues la misma gracia de Cristo puede ser considerada de tres modos. Un modo, en sí misma, y así figura en la epístola a los Romanos; otro modo, según está en los sacramentos de la gracia, y así se encuentra en las dos epístolas a los Corintios, de las cuales la primera trata de los mismos sacramentos, y la segunda de la dignidad de sus ministros, y en la epístola a los Gálatas, en la que se excluyen los sacramentos superfluos contra aquellos que querían añadir los antiguos sacramentos a los nuevos. Un tercer modo, la gracia de Cristo es considerada según la obra de unidad que realiza en la Iglesia.

[Desde este último punto de vista] el Apóstol trata, en primer lugar, del fundamento de la unidad eclesial en la epístola a los Efesios; en segundo lugar, de su confirmación y progreso en la epístola a los Filipenses; en tercer lugar, de su defensa, contra ciertos errores en la epístola a los Colosenses, contra las persecuciones tanto presentes en I Tesalonicenses, como contra las futuras y sobre todo en el tiempo del Anticristo, en la segunda.

---

51 Un análisis de la doctrina de la gracia en los comentarios de Santo Tomás a las epístolas paulinas puede verse en C. BERMÚDEZ, *Aspectos de la doctrina de la gracia en los comentarios de Santo Tomás a las epístolas paulinas* (Roma 1990).

En cuanto a los prelados de las Iglesias, instruyó tanto a los espirituales como a los temporales. A los espirituales, [instruyó] del fundamento, de la instrucción y del gobierno de la unidad eclesiástica en la primera a Timoteo; de la firmeza contra las persecuciones, en la segunda; de la defensa contra los heréticos, en la epístola a Tito. A los señores temporales, los instruyó en la epístola a Filemón.

Y así es evidente la razón de la distinción y el orden de todas las epístolas<sup>52</sup>.

Santo Tomás, siguiendo el orden tradicional en el cual se comentaban las epístolas paulinas en su época<sup>53</sup>, señala en varias ocasiones cómo dicho orden está en perfecta consonancia con el orden lógico de exposición de la materia. Así, la epístola a los Romanos va en primer lugar, porque el orden de la doctrina exige que la gracia se considere primero en sí misma, para después considerarla como operante en los sacramentos, aunque las epístolas a los Corintios sean cronológicamente anteriores<sup>54</sup>. En definitiva, se puede apreciar cómo para Santo Tomás la doctrina paulina en torno a la gracia siguen un orden lógico que, partiendo de la epístola a los Romanos, se va desarrollando paulatinamente.

Santo Tomás estaba convencido de que siendo Dios, infinita Sabiduría, el autor de la Sagrada Escritura, todo en ella estaba escrito con orden, perfectamente compuesto, sin que hubiese nada casual, arbitrario o indiferente. De ahí que en sus comentarios a las epístolas paulinas ponga en evidencia el lugar que cada una tiene en relación con el tema general, dando así un cuadro de la íntima armonía y coordinación que se descubre entre ellas.

---

52 *Super Rom. Prologus*, n. 11.

53 Este orden tradicional era el siguiente: Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 Tesalonicenses, 2 Tesalonicenses, 1 Timoteo, 2 Timoteo, Tito, Filemón y Hebreos. Cf. ELDERS, "Santo Tomás y la Sagrada Escritura", 64-66.

54 Cf. *Super Rom. Prologus*, n. 12.

### III. ADÁN, FIGURA DE CRISTO. LA RELACIÓN CRISTO-ADÁN EN EL COMENTARIO A LA EPÍSTOLA A LOS ROMANOS

#### 1. ESTRUCTURA Y TEMÁTICA DEL COMENTARIO A LA EPÍSTOLA A LOS ROMANOS

Como se ha señalado, Santo Tomás entiende que el tema fundamental de la epístola a los Romanos es la gracia de Cristo considerada en sí misma. Después de unas breves reflexiones preliminares comentando el saludo inicial (Rm 1,1-7), divide la epístola en dos partes, organizadas en torno a la realidad salvífica de la gracia: su naturaleza (Rm 1-11) y sus obras (Rm 12-16).

La primera parte es fundamentalmente doctrinal y se articula en torno a tres argumentos principales: la necesidad de la gracia para la salvación de todos los hombres (Rm 1-4), el dinamismo de la gracia a través de la fe y sus efectos (Rm 5-8), el origen gratuito y los destinatarios de la gracia (Rm 9-11). El esquema y los términos que lo expresan introducen inmediatamente en un itinerario soteriológico, de acuerdo con las etapas de la historia de la salvación. Así, el primer argumento de esta primera parte, sobre la necesidad de la gracia, corresponde al tiempo antecedente a la revelación de Cristo; el segundo argumento, sobre la eficacia de la gracia, hace referencia a la venida de Cristo; y el tercer argumento, sobre el origen gratuito y los destinatarios de la gracia, enlaza con el tiempo de la Iglesia. La perspectiva por tanto no es sólo cristológica sino también histórico-salvífica, ya que se centra en la gracia de Cristo en cuanto participada por la humanidad a través de la redención<sup>55</sup>.

##### a. La realidad salvífica de la gracia

En su visión de la historia de la salvación, Santo Tomás fija la atención en la distinción entre ley natural y ley mosaica, entendidas como dos economías que precedieron la venida de Cristo, la primera referida a los gentiles y la segunda a los judíos. Las dos surgen de dos revelaciones, diversas en el modo y en el grado, no salvíficas en sí mismas consideradas sino orientadas a la revelación definitiva en Cristo<sup>56</sup>.

55 Cf. DE SANTIS – ROSSI, 21-22.

56 Cf. *Super Rom.*, IV, lect. 2, n. 349.

La ley natural se basa en la racionalidad que caracteriza la naturaleza del hombre, el cual tiene de suyo la posibilidad de conocer a Dios. La doctrina sobre el conocimiento de Dios por la sola razón, la revelación natural, viene expuesta por Santo Tomás a partir del Pseudo-Dionisio, siguiendo una forma clásica: partiendo del mundo sensible se deduce la necesidad de la existencia de Dios, como causa suprema del ser<sup>57</sup>. Este conocimiento no es solo un punto de llegada sino también el primer momento del dinamismo de la ley natural, al cual sigue el deber de reconocerlo como Señor supremo, disponiéndose a darle el culto debido. Santo Tomás identifica este deber con dos términos paulinos: *pietas* y *iustitia*. La piedad indica el culto de gloria, honor y acción de gracias a aquel del que proviene todo bien; y la justicia hace referencia a la rectitud de las relaciones entre personas. Ambas virtudes están unidas ya que ambas implican la adhesión a la verdad: dar culto a Dios respeta la verdad tanto de la naturaleza divina como de la humana; y la rectitud pertenece a la verdad de las relaciones humanas.

Los gentiles no han secundado la ley natural, al rechazar el culto a Dios. Esta cerrazón a la verdad divina ha provocado el ofuscamiento de toda verdad, hasta el punto de que su sentido moral se ha atrofiado. Y cuanto más aberrante ha sido la impiedad de los gentiles, peores han sido sus actos pecaminosos<sup>58</sup>.

Los judíos, por su parte, han recibido la revelación positiva, cuyos elementos básicos son, de acuerdo con el texto paulino, la ley moral consignada a Moisés y la circuncisión, signo de pertenencia al pueblo elegido. Es una revelación que lleva a un mayor conocimiento de Dios, favoreciendo una mejor conducta moral. De la misma manera que la razón es la base de la revelación natural, la fe es el fundamento de la economía vetero-testamentaria. En la fe del pueblo de Israel, de hecho, viene preanunciado el evento de Cristo ya que la fe es la respuesta del hombre a la fidelidad de Dios que promete la salvación<sup>59</sup>. Ahora bien, el privilegio de la revelación mosaica, don de la gratuidad de Dios, se ha transformado para los judíos en un motivo de vanagloria. Ellos se han considerado superiores a los otros pueblos y dignos

---

57 Santo Tomás hace referencia a la obra del PSEUDO-DIONISIO, *De Divinis nominibus* VII, 4 (PG 3, col. 869C-889).

58 Cf. *Super Rom.*, I, lect. 6-8, nn. 109-168.

59 Cf. *Super Rom.*, II, lect. 1-2, nn. 169-209.

de justificación, pero han permanecido como meros oyentes de la ley, sin realizarla en las obras<sup>60</sup>.

Ni los gentiles ni los judíos, por tanto, supieron preparar la venida de Cristo, los primeros no siendo fieles a la naturaleza humana y los segundos desobedeciendo la ley revelada. Esta situación muestra, a juicio de Santo Tomás, por qué la gracia es necesaria.

Como señalan Santis y Rossi, la expresión “necesidad de la gracia” en el comentario de Santo Tomás implica muchos aspectos<sup>61</sup>. En primer lugar, la universalidad de la salvación de Cristo: no hay sobre la tierra hombres justificados sin su gracia, ya que tanto los gentiles como los judíos representan toda la humanidad llamada a seguir a Cristo, humanidad infiel pero objeto siempre del amor de Dios<sup>62</sup>. En segundo lugar, esta expresión subraya la falta de preferencias por parte de Dios, la paridad de las vocaciones y de los dones recibidos. Los destinatarios de los dones mayores no son mejores que los otros, porque la justificación proviene solo de la gracia de Dios; ni tampoco pueden considerarse más dignos de recibir la salvación porque ésta no vendrá medida según los méritos humanos, sino que será conferida a gentiles y judíos de un modo y medida igual<sup>63</sup>. Ninguno, de hecho, ha sido fiel a las propias prerrogativas y eventualmente quien más había recibido ha tenido mayor culpa. Por último, la “necesidad de la gracia” implica la fidelidad de Dios a su promesa: la infidelidad de los hombres no puede anular la fidelidad de Dios<sup>64</sup>. Él cumplirá igualmente su diseño de salvación a pesar de la traición del hombre, ya que Dios es veraz. La encarnación del Verbo, que es la única verdadera fuente de la justificación, no requiere méritos previos, y suscita en nosotros la única condición para ser eficaz, a saber, la fe. De la fidelidad de Dios a su promesa surge por tanto la fe del hombre y su volverse a Él, lo cual no es una iniciativa humana sino el primer efecto de la justificación divina. El indefectible cumplimiento de la voluntad de Dios viene indicado por Santo Tomás como “promesa de predestinación”, tema recurrente en el comentario<sup>65</sup>.

---

60 Cf. *Super Rom.*, II, lect. 3-4, nn. 210-245.

61 Cf. DE SANTIS – ROSSI, 24-25.

62 Cf. *Super Rom.*, III, lect. 4, n. 320.

63 Cf. *Super Rom.*, II, lect. 2, n. 206.

64 Cf. *Super Rom.*, III, lect. 1-2, nn. 246-298.

65 Cf. *Super Rom.*, I, lect. 3, n. 46. Vid., al respecto, BERMÚDEZ, 65-86; C. BASEVI, “La justificación en los Comentarios de Pelagio, Lutero y Santo Tomás a la epístola a los Romanos”: *Scripta Theologica* 19 (1987) 113-176; y B. MARSHALL, “*Beatus vir*. Aquinas,

La figura de Abraham cierra esta primera sección (Rm 1–4), sintetizando la dialéctica obras–fe, circuncisión–no circuncisión, promesa–cumplimiento del dinamismo de la justificación<sup>66</sup>. Santo Tomás ha situado así la cuestión de la gracia en la lógica de la historia de la salvación, abandonando progresivamente los parámetros humanos del juicio y acercándose a aquellos que estarán presentes en toda la epístola: revelación, pecado, justicia de Dios, ley, fe, gracia, predestinación<sup>67</sup>.

La segunda sección de esta primera parte (Rm 5–8) focaliza la atención sobre el dinamismo de la gracia a través de la fe. La gracia es el centro de la historia de la salvación, al que tienden las economías precedentes y, así, Santo Tomás presenta la salvación operada por Cristo a través de la obtención del bien (la gloria de la esperanza que guía la vida terrena y la gloria eterna) y la liberación del mal (de la esclavitud del pecado, de la antigua ley y de la muerte).

La gloria consiste en ser hijos de Dios, en ser sus herederos. Gloria que percibimos en esta vida como esperanza y como gracia, y que experimentaremos en la vida futura como gozo de la misma gloria de Dios. La esperanza da el espíritu para soportar la tribulación, porque es sólida, cierta y grande, y lo es en virtud del don de la caridad que el Espíritu Santo infunde en nuestros corazones, y en virtud de la muerte de Cristo que nos ha reconciliado eficazmente con Dios. En el amor del Espíritu y en la gracia de Cristo estamos unidos ya a Dios, en la espera de ser una sola cosa con Él<sup>68</sup>.

Los males de los que Cristo nos ha liberado son el pecado, la ley y la condena. En primer lugar, la gracia de Cristo destruye el poder del pecado, ya que la potencia de Dios es más fuerte que la debilidad del hombre que le dio origen. Se abre así una amplia digresión sobre el pecado original, causa del resto de males, en la que se enmarca, como se verá más adelante, la correlación entre Cristo y Adán. Estar bajo la potencia salvífica de Cristo significa ser capaz de abandonar el pecado en toda extensión, de morir con Cristo, ser

---

Romans 4, and the Role of “Reckoning” in Justification”, en: M. LEVERING – M. DAUPHINAIS (eds.), *Reading Romans with St. Thomas Aquinas* (Washington, D.C. 2012) 216-237.

66 Cf. *Super Rom.*, IV, lect. 1, nn. 323-380. Véase, al respecto, M. BOCKMUEHL, “Aquinas on Abraham’s Faith in Romans 4”, en: LEVERING – DAUPHINAIS, 39-51.

67 Cf. DE SANTIS – ROSSI, 25.

68 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 1-2, nn. 381-405.

sepultados con Él, resucitar a la vida nueva y ser ofrenda agradable a Dios<sup>69</sup>. El segundo mal del que hemos sido liberados es la servidumbre de la ley, que ordena rectamente los actos humanos, porque hace conocer el pecado y lo prohíbe, pero no está en grado de impedirlo. En este sentido, el hombre extrae de la ley la ocasión de pecar, incitado por el deseo de transgresión. Por ello, a pesar de la ley, el hombre permanece carnal, atraído por el mal, bajo el yugo de la concupiscencia, en conflicto entre la voluntad del bien y los impulsos que por el pecado se operan en él<sup>70</sup>. Finalmente, el tercer mal es la condena. Aquellos que acogen la gracia son incorporados a Cristo mediante la fe y el amor, y, sostenidos por la ley del Espíritu, ya no caminan según la carne. La nueva ley ilumina el intelecto e inclina al afecto a actuar rectamente, casi como un instinto sobrenatural<sup>71</sup>.

En la parte conclusiva de esta sección viene tratado el problema de la predestinación: Dios ha establecido desde la eternidad el progreso de los justificados, predisponiendo su ánimo hacia el bien. A la predestinación siguen la vocación en cuanto a ella finalizada, la gracia justificante y la exaltación de la gloria<sup>72</sup>.

La tercera sección (Rm 9–11), dedicada al origen gratuito de la gracia y sus destinatarios, retoma el problema de la predestinación, de la misteriosa voluntad de Dios en el desarrollo de la historia de la salvación. Los judíos elevados a la dignidad de pueblo elegido, llamados a la alianza, dotados de la ley mosaica, de los Padres en la fe, han caído porque han reducido el privilegio de pueblo elegido a mera descendencia en la carne. Pero no fue la carne el criterio de la elección, ni los méritos de los Padres, sino la predestinación de Dios<sup>73</sup>. De hecho, solo Isaac ha sido constituido como objeto de la promesa, porque sólo Isaac era hijo de la promesa. Ismael, que también era hijo de Abraham según la carne, no pertenece a la estirpe elegida. Por esto, solo aquellos que siguen la fe de Abraham llegan a formar parte de su descendencia. Este es el motivo por el que también los gentiles pueden ser

69 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 3-6, nn. 406-517.

70 Cf. *Super Rom.*, VII, lect. 1-4, nn. 518-594.

71 Cf. *Super Rom.*, VIII, lect. 1-7, nn. 595-734.

72 Cf. *Super Rom.*, VIII, lect. 6, n. 700. Véase, al respecto, B. MONDIN, "Predestinazione", en: B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino* (Bologna 2000) 539-541; y M. LEVERING, "Aquinas on Romans 8: Predestination in Context", en: LEVERING – DAUPHINAIS, 196-215.

73 Cf. *Super Rom.*, IX, lect. 3, n. 772.



elegidos por Dios en lugar de los judíos, porque la historia de la salvación reposa sobre la voluntad de Dios. Hay un último elemento que cierra la historia de la salvación: la conversión de los judíos. Dios quiere que todos los hombres se salven y concede esta salvación a través de la confesión de fe, primer efecto de la gracia. Por ello, la culpa de los judíos no es irreparable<sup>74</sup>.

De este modo, para Santo Tomás, amor, elección y predestinación se identifican, porque son los tres elementos que presiden la historia de la salvación y proceden igualmente de la misteriosa voluntad divina<sup>75</sup>. Hay otro término que evita considerar la predestinación divina como una suerte de injusticia, y es la misericordia. Todo aquello que Dios cumple para liberar al hombre del pecado y de la condena proviene de su misericordia y no de una justicia distributiva. La donación de la salvación viene así reconducida a la gratuidad y a la fidelidad de Dios, a su voluntad y a su verdad.

#### b. Las obras de la gracia: la vida moral

Los últimos cinco capítulos (Rm 12–16) del texto de la epístola paulina trata sobre problemas morales particulares, de los que Santo Tomás extrae enseñanzas generales. Esta parte moral está estructurada en tres secciones, según las diversas realidades con las que se relaciona el hombre en su acción moral: Dios, el prójimo y uno mismo.

A Dios es debida la total entrega de uno mismo por amor, lo cual se concreta en la ofrenda de los tres tipos de dones que el hombre ha recibido del mismo Dios: los bienes espirituales, los bienes materiales y el bien del propio cuerpo. La perfección es así la medida y el término de la nueva vida iniciada en el hombre por la gracia<sup>76</sup>. Del mismo modo, el amor es el precepto general que regula las relaciones con el prójimo y, por ello, cumple y perfecciona la ley en cuanto contiene y supera los preceptos singulares. No consiente en instrumentalizar al prójimo, dañarlo u omitir ayudarle, y mueve a la caridad sincera con los enemigos. Es una deuda que el cristiano debe a todos y que, al mismo tiempo, no puede ser saldada, ya que está radicada en el amor de

---

74 Véase, al respecto, H. T. COOLMAN, "Romans 9-11: Rereading Aquinas on Jews", en: LEVERING – DAUPHINAIS, 101-112.

75 Cf. *Super Rom.*, IX, lect. 2, n. 763.

76 Cf. *Super Rom.*, XII, lect. 1-3, nn. 953-1015.

Dios que, en lugar de disminuir, aumenta<sup>77</sup>. Finalmente, el precepto hacia uno mismo es una exhortación a revestirse de la luz de Cristo, a vivir virtuosamente y abandonar las pasiones carnales y los sentimientos mezquinos<sup>78</sup>.

Esta parte moral está también en relación con la salvación, ya que viene definida por Santo Tomás como “uso de la gracia”, que explica los modos concretos en los que se expresa la pertenencia al pueblo de los salvados por la gracia de Cristo en el Espíritu Santo. La conexión entre la gracia y la vida moral se evidencia a través de la categoría del tiempo: es el tiempo de la salvación, de la misericordia, del juicio de Dios sobre los juicios humanos, el tiempo en el que se avecina la recompensa, el retorno de Cristo<sup>79</sup>.

## 2. LA SALVACIÓN, OBRA DE CRISTO (Rm 5)

Como ya se ha dicho, el hilo conductor que guía los comentarios de Santo Tomás a las epístolas paulinas es el misterio de la gracia en la historia de la salvación, obtenida por Cristo. Todo pertenece a la salvación de Cristo, ya sea porque la anticipa o porque la consigue, en modos diversos, según el decreto de Dios. El evento crístico sobresale así no como una de las fases de la historia de la salvación, sino como la salvación misma, centro y fin de toda donación de gracia y de toda etapa de la economía soteriológica. Este es precisamente el marco en el que hay que situar la relación que San Pablo establece entre Cristo y Adán en Rm 5,12-21. Este punto es de capital importancia para una correcta lectura de la exposición tomasiana de este pasaje de la epístola a los Romanos. El centro de atención no es el pecado de Adán sino la gracia de Cristo: no la historia del pecado, sino la historia de la gracia. Si Santo Tomás hace referencia al pecado y a la muerte es para mostrar la gracia que Cristo nos ha ganado<sup>80</sup>.

---

77 Cf. *Super Rom.*, XIII, lect. 1-2, nn. 1016-1059.

78 Cf. *Super Rom.*, XIII, lect. 3, nn. 1060-1080.

79 Cf. DE SANTIS – ROSSI, 28-29.

80 Cf. J. DI NOIA, “Christ Brings Freedom from Sin and Death: The Commentary of St. Thomas Aquinas on Romans 5: 12-21”, en: *L'interpretazione di San Tommaso delle Dottrine di San Paolo*, 62; B. MONDIN, “Peccato originale”, en: MONDIN, 499-503; y W. DABROWSKI, “La dottrina sul peccato originale nei commenti di san Tommaso d'Aquino allé lettere di san Paolo Apostolo”: *Angelicum* 83 (2006) 561.

Así, teniendo como marco el capítulo quinto de la epístola a los Romanos, Santo Tomás presenta la salvación operada por Cristo a través de la gracia, por la que el hombre recibe la gloria y es liberado de la esclavitud del pecado original.

a. La gloria de los hijos de Dios (Rm 5,5-11)

Las dos primeras *lectiones* del comentario al capítulo quinto están dedicadas a mostrar el camino que por el que se llega a la gracia (*lectio 1*)<sup>81</sup> y los bienes que se obtienen por ella (*lectio 2*)<sup>82</sup>.

Cristo es el único y verdadero camino de salvación. Por la fe en su resurrección los hombres obtienen la gracia y son justificados, “en cuanto por la fe de la resurrección participamos de su efecto, tenemos la paz con Dios, esto es, sujetándonos y obedeciéndole”<sup>83</sup>. A su vez por la gracia, el hombre recibe la gloria de la esperanza y la gloria de Dios<sup>84</sup>.

Por un lado, los hombres se glorían en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios, esto es, por esperar que alcanzarán dicha gloria, pues por la gracia de Cristo se obtiene el espíritu de adopción de hijos de Dios. Y esta gloria, que se colmará en el futuro, mientras tanto se incoa mediante la esperanza<sup>85</sup>. Precisamente, esta esperanza que el hombre adquiere por Cristo hace que no sólo se gloríe en la esperanza de la gloria futura, sino también en los males y tribulaciones que por la misma esperanza se padecen<sup>86</sup>.

Como señala Rodríguez, para Santo Tomás la salvación en la historia tiene la forma de esperanza de salvación. La salvación de todo hombre ya ha sido conseguida mediante la vida, muerte y resurrección de Cristo. Pero en su realidad final implica un proceso salvífico en el que se despliega la dinámica de la salvación y en la que se inserta la respuesta libre del hombre. La salvación en sentido propio, como estado definitivo y perfecto del hombre, es así escatológica; mientras que en el tiempo histórico la salvación tiene la

---

81 Rm 5,1-5 (*Super Rom.*, V, lect. 1, nn. 381-383).

82 Rm 5,6-11 (*Super Rom.*, V, lect. 2, nn. 384-405).

83 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 1, n. 382.

84 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 1, n. 384.

85 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 1, n. 385.

86 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 1, n. 386.

forma de esperanza. Estamos salvados (en esperanza), pero todavía no estamos salvados (definitivamente)<sup>87</sup>.

Precisamente por estar salvados en esperanza, el hombre no se gloría sólo en la esperanza de la gloria que se espera alcanzar en el futuro, sino que se gloría también en Jesucristo por quien ha recibido en el tiempo presente la reconciliación, y de enemigos nos ha hecho amigos. Por eso, “ya desde ahora estamos unidos a Dios por la fe y la caridad”<sup>88</sup>.

Y la prueba de la certeza de la esperanza es doble: el don del Espíritu Santo y la muerte de Cristo. Por un lado,

la esperanza no engaña porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado. Ahora bien, el amor de Dios se puede tomar de dos modos. Uno, como amor con el que Dios nos ama, *Jr 31, 3: Te amé con amor perpetuo*; otro modo, puede decirse amor de Dios aquel con el que nosotros amamos a Dios, *Rm 8, 38 s.: Estoy seguro de que ni la muerte ni la vida nos separará del amor de Dios*. Y uno y otro amor de Dios se derrama en nuestros corazones en virtud del Espíritu Santo que se nos ha dado. Pues el dárseos el Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, es llevarnos a la participación del amor, que es el Espíritu Santo. Por cuya participación nos convertimos en amadores de Dios. Y que a Él amemos es señal de que Él mismo nos ama<sup>89</sup>.

El Espíritu Santo, que es amor entre el Padre y el Hijo, conduce al hombre a la participación de ese amor entre el Padre y el Hijo, que es, precisamente, el mismo Espíritu divino. Y en esa participación recibe el amor del Padre en el Hijo, al ser hijo adoptivo en el Hijo, y, por la misma razón, ama en el Hijo al Padre. Esto explica que el amor del hombre a Dios sea signo de

---

87 Cf. P. RODRÍGUEZ, “La salvezza nella vita della Chiesa”, en: *Salvezza cristiana e cultura odierna* II (Roma 1985) 9-29; y, del mismo autor, “La primacía de la esperanza en la vida del cristiano”: *Studium* 9(1971) 3-20. Sobre la relación entre salvación e historia en Santo Tomás, véase: M. SECKLER, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire* (París 1967) 73-100.

88 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 2, n. 404.

89 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 1, n. 392.

que Dios le ama, que ha impreso en su interior la caridad mediante la cual el hombre participa del mismo amor divino<sup>90</sup>.

La segunda prueba de la certeza de la esperanza es la muerte de Cristo por los pecadores,

porque con esto Dios demuestra su amor por nosotros, esto es, con esto muestra que nos ama máximamente, porque siendo todavía pecadores, Cristo ha muerto por nosotros, y esto en el tiempo señalado (...). Luego la misma muerte de Cristo por nosotros muestra el amor de Dios, porque dio a su Hijo para que muriese satisfaciendo por nosotros. *Jn 3, 16: Amó Dios tanto al mundo, que le dio a su Hijo unigénito*, etc. Y así como el amor de Dios Padre hacia nosotros se muestra porque nos ha dado su Espíritu, como se dijo anteriormente, así también porque dio a su Hijo, como aquí se ha dicho<sup>91</sup>.

Dios muestra así un amor inmenso por el hombre, ya que nos da a su Hijo y al Espíritu Santo, no por nuestros méritos, sino movido únicamente por amor<sup>92</sup>.

La muerte de Cristo, por tanto, ha suprimido el pecado del hombre y lo ha reconciliado con Dios. Ahora bien, se pregunta Santo Tomás, ¿en qué sentido puede decirse que la muerte de Cristo ha suprimido el pecado y ha reconciliado al hombre? ¿Cómo entender la muerte de Cristo? A su juicio, la muerte de Cristo debe ser considerada

en cuanto dependió de la voluntad de Cristo sufriente, voluntad que estaba dispuesta a soportar la muerte, tanto por obediencia al Padre, *Flp 2, 8: Haciéndose obediente al Padre basta la muerte*; como también por el amor a los hombres, *Ef 5, 2: Nos amó y se entregó por nosotros*. Y así la muerte de Cristo fue meritoria y satisfactoria por nuestros pecados, y de este modo aceptada por Dios, lo cual bastó para la reconciliación de todos los hombres, aún de los que mataron a Cristo, de los cuales

---

90 Véase, al respecto, S. ZEDDA, "Cristo e lo Spirito Santo nell'adozione a figli secondo il commento de S. Tommaso alla lettera ai Romani", en: *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario IV* (Napoli 1974) 105-112; y G. FERRARO, "Aspetti di pneumatologia nell'esegesi di san Tommaso d'Aquino dell'epistola ai Romani": *Euntes Docete* 36 (1983) 51-78.

91 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 2, n. 399.

92 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 2, n. 399.

algunos fueron salvados por la oración de Él mismo, cuando dijo  
*Lc 23, 34: Perdónales porque no saben lo que hacen*<sup>93</sup>.

Ahora bien, la muerte de Cristo es causa de salvación no sólo por ser meritoria, sino también *per modum cuiusdam efficientiae*. Puesto que la humanidad de Cristo es en cierto modo instrumento de su divinidad, todos sus sufrimientos y acciones son salvíficos porque provienen de la potencia de la divinidad. Y como el efecto posee cierta semejanza con la causa, se puede afirmar que la muerte de Cristo, que extinguió en Él la vida mortal, es la causa de la extinción de nuestros pecados. Y asimismo su resurrección, por la que volvió a la nueva vida gloriosa, es causa de nuestra justificación, mediante la cual volvemos a la novedad de la justicia<sup>94</sup>.

De esta forma, resulta patente la dignidad de la gloria de los hijos de Dios. El gran don de la presencia del Espíritu Santo en el alma y la redención obrada por la muerte de Cristo en la Cruz y por su Resurrección, muestran la inmensidad del amor divino por cada uno de los hombres sin excepción<sup>95</sup>. Con la vida sobrenatural, adquirida mediante el don de Dios, el hombre puede así realizar actos de fe, esperanza y caridad, ya que las virtudes teologales le permiten vivir en la gloria de la esperanza, estando ya unido a Dios por la fe y la caridad.

#### b. La gracia de Cristo y el pecado de Adán (Rm 5,12-14)

Tras haber mostrado los bienes que se reciben por la gracia de Cristo, Santo Tomás considera los males de los que somos liberados, y en concreto, en este capítulo quinto, de la esclavitud del pecado original. Para desarrollar esta idea, divide la exposición en dos partes. En la primera, hace referencia al origen del pecado y de la muerte y a su entrada en el mundo (*lectio 3*)<sup>96</sup> y a la existencia del pecado y de la muerte bajo la ley (*lectio 4*)<sup>97</sup>. En la segunda,

93 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 2, n. 403.

94 Cf. *Super Rom.*, IV, lect. 3, n. 380. La referencia de San Juan Damasceno se encuentra en *Expositio fidei orthodoxa* III, 15 (PG 4, col. 1050-1051A).

95 Vid. BERMÚDEZ, 178-189.

96 Rm 5,12 (*Super Rom.*, V, lect. 3, nn. 406-420).

97 Rm 5,13-14 (*Super Rom.*, V, lect. 4, nn. 421-429).

muestra cómo Cristo borra el pecado que por un solo hombre entró en el mundo (*lectio 5*)<sup>98</sup> y que abundó con la venida de la ley (*lectio 6*)<sup>99</sup>.

Las *lectiones* 3 y 4 del capítulo 5 están dedicadas a los versículos 12-14 en los que San Pablo describe la entrada del pecado y de la muerte en el mundo y su universalidad.

Tras señalar cómo San Agustín utiliza el versículo 12 contra los pelagianos<sup>100</sup>, para indicar que el pecado entró en el mundo no sólo por imitación, sino también por propagación<sup>101</sup>, Santo Tomás considera las dificultades que entraña la doctrina agustiniana.

La primera dificultad es la más aguda, ya que como Santo Tomás comenta: “Pero parece que esto es imposible que por el origen de la carne se transmita el pecado de uno a otro”<sup>102</sup>. Por un lado, porque el pecado está en el alma racional y ésta no se trasmite por origen de la carne; por otro lado, porque siendo el alma racional cierta cosa subsistente, que opera por sí misma, y corrompido el cuerpo ella no se corrompe, consecuentemente, el pecado, que es un accidente del alma, no se puede transmitir por origen de la carne. En definitiva, si el pecado está en el alma y ésta es creada directamente por Dios ¿cómo puede ser transmitido físicamente?<sup>103</sup>

98 Rm 5,15-19 (*Super Rom.*, V, lect. 5, nn. 430-447).

99 Rm 5,20-21 (*Super Rom.*, V, lect. 6, nn. 448-467).

100 Santo Tomás conoció la doctrina pelagiana a través de San Agustín. En el comentario a los Romanos, hace referencia, fundamentalmente, a tres escritos de este autor: *De Hæresibus LXXXVIII* (PL 42, col. 47-50); *De Gratia Christi et de Peccato Originali* I, XXXII,35-XXXIII,36 (PL 44, col. 377-378) y *De peccatorum Meritis et Remissione* I, IX, 9-10 (PL 44, col. 114-116). Como señala Sayés, entre San Agustín y Pelagio se da un choque de fuerzas antropológicas. Por un lado, la antropología tradicional que insiste en la incapacidad humana para evitar todo pecado y la necesidad de la gracia. Por otro lado, la antropología pelagiana que confiere a la voluntad humana una capacidad total para evitarlo. Los pelagianos, no obstante, no niegan la gracia de Cristo, pero la desvirtúan esencialmente, ya que niegan su necesidad para dominar el orgullo y la sensualidad. En consecuencia, el hombre no ha de ser liberado, porque no es esclavo; el pecado original es de Adán y solo de él. Aunque admiten que el pecado del primer hombre dañó a sus descendientes, entienden este daño no como un pecado que se contrae al nacer, sino simplemente como un mal ejemplo para sus descendientes. En modo alguno hay transmisión del pecado original en cuanto tal. Cf. J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original* (Valencia 2010) 110-123; y A. TRAPÈ, *S. Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia. I. Natura e grazia* (Roma 1987) 55-97, 209-216.

101 “Est ergo intelligendum quod per Adam peccatum in hunc mundum intravit, non solum imitatione sed etiam propagatione, id est per carnis originem vitiatam”. *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 407.

102 “Sed videtur hoc esse impossibile, quod per originem carnis peccatum ab uno in alium traducatur”. *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 408.

103 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 408.

Conforme la exposición del Aquinate avanza, surgen más dificultades. Si la naturaleza de la culpa exige que sea voluntaria y dependa de la potestad del hombre al que se le imputa la culpa, ¿por qué el pecado original tiene en nosotros no sólo el carácter de pena, sino el de culpa?<sup>104</sup> Si, de acuerdo con las Escrituras, Adán se arrepintió de su pecado, ¿por qué este arrepentimiento no canceló la herencia del pecado? ¿Por qué no hemos heredado los efectos de otros pecados de nuestros primeros padres?<sup>105</sup> Según el Génesis, Eva pecó antes que Adán, ¿no debería haber dicho San Pablo que el pecado entró a través de una mujer?<sup>106</sup> Por otro lado, si la muerte es natural al cuerpo humano, ¿cómo puede decir San Pablo que la muerte es la consecuencia del pecado?<sup>107</sup> Si el pecado afecta a todos los descendientes de Adán, ¿cómo es que no afecta a Cristo?<sup>108</sup> Si el bautismo cancela el pecado original, ¿por qué se sigue transmitiendo? ¿No contradice esta transmisión con nuestra fe en este sacramento?<sup>109</sup> Y, finalmente, si el pecado es una transgresión de la ley divina, ¿no sería más acorde decir que el pecado entró en el mundo no por un solo hombre sino más bien por la ley?<sup>110</sup>

Para responder a la primera dificultad –cómo puede transmitirse el pecado a través de la generación corporal, si éste pertenece al alma y por tanto es una propiedad espiritual–, Santo Tomás observa que aun cuando el alma no esté en el semen, sin embargo en éste existe una potencia dispositiva a recibir el alma. Ésta viene infusa con el cuerpo y, en cierta medida, se conforma a él, de acuerdo con el principio: “lo que es recibido existe según el modo del recipiente”<sup>111</sup>. El alma, de este modo, se acomoda al cuerpo, que está corrompido por el pecado original, y queda así manchada. Esto explica, asimismo, por qué se sigue transmitiendo el pecado original después del bautismo. Éste libera al hombre del pecado original en cuanto a la mente,

---

104 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 409.

105 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 3, nn. 411-412.

106 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 413.

107 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 416.

108 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 419.

109 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 420.

110 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 4, n. 427.

111 “Ad hoc autem rationabiliter respondetur, quod licet in semine non sit anima, est tamen in semine virtus dispositiva corporis ad animae receptionem, quae cum corpori infunditur, etiam ei suo modo conformatur, eo quod omne receptum est in recipiente per modum recipientis”. *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 408.



pero no en cuanto a la carne y, puesto que el hombre engendra con la carne y no con la mente, no transmite a sus descendientes la nueva vida de Cristo sino la vejez de Adán<sup>112</sup>.

Ahora bien, si los defectos se transmiten por un origen que está viciado, éstos no deberían tener razón de culpa, sino de pena y, por ello, deberían merecer más bien misericordia. Sin embargo, para Santo Tomás,

así como el pecado actual es un pecado de la persona, porque se comete por voluntad de la persona que peca, así el pecado original es un pecado de la naturaleza, que se cometió por voluntad del principio de la naturaleza humana<sup>113</sup>.

Para explicar cómo ha de entenderse esto, Santo Tomás recurre a la analogía del cuerpo y sus miembros. De la misma manera que los diversos miembros del cuerpo son partes de la persona de un hombre, los hombres son miembros de la naturaleza humana. Si una mano o un pie cometen un pecado, éste no tiene razón de culpa por voluntad de la mano o del pie, sino por voluntad de todo el hombre, del cual se deriva el movimiento del pecado a los miembros singulares. De modo similar, por voluntad de Adán, que fue el principio de la naturaleza humana, el desorden de la naturaleza tiene razón de culpa en todos los hombres, a los cuales se deriva en cuanto que son susceptibles de culpa<sup>114</sup>. Así como un pecado actual, que es pecado de la persona, se deriva a los miembros por un acto personal, el pecado original se deriva a cada uno de los hombres por la generación, que es un acto de la naturaleza.

Por la generación, por tanto, la naturaleza humana se transmite junto con el defecto que es consecuencia del pecado del primer padre. Este defecto no es otro que la carencia de justicia original,

---

112 "Dicendum est autem quod per baptismum homo liberatur a peccato originali quantum ad mentem, sed remanet peccati infectio quantum ad carnem (...). Homo autem non generat mente carnales filios, sed carne: et ideo non transmittit novitatem Christi, sed vetustatem Adae". *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 420.

113 "[S]icut peccatum actuale est peccatum personae, quia per voluntatem personae peccantis committitur, ita peccatum originale est peccatum naturae, quod per voluntatem principii humanae naturae commissum est". *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 409.

114 "Et similiter a voluntate Adae, qui fuit principium humanae naturae, tota inordinatio naturae habet culpae rationem in omnibus, ad quos pervenit quantum ad hoc quod susceptivi sunt culpae". *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 410.

por la cual, la razón del hombre se sujetaba a Dios conforme a la equidad, las facultades inferiores a la razón, y el cuerpo al alma; pero por el pecado original este equilibrio se perdió, porque después que la razón dejó de estar sujeta a Dios, las facultades inferiores se rebelaban a la razón y el cuerpo se substrajo a la obediencia del alma por la corrupción y la muerte<sup>115</sup>.

No se trata por tanto de una simple privación, sino de una disposición corrompida en la naturaleza humana que trae consigo un desorden en el hombre.

De acuerdo con Santo Tomás, Dios había dado la justicia original al hombre no sólo como persona individual, sino como origen de la naturaleza humana, de modo que esta justicia ha de considerarse no como un bien meramente personal sino como un bien de la naturaleza y que, por ello, debía transmitirse a las generaciones sucesivas junto con la naturaleza humana. En lugar de ello, nuestros primeros padres, habiéndola perdido por su pecado, no sólo no la pudieron transmitir sino que su privación, como se ha señalado, tiene razón de culpa en sus sucesores.

Esto explica por qué tanto los pecados cometidos posteriormente por Adán o por los demás hombres, como el arrepentimiento de Adán o el arrepentimiento por los pecados personales no se transmiten de unos a otros, ya que son estrictamente personales. En estos casos hay una pérdida o ganancia del bien de la gracia personal, pero no de la gracia referida a toda la naturaleza humana. Ésta, una vez privada de la justicia original, permanece alterada y se trasmite alterada a los descendientes y así, “solo el defecto que es consecuente al primer pecado en el origen se deriva a los descendientes”<sup>116</sup>. De este modo, existe un solo pecado original que ha entrado en el mundo por Adán y que está presente en todos los hombres, porque todos participan

---

115 “Ubi considerandum est quod peccatum originale iniquitas dicitur, quia est carentia originalis iustitiae, per quam secundum aequitatem ratio hominis subiiciebatur Deo, inferiores vires rationi, et corpus animae; sed per peccatum originale haec aequitas tollitur, quia postquam ratio desiit esse subiecta Deo, inferiores vires rationi rebellant et corpus ab obedientia animae subducitur per corruptionem et mortem”. *Super Rom.*, IV, lect. 1, n. 335.

116 “Et propter hoc est unum tantum originale peccatum, quia solus defectus consequens primum peccatum originaliter derivatur ad posteros”. *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 412.

al ser engendrados de la misma naturaleza humana proveniente del primer padre, dañada en su origen<sup>117</sup>.

Por eso mismo, el origen del pecado está en el varón porque es el padre de la naturaleza humana, mientras que a la mujer se le atribuye, según la cosmovisión de la época, un papel secundario en la generación, a saber, el de prestar la materia. De ahí que, según Santo Tomás, si solo hubiese pecado Eva no se habría transmitido dicho pecado a los descendientes, ya que sería un pecado meramente personal, pero que no habría afectado a la constitución de la naturaleza humana. Esto explica también por qué Cristo no tuvo pecado original, pues no fue formado de varón<sup>118</sup>. La universalidad del pecado no afecta a Cristo ya que éste no está “presente” en Adán del mismo modo que el resto de los hombres. Mientras éstos dependen de Adán tanto en la virtud activa –que está en el semen– como en la corporeidad de la sustancia, Cristo dependía de Adán solamente respecto a la corporeidad de la sustancia, y no respecto a la virtud activa que inició su vida en la tierra, ya que ésta provenía del Espíritu Santo<sup>119</sup>.

117 Santo Tomás sigue a San Agustín en la interpretación versículo 12 del texto paulino: “*Propterea, sicut per unum hominem in hunc mundum intravit, et per peccatum mors: et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*”. En concreto, *De peccatorum Meritis et Remissione* I, X, 11-12 (PL 44, col. 115-116); y *Contra secundam Juliani Responsonem imperfectum opus* II, 177 (PL 45, col. 1218). La Vulgata tradujo el término griego ἐφ’ ᾧ por *in quo*, mientras que la Neovulgata ha utilizado la expresión *eo quod* (el texto griego del versículo es el siguiente: Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι’ ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον). En un primer momento, San Agustín refirió este *in quo* a *peccatum* (ἡ ἁμαρτία), hasta que se dio cuenta que ἁμαρτία era femenino y entonces lo refirió a Adán. La interpretación de San Agustín estaba presente ya en el Ambrosiáster, bajo la fórmula “pecar en Adán”. En esta interpretación, el *peccaverunt* se refiere al pecado original, como una participación de todos los hombres en el pecado de Adán. Véase, al respecto, SAYÉS, 47-65; y J. BORELLA – J.-E. STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, *Thomas d’Aquin, Commentaire de l’Épître aux Romains* (París 1999) nota 4, 223-224. Desde una perspectiva bíblica, véase: W. GRUNDMANN, “ἁμαρτάνω, ἁμαρτήμα, ἁμαρτία. Il peccato nel Nuovo Testamento”, en: KITTEL – FRIEDRICH, I, col. 819-862. Para una visión panorámica de las distintas traducciones e interpretaciones del ἐφ’ ᾧ paulino, véase: M. GAGLIARDI, *La cristologia adamitica. Tentativo di recupero del suo significato originario* (Roma 2002) 156-169.

118 “Potest etiam alio modo dici, et melius, quod cum peccatum originale traducatur simul cum natura, sicut dictum est, sicut per virtutem activam viri, muliere materiam ministrante, natura traducitur, ita et peccatum originale. Unde si Adam non peccasset, Eva peccante, non per hoc fuisset peccatum traductum ad posterum. Illa enim est causa quare Christus peccatum originale non traxit, quia ex sola foemina sine virili semine carnem accepit”. *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 414.

119 “In generatione autem Christi fuit corpulenta substantia quam traxit de virgine: loco autem rationis seminalis fuit virtus activa Spiritus Sancti, quae non derivatur ab Adam, et ideo non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed tantum secundum substantiam corpulentam”. *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 419. Esto explica también por qué para Santo Tomás la Virgen María fue concebida con el pecado original, aunque fue purificada del mismo antes de nacer del seno materno (“Sed beata virgo

Asimismo, la afirmación de San Pablo de que la muerte entró en el mundo por el pecado debe ser comprendida a la luz de lo que se ha dicho de la pérdida de la justicia original. Ciertamente, desde la perspectiva de la estructura de la naturaleza humana en cuanto tal, se podría decir que la muerte es natural puesto que, debido a la presencia de la materia en su composición, el cuerpo humano es corruptible. Pero en la situación de justicia original, la mente del hombre estaba sujeta a Dios, las facultades inferiores a la razón, el cuerpo al alma, y todas las cosas exteriores al hombre. Ordenado por el alma, el cuerpo humano recibiría de ella la vida sin interrupción, y nada exterior a él podría producirle ningún tipo de perjuicio. Esto lo dispuso la divina providencia en atención a la dignidad del alma racional, pues siendo naturalmente incorruptible le convenía un cuerpo incorruptible<sup>120</sup>. Así, el poder divino suplió lo que faltaba a la naturaleza humana, dándole al alma la virtud de mantener el cuerpo incorruptible. Pero, en el momento en que el hombre perdió la justicia original, la mente se apartó de Dios, perdiendo también la virtud de sujetar las facultades inferiores, así como el cuerpo y las cosas exteriores y, de esta manera, quedó sujeto a la muerte natural por causas intrínsecas y a la violencia de los perjuicios exteriores. El pecado y la muerte son por tanto universales: todos los hombres contraen el pecado original y, con él, la necesidad de morir.

Finalmente, ya en la *lectio* 4, dedicada a la exposición de los versículos 13 y 14, Santo Tomás vuelve su atención a la relación entre el pecado y la ley.

---

contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur". *S.Th.* III, q. 27, a. 2, ad 2). Por un lado, por la universalidad del pecado original, que había afectado a toda la naturaleza humana, propagada de padres a hijos por vía natural. La única exención, como se ha visto, era la concepción de Jesucristo, obra del Espíritu Santo en el seno de María ("Et ideo, etsi parentes beatae virginis fuerunt mundati a peccato originali, nihilominus beata virgo contraxit peccatum originale, cum fuerit concepta secundum carnis concupiscentiam ex commixtione maris et feminae". *S.Th.* III, q. 27, a. 2, ad 4). Por otro lado, por la universalidad de la redención de Jesucristo: todo hombre o mujer necesita para su salvación y santificación la redención de Cristo. ("Ad secundum dicendum quod, si nunquam anima beatae virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator", *S.Th.* III, q. 27, a. 2, ad 2). Véase, al respecto, M. CUERVO, "Por qué Santo Tomás no afirmó la Inmaculada": *Salmanticensis* 1 (1954) 622-674; y B. MONDIN, "María (madre di Gesù)", en: MONDIN, 412-415.

120 "Quae quidem iustitia erat quaedam relictio, ut mens hominis esset sub Deo, et inferiores vires essent sub mente, et corpus sub anima, et omnia exteriora sub homine: ita scilicet, quod quamdiu mens hominis Deo subderetur, vires inferiores subderentur rationi, et corpus animae, indeficienter ab ea vitam recipiens, et exteriora homini, ut scilicet omnia servirent, et nullum ex eis nocementum sentiret. Hoc autem providentia divina disposuit propter dignitatem animae rationalis, quae cum naturaliter sit incorruptibilis, debebatur sibi incorruptibile corpus". *Super Rom.*, V, lect. 3, n. 416.

Si el pecado es una trasgresión de la ley divina, ¿no sería más oportuno decir que el pecado entró no por un hombre sino por la ley? Y si esto es así, ¿cómo imputarla a aquellos que no han estado sometidos a la ley de Moisés? Para Santo Tomás, ciertamente, antes de la ley mosaica, no podían ser imputados aquellos pecados actuales no explícitamente prohibidos por esta ley, ya que no podían ser reconocidos como tales. Los pecados contrarios a la ley divinamente dada no podían imputarse, pero sí aquellos contrarios a la ley natural<sup>121</sup>. Puede decirse, por tanto, que el pecado entró por un hombre que no cumplió la ley, aquello que Dios había dispuesto para él y, como consecuencia, todos los hombres están sujetos al pecado y a la muerte. Y esta sujeción se debe no a los pecados actuales cometidos por cada hombre, sino porque todos pecaron en Adán<sup>122</sup>. Precisamente el hecho de que los niños que no han pecado, y por ello se encuentran sin pecados personales, mueran, muestra que el pecado de Adán se les ha transmitido por generación.

#### c. La universalidad de la gracia (Rm 5,15-21)

La *lectio* 4 finaliza con el comentario al paralelismo entre Cristo y Adán: “el cual, a saber Adán, es forma, esto es cierta figura, del que había de venir, esto es de Cristo, aunque al contrario”<sup>123</sup>, porque así como por Adán entraron en el mundo el pecado y la muerte, así también por Cristo entraron la justicia y la vida. Si Adán es el comienzo de la historia del pecado y de la muerte, Cristo es el comienzo de la historia de la gracia y de la nueva vida. Siguiendo el paralelismo entre Cristo y Adán, las *lectiones* 5 y 6 del capítulo 5 están dedicadas a los versículos 15-21 en los que San Pablo compara el don de Cristo con la transgresión de Adán, la historia de la gracia frente a la historia del pecado.

En la medida en que la gracia de Cristo remueve totalmente el pecado introducido en el mundo por Adán, puede establecerse una comparación entre la gracia de Cristo y el pecado de Adán. Ahora bien, esta comparación, a juicio de Santo Tomás, no es simétrica, ni en el orden del origen ni en el de los efectos.

---

121 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 4, nn. 427-428.

122 “Dictum est quod omnes peccaverunt in Adam”. *Super Rom.*, V, lect. 4, n. 422.

123 “Unde dicit qui, scilicet Adam, est forma, id est, figura quaedam, futuri, id est Christi, tamen per contrarium”. *Super Rom.*, V, lect. 4, n. 429.

Por un lado, en relación al origen,

no se debe pensar que el delito de Adán sea de tanta eficacia cuanto la eficacia del don de Cristo. La razón es ésta: porque el pecado procede de la debilidad de la voluntad humana, mientras que la gracia procede de la inmensidad de la bondad divina, la cual, es claro, excede a la voluntad humana, sobre todo débil. Y por eso el poder de la gracia excede todo pecado<sup>124</sup>.

Por otro lado, la gracia de Cristo tiene una mayor eficacia que el pecado de Adán, ya que la gracia no sólo abunda más en los hombres sino que en ellos es más eficaz, “puesto que es más potente el efecto de la causa más potente”<sup>125</sup>. Precisamente, Santo Tomás señala cómo San Pablo utiliza el verbo “abundar” (*abundare*), para significar cómo la gracia de Dios se extendió no sólo a la remisión del pecado de Adán, sino que destruyó también los pecados actuales y obtuvo abundantes bienes<sup>126</sup>. Así, mientras que el pecado de Adán trajo consigo la condenación de todos los hombres, la gracia de Cristo, limpiando el pecado original y los pecados actuales, produce la perfecta purificación, esto es la justificación<sup>127</sup>. De este modo, tanto la condenación como la justificación proceden de un solo hombre: de Adán, en el primer caso, y de Cristo, en el segundo. Por el pecado del primero, el juicio divino alcanzó a todos los hombres que de él proceden. Y por la justicia del segundo, la gracia divina llega a todos los hombres para la justificación de sus vidas<sup>128</sup>.

---

124 “Non est aestimandum quod tantae efficaciae sit delictum Adae, quantae est efficaciae donum Christi. Cuius ratio est ista: quia peccatum procedit ex infirmitate voluntatis humanae, gratia autem procedit ex immensitate bonitatis divinae, quam manifestum est voluntati humanae, praesertim infirmae, praeferri. Et ideo virtus gratiae excedit omne peccatum”. *Super Rom.*, V, lect. 5, n. 431.

125 “Potentioris enim causae potentior est effectus. Unde cum dictum sit gratiam esse potentiorum quam peccatum Adae, consequens est quod maiorem effectum efficiat”. *Super Rom.*, V, lect. 5, n. 436.

126 “Notandum est autem quod dicit abundavit, quia non solum gratia Dei processit in multos ad deletionem peccati per Adam inducti, sed etiam ad peccata actualia delenda, et multa alia bona consequenda”. *Super Rom.*, V, lect. 5, n. 433.

127 “Gratia autem Dei, quae datur per Christum, procedit ex multis delictis, id est, non solum ex illo uno originali sed etiam ex multis actualibus, in iustificationem, id est, perfectam emundationem”. *Super Rom.*, V, lect. 5, n. 437.

128 “[S]icut per unius delictum Adae divinum iudicium processit in omnes homines qui carnaliter ex eo nascuntur in condemnationem mortis, sic et per unius scilicet iustitiam Christi, divina gratia processit in omnes homines, in iustificationem vitae, id est, quae ducit ad vitam”. *Super Rom.*, V, lect. 5, n. 442.

Ahora bien, la desproporción que existe entre la gracia de Cristo y el pecado de Adán no sólo se da en relación al origen y a los efectos, sino también al modo como Cristo ha llevado a cabo la justificación de los pecados, a saber, mediante la obediencia al Padre. En este caso también hay una similitud entre Cristo y Adán, pues “la desobediencia del primer padre, que tuvo razón de injusticia, constituyó pecadores e injustos. Y la obediencia de Cristo, que tiene razón de justicia, constituyó justos”<sup>129</sup>. El pecado procede de la desobediencia del primer hombre, del mal uso de la libertad, manifestado en la soberbia de no querer sujetarse a los preceptos divinos<sup>130</sup>. La gracia, por el contrario, procede de la obediencia de Cristo, que por el amor que tenía al Padre y a los hombres, soportó la muerte por nuestra salvación<sup>131</sup>. De este modo, por la desobediencia de un solo hombre fuimos hechos pecadores y por la obediencia, también de un solo hombre, somos justificados<sup>132</sup>.

No obstante, hay que tener presente que mientras que por el pecado del primer padre todos los hombres tienen incorporada una pena, ya que están condenados a la muerte, el reinado de la vida viene de la gracia de Cristo, y para participar en este reinado hace falta la justicia que sólo puede obtenerse por la gracia<sup>133</sup>. La remisión de los pecados, la justificación, no puede adquirirse por méritos propios, sino que es un don gratuito de Dios<sup>134</sup>. Todos mueren por Adán y todos son justificados por Cristo. Pero para renacer espiritualmente por Cristo y alcanzar la justificación de la vida es preciso

---

129 “Inobedientia autem primi parentis, quae habet rationem iniustitiae, constituit peccatores et iniustos. Igitur obedientia Christi quae habet rationem iustitiae, constituit iustos”. *Super Rom.*, V, lect. 5, n. 445.

130 “Unde primum hominis peccatum fuisse videtur inobedientia, non secundum actum exteriorem, sed secundum interiorem motum superbiae, quo voluit divino praecepto contraire”. *Super Rom.*, V, lect. 5, n. 446.

131 “Obedientia autem Christi hic dicitur secundum quam, praecepto Patris obediens, mortem sustinuit pro salute nostra, secundum illud Phil. II, 8: *Factus est obediens usque ad mortem*, etc. Nec est contrarium quod alibi dicitur, Christus ex charitate mortuus est, ut patet Eph. v, 2; quia hoc ipsum quod obedit, processit ex dilectione quam habuit ad Patrem et ad nos”. *Super Rom.*, V, lect. 5, n. 446.

132 “Et est attendendum quod per obedientiam et inobedientiam probat nos per unum peccatores effici, et per unum iustificari”. *Super Rom.*, V, lect. 5, n. 447.

133 “Nam ex parte peccati ponit condemnationem, quae pertinet ad poenam, ex parte autem gratiae ponit iustificationem, quae non pertinet ad praemium, sed magis ad statum meriti. Sic igitur Apostolus intendit, per hoc quod dicit quod peccatum inducit condemnationem, ostendere quod gratia inducat iustificationem. Et utitur tali ratione: sicut condemnatio mortis procedit ex peccato primi parentis, ita regnum vitae procedit ex gratia Christi”. *Super Rom.*, V, lect. 5, n. 439.

134 “[A]d regnum vitae homines pervenire non possunt, nisi hoc accipiendo. Ita quod gratia Christi referatur ad dimissionem peccati, quam nulla merita praecedere possunt, et ideo omnino gratiae deputatur”. *Super Rom.*, V, lect. 5, n. 441.

ser justificado, recibir el don gratuito de la salvación. Podría decirse que esta justificación es capaz de justificar a todos los hombres, pero *de facto* alcanza sólo a aquellos que tienen fe en Cristo<sup>135</sup>.

Cristo es el evento central que ilumina y recapitula en sí toda la historia de la humanidad, desde el primero hasta el último hombre. Como se verá en el capítulo siguiente, Santo Tomás volverá sobre esta misma idea en sus comentarios al capítulo 15 de la primera epístola a los Corintios. Dos son los principios del género humano: uno, Adán, según la vida de la naturaleza; otro, Cristo, según la vida de la gracia. Así como Adán introdujo el estado de culpa, Cristo introdujo el estado de la gloria y de la vida por medio de su obediencia<sup>136</sup>. Adán es así figura de Cristo, pero en sentido contrario, ya que, como se verá en el siguiente epígrafe, Cristo ha hecho lo que no hizo el primer Adán: ser obediente al Padre. Con su obediencia ha llevado a cabo la nueva creación en la gracia, recapitulando en sí todo el universo por la redención.

Precisamente, en este sentido cabe entender también las otras dos imágenes que Santo Tomás utiliza para comparar Cristo y Adán. Finalizando el comentario al versículo 13, dice:

así como el cuerpo de Adán fue formado sin cópula, así también el cuerpo de Cristo [fue formado] de la Virgen. Y así como del costado del Adán dormido fue tomada la mujer, así del costado de Cristo dormido en la cruz fluyeron sangre y agua, como se dice en *Jn* 19, 34, que significan los sacramentos por los que se forma la Iglesia<sup>137</sup>.

---

135 "Ex hoc autem quod hic dicitur, accipere debemus, quod sicut nullus moritur, nisi per peccatum Adae, ita nullus iustificatur, nisi per iustitiam Christi, quae quidem est per fidem ipsius". *Super Rom.*, V, lect. 5, n. 444.

136 Cf. *Super I Cor.*, VII, lect. 7, nn. 991-995.

137 "Sunt autem et aliae similitudines inter Christum et Adam, quod scilicet sicut corpus Adae formatum fuit sine coitu, ita et corpus Christi de Virgine. Et sicut de latere Adae dormientis sumpta est mulier, ita ex latere Christi dormientis in cruce fluxit sanguis et aqua, ut dicitur Io. XIX, 34, quae significant sacramenta quibus est formata Ecclesia". *Super Rom.*, V, lect. 4, n. 429. Aunque Santo Tomás no lo indica, estas dos imágenes estaban presentes en la patristica. Por un lado, la comparación entre el nacimiento sin cópula de Adán y el nacimiento virginal de Cristo se encuentra en San Ireneo de Lyon: "Y del mismo modo que aquel Adán, primer hombre creado, tuvo substancia de una tierra sin cultivar y todavía virgen (pues Dios no había hecho llover y el hombre no había trabajado la tierra) y fue formado por la mano de Dios, esto es del Verbo de Dios (pues todas las cosas han sido hechas por Él), tomando el Señor barro de la tierra y creando al hombre; así recapitulando en sí a Adán (*recapitulans in se Adam*), el mismo Verbo existente tomó justamente de María, que era virgen, la generación de la recapitulación de Adán (*generationem Adae recapitulationis*)". IRENEUS, *Contra Hæreses* III, 21, 10 (PG 7, col. 954-955). Por otro lado, el nacimiento de los sacramentos y la Iglesia del costado de Cristo crucificado, a semejanza del nacimiento



Cristo recapitula toda la creación y para ello, vuelve al origen y comparte con el primer hombre no sólo su misma naturaleza sino también su propio nacimiento, sin cópula. Por otro lado, de la misma manera que la justicia original estaba destinada a ser transmitida a todos los hombres desde Adán, ahora desde el costado de Cristo se nos transmiten las gracias necesarias (a través de los sacramentos y la Iglesia) para ser hijos de Dios Padre en el Hijo por el Espíritu Santo.

Santo Tomás dedica la *lectio* 6 a los dos últimos versículos del capítulo quinto, donde explica, fundamentalmente, cómo deben entenderse las palabras de San Pablo cuando dice que la ley ha entrado secretamente para que abundase el delito (*Lex autem subintravit, ut abundaret delictum, Rm 5, 20*). A juicio de Santo Tomás, este versículo parece sugerir que el propósito de la ley fue el de incrementar el pecado. Ahora bien, resulta difícil de entender

---

de Eva del costado de Adán, aparece en San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y San Agustín. "Pero ¿cómo podrá demostrar que la Iglesia ha salido constituida del costado de Cristo? También esto nos lo indica la Escritura. Pues después de que Cristo expiró clavado en lo alto de la cruz: *Acercándose uno de los soldados, le traspasó el costado y salió sangre y agua* (Jn 19,34); y toda la Iglesia está formada de aquella agua y de aquella sangre. Nos lo atestigua Él mismo al decir: *Quien no renaciere de agua y espíritu no puede entrar en el Reino de los cielos* (Jn 3,5); a la sangre llama espíritu. Y realmente, nacemos por el agua del bautismo y nos nutrimos con la sangre. ¿Ves cómo somos de su carne y de sus huesos nosotros, que hemos nacido y nos hemos alimentado de la sangre aquella y del agua? Y de la misma manera que la mujer fue creada estando Adán dormido, así fue formada la Iglesia del costado de Cristo ya muerto". JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homilia Laus Maximi, et quales ducendæ sint uxores*, 3 (PG51, col. 229). "Pues en el mismo momento en que un soldado abrió su costado, al instante salió agua y sangre, que se derramó para la vida del mundo (Jn 19, 34). Esta vida del mundo es el costado de Cristo, el costado del segundo Adán; ya que el primer Adán fue alma viviente, el último espíritu vivificante; el último Adán es Cristo, el costado de Cristo es la vida de la Iglesia. Nosotros somos, pues, miembros de su cuerpo, hechos de su carne y de sus huesos. Y tal vez éste es el costado del cual se ha dicho: *Yo siento un poder que sale de mí* (Lc 8,46). Ésta es la costilla que salió de Cristo, y no ha disminuido su cuerpo; pues no es una costilla corporal, sino espiritual, ya que el espíritu no se divide, sino que divide a cada uno según su agrado. He aquí a Eva, madre de los vivientes (...). La madre de los vivientes es, pues, la Iglesia que Dios ha construido teniendo por piedra angular al mismo Cristo, en el cual toda estructura compacta se levanta para formar un templo". AMBROSIIUS, *Expositio Evangelii Secundum Lucam* II, 86 (PL 15, col. 1584-1585). "Así pues si Adán era figura del que había de venir, del mismo modo que del costado del que dormía fue hecha Eva, así del costado del Señor que dormía, o sea, que moría en la pasión, y golpeado en la cruz con la lanza, manaron los sacramentos, con los cuales se forma la Iglesia. Pues de su misma pasión futura dice en otro salmo: «yo dormí, y tomé el sueño; y me levanté porque el Señor me sustentó». Luego la dormición se entiende como la pasión. Eva fue hecha del costado del que dormía, la Iglesia del costado del que padecía". Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 138, 2 (PL 36, col. 1785). Sobre esta segunda imagen en la patristica, véase: S. Tromp, "De natiuitas Ecclesiae ex corde Iesu in Croce": *Gregorianum* 13 (1932) 489-527.

por qué, si la ley es de Dios y por tanto buena, conlleva este mal efecto de provocar una mayor extensión del pecado<sup>138</sup>.

Sirviéndose de la *glossa* de Pedro Lombardo, Santo Tomás propone tres posibles interpretaciones de la palabra *ut*<sup>139</sup>. En primer lugar, *ut* no indicaría una significación causal sino consecutiva (*la ley entró de tal manera, que abundó el pecado*). Así cabe entender la abundancia como aumento del número de los pecados o como aumento de la culpa. Por un lado, la ley no fue dada para que abundara el pecado, puesto que la ley, en sí misma, lo prohibió. Pero habiéndose dado la ley, se produjo un crecimiento de los pecados, ya que la ley da a conocer el pecado pero no da la gracia para disminuir la concupiscencia. De este modo, a juicio de Santo Tomás, cuando la ley prohíbe lo que se desea, inmediatamente se suscita el deseo de poseerlo, del mismo modo que un río golpea con fuerza los obstáculos que se ponen en su camino<sup>140</sup>. Por otro lado, el crecimiento del pecado puede hacer referencia también al aumento de la culpa, ya que antes de la ley solo se podía actuar contra la ley natural, pero con la ley promulgada y escrita el pecado es más patente y, por tanto, más grande la transgresión<sup>141</sup>.

Otra posibilidad de interpretación de la conjunción *ut* es que tenga una significación causal, de modo que San Pablo hablaría de la abundancia del pecado en cuanto que cae bajo nuestro conocimiento (*la ley entró para que abundase el conocimiento del pecado*). Al enseñar en qué consiste el pecado y cuáles son los pecados, el hombre puede conocer con más profundidad su significado<sup>142</sup>.

La tercera interpretación del *ut* es también causal. Pero, en este caso, la finalidad de la ley no sería que abundase el delito sino lo que se sigue

138 Santo Tomás sugiere que, en estos versículos de la epístola a los Romanos, San Pablo utiliza el término ley en el sentido más común, referido a toda la doctrina de la ley de Moisés, esto es, a los preceptos morales y ceremoniales. Cf. *Super Rom.*, V, lect. 6, n. 462.

139 Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in Epistolam ad Romanos* V, 20 (PL 191, col. 1398D).

140 "Lex enim licet peccatum demonstraret, peccati tamen concupiscentiam non auferebat. Cum autem alicui prohibetur id quod concupiscit, vehementius in concupiscentiam illius exardescit, et sicut fluvius appposito obice fortius fluit et obicem frangit". *Super Rom.*, V, lect. 6, n. 453.

141 "Gravius enim fuit peccatum ubi accessit praevaricatio, non tantum legis naturae, sed etiam legis scriptae". *Super Rom.*, V, lect. 6, n. 458.

142 "Lex subintravit ut abundaret delictum, id est ut abundantius delictum cognosceretur, secundum modum loquendi quo dicitur aliquid fieri cum innotescit". *Super Rom.*, V, lect. 6, n. 459.

de su abundancia, a saber, la humillación del hombre<sup>143</sup>. Por el crecimiento del pecado, el hombre se da cuenta de su debilidad y flaqueza y, así, puede hacerse más humilde y empezar a buscar la ayuda de Dios (*la ley entró para que abundando el pecado el hombre se humillara*): “Pues la intención de Dios al dar la ley no estaba determinada a la abundancia de los pecados, sino a la humillación del hombre, por lo cual permitió que abundasen los delitos”<sup>144</sup>.

Dios no quiere el pecado, sino que lo permite para que el hombre se de cuenta de su poquedad. La ley al dar a conocer el pecado muestra también las debilidades propias a las que el hombre está sujeto y así, hace posible que se humille y se abra a la gracia. De suyo la ley no sana, pero es la puerta para llegar a la salvación. La ley es así flagelo para los pecadores, pedagogo para los que progresan y consuelo para los perfectos<sup>145</sup>.

Dios quiere conseguir que el hombre se humille porque sólo así puede volver a la amistad con Él. A través de la ley, el hombre se da cuenta de que no puede cumplir con lo que Dios espera de él y que necesita de su infinita misericordia. Desde esta perspectiva, la ley se presenta como un medio dispuesto por Dios para que el hombre se convierta, a través del cual obra y prepara la venida de Cristo.

Precisamente gracias a la venida de Cristo, donde abundó el delito se ha producido la sobreabundancia de la gracia de Cristo que perdona los pecados<sup>146</sup>. De este modo, así como el pecado obtuvo un pleno dominio sobre los hombres hasta llevarlos a la muerte temporal y eterna, así la gracia de Dios reina en medio de los hombres por la justicia, y todo esto por medio de Cristo, que es el dador de la gracia<sup>147</sup>. La gracia es la medicina fuerte y eficaz

143 “Tertio modo potest exponi ita quod ly ut teneatur causaliter, ita tamen quod abundantia delicti non intelligatur finis legis subintrantis, sed id quod ex abundantia delicti sequitur, scilicet humiliatio hominis”. *Super Rom.*, V, lect. 6, n. 460.

144 “Intentio ergo Dei legem dantis non terminatur ad abundantiam peccatorum, sed ad humilitatem hominis, propter quam permisit abundare delicta”. *Super Rom.*, V, lect. 6, n. 460.

145 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 6, n. 463.

146 “[Q]uia ubi abundavit delictum, scilicet in humano genere et specialiter in Iudaeis, superabundavit et gratia, scilicet Christi condonantis peccata”. *Super Rom.*, V, lect. 6, n. 465.

147 “Ut, scilicet sicut peccatum, introductum per primum hominem, et abundans per legem, regnavit, id est plenum dominium in homines obtinuit, et hoc quousque duceret eos in mortem temporalem et aeternam, infra vi, 23: *Stipendia peccati mors* – ita et gratia Dei regnet, id est plene dominetur in nobis, per iustitiam, quam scilicet in nobis facit; supra eodem [iii, 24]: *Iustificati gratis per gratiam ipsius*. Et hoc quousque nos ducat in vitam aeternam, secundum illud infra c. vi, 23: *Gratia Dei vita aeterna*. Et hoc totum est per Iesum Christum Dominum nostrum, qui est dator gratiae, secundum illud Io. i, 17: *Gratia et veritas per Iesum Christum facta est*”. *Super Rom.*, V, lect. 6, n. 467.

para sanar la grave enfermedad que supone el pecado y, al mismo tiempo, es ayuda imprescindible para no desesperar ante la consideración de los propios pecados, humillarse y ser justificados<sup>148</sup>.

### 3. ADÁN, "FIGURA CHRISTI PER CONTRARIUM"

En la introducción a este trabajo nos preguntábamos si el centro de la reflexión antropológica y cristológica de Santo Tomás era el pecado original y no Cristo; si la suya era una perspectiva *hamartiocéntrica* de la relación entre Cristo y el hombre. También se indicaba que el análisis que hace Santo Tomás del paralelismo paulino entre Cristo y Adán podía ayudar a comprender el lugar del pecado y la centralidad de Cristo en su pensamiento.

Como se ha visto, Santo Tomás, comentando el pasaje de Rm 5,14, señala que "*Adam, est forma, id est, figura quaedam, futuri, id est Christi, tamen per contrarium*"<sup>149</sup>. En esta comparación hay que fijar la atención en los dos matices que introduce: "*figura quaedam*" y "*per contrarium*".

Como señala Guerra Pratas, la noción de figura utilizada en los comentarios bíblicos por Santo Tomás revela cómo la semejanza une la figura al término figurado, a la vez que establece una desemejanza. La figura comporta siempre imperfección y se refiere a una realidad más perfecta, testimoniando de este modo el carácter progresivo de la economía, que procede de lo imperfecto a lo perfecto. Una realidad histórica, en cierto modo provisoria, prepara y anticipa otra que la supera. Llegada la plenitud de la revelación, se revela el sentido de las figuras, aunque todavía quede por penetrar todo lo que manifiestan respecto a Cristo<sup>150</sup>. Así, la concepción y el sacrificio de Isaac son figuras de la encarnación y del sacrificio de Cristo, respectivamente; los patriarcas, figuras de Cristo y de la justificación; Melchisedech, figura del sacerdocio de Cristo; el Éxodo, figura de la liberación del pecado y del bautismo; la Pascua, figura de la pasión de Cristo; o, Israel y David, figuras del mismo Cristo<sup>151</sup>.

---

148 Cf. *Super Rom.*, V, lect. 6, n. 466.

149 *Super Rom.*, V, lect. 4, n. 429.

150 Cf. DA GUERRA MATAS, 88-93.

151 Véase, al respecto, DA GUERRA MATAS, 131-133, 148-165, 170-179, 207-210, 232-238.

Ahora bien, ¿es Adán figura de Cristo en este sentido? ¿Qué es lo que Santo Tomás quiere matizar al referirse a Adán como “cierta figura” de Cristo “pero al contrario”? ¿Es Adán lo imperfecto y provisorio que prepara a Cristo, lo perfecto? A nuestro juicio la comparación no hay que leerla en esta línea. Adán no es figura de Cristo, en el mismo sentido que lo son las demás figuras (Isaac, los patriarcas, Melchisedech, el Éxodo, la Pascua, Israel o David).

Más bien, en esta contraposición, Santo Tomás apunta a lo que hay de personal en el pecado de Adán y en la satisfacción operada por Cristo. Frente a la desobediencia del primer hombre, Cristo, con una obediencia hasta la muerte, tributa al Padre un acto supremo de culto, de un valor indiscutiblemente mayor que lo que, en sentido negativo, pudo tener la desobediencia de Adán. La relación Cristo-Adán es, por tanto, una relación de signo contrario, una contraposición respecto a la acción que ambos realizaron en un momento culmen de la humanidad. La acción de Adán es una desobediencia que tiene su origen en la debilidad humana y que provocó la muerte y la condena no sólo para él sino para todos sus descendientes. La acción de Cristo es la obediencia que surge de la bondad divina y que trae consigo la justificación de la humanidad. De este modo, Cristo ha hecho lo que no hizo el primer hombre, ser obediente al Padre, y ha asumido la vida de todos los hombres, empezando por el primero.

La muerte de Cristo es así meritoria y satisfactoria por los pecados de los hombres. Jesús con su obediencia hasta la muerte en favor de los hombres merece para sí mismo y para el género humano las bendiciones divinas, haciéndose acreedor ante el Padre de su glorificación y del perdón por los pecados de la humanidad. Cristo con su pasión y muerte merece la salvación del hombre porque éstas han sido verdadera causa de la redención por el valor moral que tienen ante Dios. Jesús se hace acreedor del premio ante el Padre en atención al amor y obediencia que le ha manifestado<sup>152</sup>.

Asimismo, la muerte de Cristo es también don del Padre a los hombres. La satisfacción no es primordialmente una obra humana, sino iniciativa divina. La santidad de Dios se manifiesta causando la salvación y santificación de los hombres. Una vez que todos se encuentran en situación de pecado, y por ello privados de la gloria de Dios, la justicia de Dios se muestra en el

---

152 Sobre el valor meritorio y satisfactorio de la pasión y muerte de Cristo, véase: F. OCÁRIZ – L. F. MATEO-SECO – J. A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo* (Pamplona 2004) 427-446.

hecho de que es el mismo Dios quien ha puesto a Cristo como sacrificio de satisfacción para justificar a todo el que cree en Él. Es, por tanto, la muerte de Cristo la que hace posible que actúe la justicia de Dios, removiendo el obstáculo del pecado<sup>153</sup>.

A su vez, en la relación entre Cristo y Adán, Santo Tomás presenta el designio de amor que había previsto Dios cuando creó al hombre. Al poner de relieve la contraposición entre vida y muerte, entre gracia y pecado, muestra el fin sobrenatural al que el hombre había sido destinado. Asimismo, enseña cómo dicho designio no ha sido abandonado por Dios. Cristo retoma la historia de Adán, para dar cumplimiento al proyecto creador de Dios. Por eso mismo, para entender la vida de Cristo es preciso fijar la mirada en aquello que no hizo el primer hombre, en el pecado que introdujo en el mundo.

Dios creó al hombre en un estado de justicia original, con sus deficiencias subsanadas, en orden al fin al que estaba destinado, la bienaventuranza, el conocimiento de la intimidad divina. Dios quiso insertar al ser humano en su vida divina intratrinitaria y para ello lo elevó en todas sus posibilidades y capacidades, tanto espirituales como corporales. De este modo, le dio los dones de la inmortalidad, de la impasibilidad y del dominio de sí. Esta elevación no supuso una alteración de la naturaleza humana, sino una expansión de la misma.

El hombre es objeto de un designio unitario por parte de Dios, que quiere hacerlo entrar en comunión consigo. Dios crea libremente al hombre y se dona también libremente, entrando en relación con él de un modo personal, revelando y haciéndole partícipe de su intimidad. La naturaleza humana está desde el principio en el orden de la gracia y sólo desde esta perspectiva se puede comprender qué supone el pecado: el rechazo del designio de Dios sobre el hombre, la negativa a apoyarse en Él para alcanzar la felicidad definitiva.

El pecado original supone la pérdida de la justicia original, esto es, la supresión de la unión originaria del ser del hombre con Dios mediante la gracia, la extinción de aquel puro amor divino que capacita al hombre y lo inclina al bien en el sentido más perfecto, y lo hace digno de la visión de Dios, de la bienaventuranza sobrenatural. Supone la muerte de esta relación original y, por tanto, la muerte tanto espiritual como corporal.

---

153 Cf. *Ibid.*, 435.

El estado actual del hombre no es, por tanto, originario, sino que se encuentra marcado por la culpa. Dios no hizo la muerte, sino que entró en el mundo por la acción libre del hombre. Por ello, los defectos que se experimentan, incluso como difícilmente aceptables, como es la propia muerte, remiten a un estado previo de la naturaleza humana en que no existían<sup>154</sup>.

Sin embargo, tras el pecado, Dios no retira su ofrecimiento. Dios es fiel a su designio de amor. La privación de la gracia no conlleva un cambio en el destino del hombre y de su descendencia. Si bien, Adán no transmite mediante la generación la gracia junto con la naturaleza humana, sí transmite la llamada al destino sobrenatural. El hombre está llamado a entablar una relación sobrenatural con Dios, aunque en la situación actual se realice en un marco distinto.

En la situación original, el hombre debía responder a la invitación de la gracia con la obediencia de la fe y la esperanza de una consumación superior a sus fuerzas. Esto no ha cambiado. La novedad radica ahora en que el hombre no sólo necesita la gracia sino que llega a la existencia sin tenerla asegurada. Tras el pecado, la naturaleza humana ha dejado de ser medio de comunicación de la gracia y ha quedado abandonada a sus propias fuerzas para que, experimentando la debilidad e impotencia de una vida alejada de Dios, se humille y reconozca la necesidad de un salvador<sup>155</sup>.

Lo peculiar de la situación actual del hombre, por tanto, es que esta necesidad de la gracia se muestra de modo dramático. El pecado no sólo ha traído consigo la pérdida de la gracia divina, sino también la pérdida de la rectitud de todas las dimensiones del hombre. Ha quedado en una situación de precariedad absoluta, a merced de la caducidad de su naturaleza corporal (muerte y dolor) y padeciendo la tensión de sus principios operativos (debilidad de razón, de la voluntad y de las potencias inferiores)<sup>156</sup>.

Asimismo, en el estado actual, la necesidad de Dios y la gratuidad de la gracia se hacen más patentes. La muerte hace visible que la gracia no está de nuestra mano, que nadie es dueño ni de su vida terrenal ni sobrenatural. El pecado aparece así como el negativo para comprender lo inmerecido del

---

154 Cf. R. A. TE VELDE, "Evil, Sin and Death: Thomas Aquinas on Original Sin", en: R. VAN NIEUWENHOVE – J. P. WAWRYKOW (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas* (Notre Dame 2005), 143-166; y B. MONDIN, "Uomo", en: MONDIN, 696-708.

155 Cf. J. I. MURILLO, *El valor revelador de la muerte. Estudio desde Santo Tomás de Aquino* (Pamplona 1999) 85-93.

156 Cf. *Ibid.*, 75-82.

don que el hombre había recibido. De la misma manera que en la situación original la elevación al orden sobrenatural fue puro don; en la situación actual, la gracia no se deduce de la acción natural del hombre, sino que se añade a ella; es también puro don. Se pone de manifiesto la trascendencia de la gracia que nos viene a través de Cristo respecto de cualquier condicionamiento humano<sup>157</sup>.

De este modo, la comunicación de la gracia queda desplazada de centro. Ahora, es preciso entrar en la órbita de una acción salvadora de Dios, unirse voluntariamente a la muerte y resurrección de Cristo. Precisamente los sacramentos, que constituyen la Iglesia, reciben su virtud de la pasión de Cristo y permiten el acceso a la salvación en nuestra existencia mortal. Es preciso, por tanto, no sólo imitar a Cristo, sino configurarse con Él según su existencia pasible y mortal, para llegar por medio de ella a la resurrección gloriosa. De este modo, la muerte ya no es un castigo, sino ocasión de crecimiento y corrección en la medida en que nos une a Él.

Nuestra desgracia ha sido absorbida así por la acción redentora del Dios hecho hombre. Cristo otorga un sentido incluso a la impotencia humana de referirse a Dios, porque la hace ocasión de manifestar su amor misericordioso. Él es, por tanto, no solo un modelo a imitar, sino el cauce necesario al que el hombre debe acudir para poder alcanzar el fin para el que fue creado. El centro de la reflexión de Santo Tomás es así Cristo, máximo don de Dios a los hombres. En Él se realiza el máximo acercamiento de Dios, Él es la revelación más comprensible y plena del amor de Dios.

#### **IV. CRISTO, ÚLTIMO ADÁN. LA RELACIÓN CRISTO-ADÁN EN LA PRIMERA EPÍSTOLA A LOS CORINTIOS**

##### **1. ESTRUCTURA Y TEMÁTICA DEL COMENTARIO**

El comentario a la primera epístola a los Corintios sigue el orden lógico de exposición propuesto por Santo Tomás en el Prólogo al comentario a los

---

157 Cf. CH. JOURNET, *El mal. Estudio teológico* (Madrid 1965) 207-239.



Romanos. Si el tema fundamental de este último era la gracia de Cristo, ahora se centra en la gracia tal y como opera en los sacramentos de la Iglesia<sup>158</sup>.

El comentario tiene tres partes diferenciadas<sup>159</sup>. La primera, dedicada al saludo y a la acción de gracias iniciales (1 Co 1,1-9); la segunda, centrada propiamente en la doctrina sobre los sacramentos de la Iglesia (1 Co 1,10 – 1 Co 15); y la tercera, en las recomendaciones particulares y familiares de San Pablo a los habitantes de Corintio (1 Co 16).

La doctrina sobre los sacramentos de la Iglesia está dividida, a su vez, en tres grandes secciones: los sacramentos en sí mismos considerados (1 Co 1,10 – 1 Co 11); la realidad significada y contenida en lo sacramentos, esto es, la gracia (1 Co 12 – 14); y la realidad significada en los sacramentos, pero no contenida, a saber, la gloria de la resurrección (1 Co 15). La sección más extensa está dedicada a la doctrina de los sacramentos, en la que se analizan el bautismo (1 Co 1,10 – 1 Co 4,21), el matrimonio (1 Co 5 – 7) y la eucaristía (1 Co 8 – 11).

#### a. Los sacramentos de la Iglesia

Santo Tomás no ofrece un tratamiento pormenorizado de los sacramentos, sino que a lo largo de su análisis textual va presentando breves comentarios generales. Así, en el Prólogo comienza analizando en qué sentido debe entenderse la palabra sacramento:

Se suele tomar el nombre de sacramento en dos sentidos. Porque unas veces se dice sacramento [para designar] cualquier cosa oculta, y esto sobre todo para las cosas sagradas; otras veces se dice sacramento el signo de una cosa sagrada, de modo que no sólo se comporta como su imagen, sino que existe como causa; de acuerdo con esto hablamos de los sacramentos de la Iglesia, a saber, bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extrema unción, orden y matrimonio. Y en este significado de sacramento se contiene la primera significación, pues en

---

158 Cf. *Super I Cor., Prologus*, n. 2.

159 No se conserva el comentario de Santo Tomás desde 1 Co 7,10 hasta el final del capítulo 10. En su lugar, en los manuscritos y las ediciones impresas, se reemplazó por un texto de Pedro de Tarantasia, en una redacción atribuida a Nicolás de Gorran. Por ello, no se hará referencia a esa parte del comentario.

estos sacramentos de la Iglesia, la potencia divina opera secretamente la salvación<sup>160</sup>.

Los sacramentos son así instrumentos de santificación que, al mismo tiempo, nos la dan a conocer. Son signos de la gracia que dan, de modo que elevan y enriquecen al hombre con la salvación. Además los sacramentos hacen al hombre consciente de que no es él quien se da la gracia a sí mismo, sino que la recibe de Dios. Es el amor de Dios el que lo transforma y lo eleva a la dignidad de hijo suyo.

En los primeros cuatro capítulos Santo Tomás expone el sacramento del bautismo, centrándose fundamentalmente en el ministro del sacramento. Tomando como punto de partida la demarcación que San Pablo establece entre Cristo y los ministros del bautismo, Santo Tomás subraya el papel único de Cristo. Es la gracia de Cristo la que opera en este sacramento y no la virtud del ministro, ya que el hombre bautizado pertenece a Cristo y no a Apolo, Pedro o Pablo<sup>161</sup>.

Dios es la causa principal de los efectos de la salvación de los sacramentos y sólo Él puede serlo. Únicamente la Trinidad puede infundir en el alma la participación de la vida divina, que es la gracia. La humanidad de Cristo, unida a la segunda persona de la Santísima Trinidad, le sirve como instrumento de todos los dones sobrenaturales que Él, en unidad con el Padre y el Espíritu Santo, comunica a los hombres. Precisamente, Cristo, con su pasión, mereció la salvación para todos los hombres. La eficacia de los sacramentos deriva, por tanto, del misterio pascual de Cristo. Los sacramentos participan de la virtud salvadora de la pasión y por medio de ellos llega al hombre esta virtud<sup>162</sup>.

En relación con el matrimonio, Santo Tomás, siguiendo los temas tratados por San Pablo en su epístola, se ocupa en primer lugar del pecado contrario a este sacramento, la fornicación, y después a la esencia del mismo, relacionándolo con la virginidad.

El matrimonio pertenece al orden natural en la medida en que la naturaleza inclina a él. Pero esta inclinación no es absolutamente determinante, ya que su realización exige la intervención de la racionalidad. La naturaleza

---

160 Cf. *Super I Cor., Prologus*, n. 1.

161 Cf. *Super I Cor.*, I, lect. 2, n. 24.

162 Cf. *Super I Cor.*, I, lect. 2, n. 29.

inclina al matrimonio de dos maneras. En primer lugar, impulsando al bien de la prole, que es su fin principal. Este bien comprende la generación y la educación de los hijos<sup>163</sup>. Y, en segundo lugar, en razón del bien secundario que del matrimonio se sigue, que es la ayuda mutua de los esposos<sup>164</sup>. Asimismo, el matrimonio no es sólo un acto natural, sino que también es un sacramento de la Iglesia, signo eficaz de la gracia, en la medida en que “significa la unión de Cristo y la Iglesia”<sup>165</sup>.

Debido a la pérdida del fragmento del comentario desde *1 Co* 7, 10 hasta el final del capítulo 10, no se tiene acceso ni a la exposición de la relación entre matrimonio y virginidad ni al comienzo del sacramento de la eucaristía, tal y como Santo Tomás los hubiera desarrollado.

En relación con el sacramento de la eucaristía, de la misma manera que sucede con los anteriores sacramentos, Santo Tomás no presenta una exposición sistemática del mismo, sino que ofrece observaciones más o menos breves de cada versículo comentando diversos aspectos como la necesidad del ayuno antes de la eucaristía<sup>166</sup>, la comunión bajo las dos especies<sup>167</sup>, cómo la eucaristía se ofrece como sacrificio también para aquellos que no la reciben<sup>168</sup>, la confesión de los pecados antes de comulgar<sup>169</sup> o la comunión frecuente<sup>170</sup>. El tema más desarrollado del comentario al sacramento de la eucaristía trata de la presencia de Cristo a través de la transustanciación<sup>171</sup>. La presencia substancial de Cristo en la eucaristía hace que este sacramento sea central en la vida del cristiano, ya que a través de dicha presencia, Cristo mismo se hace presente substancialmente en quien lo recibe:

Es necesario observar que quien genera no se une al generado según la substancia, sin solo según el poder; por el contrario, el alimento se une a quien lo nutre según la substancia. Por tanto, en el sacramento

---

163 Cf. *Super I Cor.*, VII, lect. 1, nn. 316-317.

164 Cf. *Super I Cor.*, VII, lect. 1, n. 321.

165 *Super I Cor.*, VII, lect. 1, n. 318.

166 Cf. *Super I Cor.*, XI, lect. 4, n. 631.

167 Cf. *Super I Cor.*, XI, lect. 5, n. 653.

168 Cf. *Super I Cor.*, XI, lect. 6, n. 682.

169 Cf. *Super I Cor.*, XI, lect. 7, n. 690.

170 Cf. *Super I Cor.*, XI, lect. 7, n. 699.

171 Cf. *Super I Cor.*, XI, lect. 5-6, nn. 662-686.

del bautismo, en el que Cristo regenera en vistas a la salvación, no está presente el mismo Cristo según su substancia, sino sólo según su poder. Pero en el sacramento de la eucaristía, que es un alimento espiritual, Cristo está según su substancia<sup>172</sup>.

b. La realidad significada en los sacramentos: la gracia y la gloria

Tras haber considerado los sacramentos del bautismo, matrimonio y eucaristía, Santo Tomás examina la realidad de los sacramentos (*res sacramenti*), distinguiendo dos tipos: “una significada y contenida, a saber la gracia que se confiere inmediatamente con el sacramento; otra significada y no contenida, a saber la gloria de la resurrección, que se espera al final”<sup>173</sup>.

En los capítulos 12 a 14, Santo Tomás analiza la doctrina paulina de los dones de la gracia, su necesidad, procedencia y distribución. Comienza el comentario estableciendo una diferencia entre las gracias *gratis datae* y la gracia *gratum faciens*. Aunque todas las gracias que Dios concede son un don libérrimo de Dios, Santo Tomás entiende por gracias *gratis datae* aquellas que Dios concede gratuitamente a algunas personas para la utilidad común, es decir, para la salvación de otras. Tales son los dones extraordinarios de la gracia o carismas (don de profecía, de obrar milagros, de lenguas, etc.), que no santifican formalmente a quien las posee, sino que facilitan la realización eficaz de los oficios y cargos en el cuerpo místico<sup>174</sup>.

Por el contrario, la gracia *gratum faciens* está destinada a todos los hombres y es conferida para la santificación personal. Esta gracia es un efecto particular del amor divino, por la que el hombre se hace grato y aceptable a Dios. El amor de Dios que causa la gracia no es provocado por el bien que encuentra en la criatura, como sucede en el amor humano, sino que el bien de la criatura es causado por el amor de Dios. De este modo, la caridad con la cual Dios ama al hombre se infunde en el corazón humano<sup>175</sup>. Precisamente, los sacramentos hacen al hombre gratos a Dios, amados por Él, insertándolo en el misterio de Cristo, haciéndole participar de su vida. La realidad signifi-

---

172 *Super I Cor.*, XI, lect. 5, n. 651.

173 *Super I Cor.*, XII, lect. 1, n. 709.

174 Cf. *Super I Cor.*, XII, lect. 2, nn. 725-727.

175 Cf. *Super I Cor.*, XIII, lect. 1, n. 759.

cada y contenida en ellos es, por tanto, la gracia que hace grato al hombre, santificándolo. Asimismo, la gracia *gratum faciens* constituye el fin de la gracia *gratis data* y es, por tanto, intrínsecamente más elevada y más valiosa que ésta.

En el comentario al capítulo 15, Santo Tomás trata de la

realidad que no está contenida sino sólo significada en los sacramentos, a saber, la gloria de la resurrección, que no está contenida en el sacramento porque no la posee inmediatamente quien recibe los sacramentos; pero en ella se significa la gloria de la resurrección en cuanto se confiere en ellos la gracia por la que se alcanza la beatitud<sup>176</sup>.

La identificación con Cristo es así una realidad creciente en la vida temporal, que llegará a su plenitud al final de los tiempos cuando en el hombre, también en su corporalidad, alcanzará su perfección, la filiación divina. La gracia del hombre justificado es así incoación de la gloria que alcanzará plenamente en el cielo y por la que no sólo su alma sino también su cuerpo se tornarán gloriosos.

Precisamente, desde esta perspectiva Santo Tomás explica el paralelismo paulino entre Cristo y Adán. Dos son los principios del género humano: uno según la vida natural, que es Adán; otro según la vida de la gracia, es decir, Cristo. Y si la naturaleza humana se ha derivado de Adán a todos los hombres, con mayor razón el segundo principio que da la vida espiritual, se derivará a todos los hombres<sup>177</sup>. La superioridad de Cristo sobre Adán, se pone de manifiesto, por tanto, en la diversidad del principio, es decir, que la vida natural que se comunica a través del hombre, procede del alma como forma del cuerpo; por el contrario, la vida que viene de Cristo procede del Espíritu Santo. Y así, mientras el primero fue hecho en espíritu viviente solamente, el segundo además en espíritu viviente y vivificante. Y por ser vivificante, Cristo en cuanto hombre es la causa instrumental de la gracia y ejerce su acción santificadora en los hombres<sup>178</sup>. En la resurrección, los justos se asemejarán a Cristo resucitado en cuanto a su divinidad y en cuanto a su humanidad gloriosa, pues tendrán la integridad de la naturaleza humana y además glorificada.

---

176 *Super I Cor.*, XV, lect. 1, n. 888.

177 Cf. *Super I Cor.*, XV, lect. 7, n. 991.

178 Cf. *Super I Cor.*, XV, lect. 7, n. 992.

Cristo aparece, por tanto, como último Adán, en el que se manifiesta que Dios Padre no ha abandonado su plan originario de la creación, sino que lo ha resumido, conduciéndolo en su Hijo a su consumación final: la consecución de la eterna bienaventuranza. Cristo está, así, en la línea de Adán y la realiza en plenitud, de acuerdo con el designio del Padre.

## 2. LA GLORIA DE LA RESURRECCIÓN (1 Co 15)

En el comentario al capítulo quince, dos son los temas desarrollados principalmente por Santo Tomás: la resurrección de Cristo como causa de la resurrección de los hombres y la naturaleza de los cuerpos gloriosos.

A juicio de Santo Tomás, en la justificación de las almas concurren dos formalidades: la remisión de la culpa y la novedad de la vida de la gracia. Desde el punto de vista de la causalidad eficiente, que proviene del poder divino, tanto la pasión como la resurrección son causas de la justificación en ambas formalidades. Pero, vista desde la causalidad ejemplar, la pasión y muerte de Cristo es propiamente causa de la remisión de la culpa, por la que el hombre muere al pecado, mientras que la resurrección es causa de la novedad de vida, que adviene al hombre por la gracia<sup>179</sup>. De este modo, el plan salvífico de Dios, que consiste en llevar al hombre a un destino eterno participando de la filiación divina de Cristo, adquiere su momento culminante en la resurrección de Cristo.

Por medio de los sacramentos, Cristo justifica al hombre, haciéndolo grato a Dios e incoando en su alma la gloria que alcanzará plenamente en el cielo y por la que se transformará en alma gloriosa. Y porque los cuerpos resucitados de los justos deben adecuarse a sus almas gloriosas, se transformarán también en gloriosos por redundancia de la gloria de sus almas. De esta forma, la resurrección de los justos tendrá así una semejanza perfecta con la resurrección de Cristo, causa de toda resurrección.

---

179 Cf. *Super Rom.*, IV, lect. 3, n. 380.

a. La resurrección de Cristo, causa de nuestra resurrección  
(1 Co 15,1-34)

Las cuatro primeras *lectiones* del comentario al capítulo quince están dedicadas a la doctrina evangélica sobre la resurrección de Cristo (*lectio* 1)<sup>180</sup> y a la causalidad de la resurrección de Cristo sobre la resurrección de los hombres (*lectiones* 2-4)<sup>181</sup>.

En relación a la doctrina acerca de la resurrección de Cristo, Santo Tomás no explica en qué consiste dicha resurrección, sino que simplemente señala aquellas cuestiones de fe que están contenidas en esta doctrina, a saber, la muerte, la sepultura, la resurrección al tercer día y las apariciones de Cristo; pero sin desarrollarlas. La primera *lectio* es así una pequeña introducción al tema de la resurrección de Cristo como causa de la resurrección de los hombres.

En las *lectiones* 2 a 4, Santo Tomás intenta responder a dos preguntas. En primer lugar, en qué sentido ha de entenderse que Cristo es causa de la resurrección de los hombres; y, en segundo lugar por qué es conveniente esta resurrección<sup>182</sup>.

Para Santo Tomás, la resurrección es un hecho absolutamente milagroso, ya que no existe en la naturaleza ningún principio activo capaz de realizarla. Por eso, si Cristo es causa de la resurrección de los hombres se debe principalmente a su divinidad: “Ha de decirse que en cuanto Dios, o sea en cuanto la divinidad se encuentra en Cristo, Cristo es la causa ejemplar y eficiente de la resurrección de los muertos por su humanidad, como instrumento de su divinidad”<sup>183</sup>. La carne de Cristo, su humanidad, no actúa con un poder infinito, por tanto, en cuanto carne o humanidad, sino en cuanto carne o humanidad de Cristo. El principio de vivificación de los hombres es así la divinidad de Cristo que, a través de su cuerpo resucitado como instrumento, resucita las almas de

180 1 Co 15,1-11 (*Super I Cor.*, XV, lect. 1, nn. 889-910).

181 1 Co 15,12-19 (*Super I Cor.*, XV, lect. 2, nn. 911-925); 1 Co 15,20-28 (*Super I Cor.*, XV, lect. 3, nn. 926-950); y, 1 Co 15,29-34 (*Super I Cor.*, XV, lect. 4, nn. 951-963).

182 Un análisis de estos temas en el conjunto de las obras de Santo Tomás puede verse en Fco. OCÁRIZ, “Estudio de la resurrección de Cristo en cuanto causa de la resurrección de los hombres, según la doctrina de Santo Tomás de Aquino”, en: F. L. MATEO-SECO (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre* (Pamplona 1982) 969-984; P. RODRÍGUEZ, “La resurrección de Cristo en el pensamiento teológico de Santo Tomás de Aquino”, en: J. J. RODRÍGUEZ ROSADO – P. RODRÍGUEZ (eds.), *Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona 1975) 317-351; y B. MONDIN, “Risurrezione finale”, en: MONDIN, 589-592.

183 *Super I Cor.*, XV, lect. 2, n. 914.

los hombres del pecado, es decir, causa instrumentalmente la justificación y las configura a la imagen del alma de Cristo, y, en la consumación final, resucitará por su eficiencia los cuerpos de los hombres para conformarlos a su cuerpo.

Precisamente porque la divinidad es la causa principal de la resurrección de los hombres, mientras que la humanidad de Cristo es su causa instrumental, los muertos no resucitan inmediatamente, sino que dicha resurrección tiene lugar según la disposición de la divina providencia, que ha establecido que tenga lugar en un tiempo determinado<sup>184</sup>.

Cristo es así el primogénito de entre los muertos, pero no sólo en sentido temporal, sino sobre todo en un orden causal. Por ser el primero en el orden de las causas es también el primero en el tiempo. Asimismo, por estar su cuerpo unido a la persona del Verbo, resucitó más gloriosamente que ningún otro y, por ello, su resurrección es de mayor dignidad y perfección<sup>185</sup>.

Una vez visto cómo la resurrección de Cristo causa la resurrección de los hombres, Santo Tomás se pregunta si es o no conveniente dicha resurrección. Por un lado, siguiendo a San Pablo, responde que si los muertos no resucitan vana es la predicación y la fe, ya que significaría que los efectos del pecado no habrían sido limpiados y la muerte habría vencido finalmente<sup>186</sup>.

Por otro lado, si se negase la resurrección de los cuerpos sería difícil sostener tanto la inmortalidad del alma como el deseo natural de todo hombre de salvación. El alma humana, por ser espiritual, es inmortal. Además ha sido creada para unirse naturalmente al cuerpo, como su forma. El estar sin el cuerpo, por tanto, es algo que va contra la naturaleza del alma:

Pues es claro que el alma se une naturalmente al cuerpo, pero se separa de él en contra de su naturaleza y de manera accidental. Por tanto el alma, despojada del cuerpo, cuando está sin el cuerpo, es imperfecta. Ahora bien, es imposible que aquello que es natural y esencial sea finito y casi nada; mientras que aquello que existe en contra de la naturaleza y de manera accidental sea infinito, si el alma durase siempre sin el cuerpo<sup>187</sup>.

---

184 Cf. *Super I Cor.*, XV, lect. 2, n. 915.

185 Cf. *Super I Cor.*, XV, lect. 3, n. 927.

186 Cf. *Super I Cor.*, XV, lect. 2, nn. 921-923.

187 *Super I Cor.*, XV, lect. 2, n. 924.



Como señala Mateo-Seco, la muerte pone de manifiesto la violencia, *contra naturam*, en que es colocada el alma por la separación del cuerpo. La violencia es tal que para Santo Tomás se convierte en el argumento de razón natural que más estima a la hora de mostrar lo razonable que es el dogma de la resurrección de los muertos. Ahora bien, que la resurrección sea razonable, atendiendo a la inmortalidad del alma y a su tendencia a unirse al cuerpo, no quiere decir que sea algo que se siga de los principios de la naturaleza. Como ya se ha dicho, la resurrección es un milagro que depende absolutamente del poder divino<sup>188</sup>.

Otro argumento de razón natural que Santo Tomás utiliza para mostrar la razonabilidad de la resurrección de los cuerpos es el deseo natural del hombre que tiende hacia la felicidad:

Consta que el hombre desea naturalmente su propia salvación; ahora bien, siendo el alma parte del cuerpo del hombre, no es todo el hombre, y mi alma no es mi yo; por lo cual, aun cuando el alma consiga la felicidad en otra vida, sin embargo, no [seré] yo ni ningún hombre. Y, por lo demás, como el hombre naturalmente desea la salvación también del cuerpo, se frustraría el deseo natural<sup>189</sup>.

El alma separada del cuerpo es así en cierto modo imperfecta, como toda parte existente fuera del todo, ya que el alma, naturalmente, es una parte de la naturaleza humana. Por lo tanto, el hombre no puede conseguir su última felicidad a no ser que el alma vuelva a unirse al cuerpo. Si no hubiese resurrección de los cuerpos, el hombre quedaría sin alcanzar jamás su perfecta felicidad, por lo que aquel imperioso deseo suyo de alcanzarla quedaría sin efecto y el hombre sería un ser frustrado<sup>190</sup>.

---

188 Cf. L.F. MATEO-SECO, "Muerte y pecado original en la doctrina de Santo Tomás de Aquino", en: RODRÍGUEZ ROSADO – RODRÍGUEZ, 285. Véase también, B. MONDIN, "Inmortalità (dell'anima)", en: MONDIN, 352-354; y J. CRUZ CRUZ, *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino* (Pamplona 2006) 102-103.

189 *Super I Cor.*, XV, lect. 2, n. 924.

190 Cf. CRUZ CRUZ, 142-145. Como señala este autor comentando a Santo Tomás, "si nos detuviéramos a considerar el alma misma en el *primer instante* en que es creada, sólo encontraríamos en ella, aparte de su entidad incompleta o parcial, la capacidad formal o la aptitud de informar al cuerpo; pero esta aptitud no es una realidad distinta de la entidad propia del alma, porque de suyo no informa al cuerpo mediante un accidente sobreañadido a la entidad concreta, sino mediante la

La resurrección de los cuerpos es, así, natural en cuanto al término o fin, a saber la unión del alma separada con su cuerpo, pero milagrosa en cuanto a su principio activo, que no es la naturaleza humana sino la potencia divina.

De este modo, mediante la resurrección de los cuerpos, Dios ha querido reintegrar la naturaleza humana a su dignidad originaria:

Dios quiso reintegrar la naturaleza humana, pero la naturaleza humana estaba corrompida por el hombre, porque la muerte entró por medio del hombre. Por eso correspondía a la dignidad de la naturaleza humana que fuese reintegrada por el hombre, lo cual sucede cuando es traída de nuevo a la vida. Por eso era conveniente que, como la muerte ha entrado por medio de un hombre, o sea por medio de Adán, así la resurrección de los muertos sea por un hombre, o sea Cristo<sup>191</sup>.

Santo Tomás utiliza aquí el verbo *reintegrare* para referirse a la restauración de la naturaleza humana. En otros textos, sobre todo en los comentarios a las epístolas a los Efesios y a los Romanos emplea otros verbos, como *instaurare* y *restaurare*, aplicados a contextos similares<sup>192</sup>. Así en el comentario a

---

misma entidad propia, porque el acto de informar no es una acción para cuya ejecución la forma necesite de un accidente sobreañadido". *Ibid.*, 144-145.

191 "Deus voluit reintegrare humanam naturam, sed humana natura corrupta est per hominem, quia mors intravit per hominem. Pertinebat ergo ad dignitatem humanae naturae, ut reintegraretur per hominem, hoc autem est ut reducatur ad vitam. Conveniens ergo fuit, sicut mors intravit per hominem, scilicet per Adam, ita resurrectio mortuorum fieret per hominem, scilicet per Christum. Rom. c. v, 17: *Si enim unius delicto*, etc.". *Super I Cor.*, XV, lect. 3, n. 931.

192 Santo Tomás depende de la Vulgata que traduce el verbo griego ἀνακεφαλαιώσασθαι por el latino *instaurare* (Ef 1,10: εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ). Esta traducción se debe a San Juan Damasceno, que interpreta el verbo griego en el sentido de restauración, y tendrá una gran influencia en la patrística latina. Por esta razón, los comentarios de los Padres latinos se limitan a la idea de restauración del orden primitivo de la creación. Cf. JOANNES DAMASCENUS, *Expositio in Epistolas Pauli, in Epistolam ad Ephesios*, 178-179 (PG 95, col. 823-826). Por el contrario, para San Juan Crisóstomo, y para la mayor parte de la patrística griega, este verbo tiene dos sentidos entrelazados: en primer lugar, poner a Cristo como cabeza de todos los seres, en el cielo y en la tierra; y, en segundo lugar, resumir en Cristo todo lo realizado por Dios a lo largo de los siglos. La creación se corona porque queda sometida a una sola cabeza, en una unión que pone una tendencia en el universo material y espiritual hacia su inserción en el orden de la creación. Se resume, porque Cristo es un microcosmos que sintetiza y compendia todo lo creado. Cf. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Epistolam Pauli ad Ephesios* I, 4 (PG 62, col. 15-16). Uno de los Padres de la Iglesia que más ha desarrollado este concepto es San Ireneo de Lyon. Para él, el plan salvífico de Dios no es una simple reparación de la obra primera, sino que es un volver a comenzar desde el origen, una regeneración a través de la cabeza, una recapitulación en Cristo. En esta renovación radical cada uno de los elementos corrompidos

Efesios 1,8-10<sup>193</sup>, Santo Tomás considera los beneficios realizados a los apóstoles de modo singular, a saber, la excelencia de la sabiduría y la revelación especial del misterio de la encarnación, que consiste precisamente en “instaurar todas las cosas en Cristo, esto es, por Cristo. Todas las cosas, digo, que en están los cielos y en la tierra. Instaurar, repito, en aquel, a saber Cristo, con la dispensación de la plenitud de los tiempos y esto según su beneplácito”<sup>194</sup>. De este modo, la instauración de todas las cosas en Cristo y por Cristo constituye una concreción importante del misterio de la encarnación, un beneficio hacia los hombres y recibido de la generosidad de Dios<sup>195</sup>.

Todo lo perturbado y roto por Adán vuelve ahora a ser restaurado por Cristo, quedando restablecido el orden de la creación. El modo en que se da

---

en el momento de la caída es renovado radicalmente. La *recapitulatio* se convierte en *recirculatio*. De este modo, el mal contraído desde el comienzo es resuelto con un circuito contrario: Cristo recuerda a Adán; la cruz, al árbol de la caída. Cf. IRENAEUS, *Contra Hæreses* III-V (PG 7, col. 880-1174); y M. GAGLIARDI, *La cristología adamítica. Tentativo di recupero del suo significato originario* (Roma 2002) 374-454. Para un análisis de la exégesis patristica de este pasaje, véase: J. GONZÁLEZ-LLANOS, *Finalización de la creación hacia Cristo según Santo Tomás* (Roma 1989) 50-56; y J. M. CASCIARO, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento* (Pamplona 1982) 308-316. Para un análisis bíblico del concepto de recapitulación, véase: H. SCHLIER, “κεφαλὴ, ἀνακεφαλαιώμα”, en: KITTEL – FRIEDRICH, I, col. 386-390. Precisamente, la Neovulgata ha traducido el verbo ἀνακεφαλαιώσασθαι por el latino *recapitulare*.

193 “Benedictus Deus et pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali, in caelestibus in Christo, <sup>4</sup>sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in charitate.

<sup>5</sup>Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum, in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, <sup>6</sup>in laudem gloriae gratiae suae. In qua gratificavit nos in dilecto Filio suo, <sup>7</sup>in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum, secundum divitias gratiae eius. <sup>8</sup>Quae superabundavit in nobis in omni sapientia et prudential. <sup>9</sup>Ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae, secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo: <sup>10</sup>in dispensationem plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo, quae in caelis, et quae in terra sunt, in ipso”. Ef 1,3-10. Para un análisis del comentario de Santo Tomás de este texto, véase: GONZÁLEZ-LLANOS, 88-101.

194 “Quid autem sit hoc sacramentum, exponit dicens secundum beneplacitum, etc. Quae quidem sententia intricata est, et debet sic construi: Ut notum faceret, etc., quod quidem sacramentum est instaurare omnia in Christo, id est per Christum. Omnia dico, quae in caelis et in terra sunt. Instaurare, inquam, in eo, scilicet Christo, cum dispensatione plenitudinis temporum, et hoc secundum beneplacitum eius”. *Super Eph.*, I, lect. 3, n. 26.

195 “Et effectus huius sacramenti est instaurare omnia. Nam in quantum facta sunt propter hominem, omnia instaurari dicuntur. Amos ix, 11: *Suscitabo tabernaculum David quod cecidit, et reaedificabo aperturas murorum eius, et ea quae corruerant, instaurabo*. Omnia, inquam, quae in caelis, id est Angelos: non quod pro Angelis mortuus sit Christus, sed quia redimendo hominem, reintegratur ruina Angelorum. Ps. cix, 6: *Implevit ruinas*, etc.. Ubi cavendus est error Origenis, ne per hoc credamus Angelos damnatos redimendos esse per Christum, ut ipse finxit. Et quae in terris, in quantum caelestia terrenis pacificat. Col. i, 20: *Pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in terris, sive quae in caelis sunt*; quod est intelligendum quantum ad sufficientiam, etsi omnia non restaurentur quantum ad efficaciam”. *Super Eph.*, I, lect. 3, n. 29. La referencia de Orígenes se encuentra en ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ I, 6, 2 (PG 11, col. 166B).

esta restauración es el misterio de la encarnación, de forma que del mismo modo que Adán fue el primer principio del envejecimiento, Cristo se convierte en el primer principio de novedad y renovación. Es pertinente que se haya hecho así por una razón de ejemplaridad en la restauración, análoga a la ejemplaridad que está presente en la creación:

Pues es conveniente que como por el Verbo de Dios todas estas cosas han sido hechas, como se dice en *Jn* 1, 3; así por él mismo, por arte del Dios omnipotente, todas las cosas son también instauradas: como también el artífice repara la casa con el mismo arte con el que la ha construido. *Col* 1, 20: *Por Él agradó a Dios reconciliar todas las cosas que existen en el cielo y en la tierra*<sup>196</sup>.

Ahora bien, para Santo Tomás ¿es la restauración una mera reparación, un mero volver al estado inicial que se había perdido por culpa del hombre? Se puede encontrar una respuesta a esta pregunta en el comentario a *Rm* 8,19-21<sup>197</sup>, donde establece tres sentidos de la palabra creación, en relación a la espera ansiosa de la manifestación de los hijos de Dios. En primer lugar, por creación puede entenderse a los “hombres justos que se dicen especialmente criaturas de Dios, ya sea porque permanecen en el bien en el que han sido creadas, ya sea por la excelencia, porque todas las criaturas en cierto modo les sirven”<sup>198</sup>. En segundo lugar, se puede llamar creación “a la misma naturaleza humana que está sujeta a los bienes de la gracia, pero que en los hombres injustos no está todavía justificada, sino que es informe”<sup>199</sup>. Finalmente, puede entenderse “la misma creación sensible, como son los elementos de este mundo”<sup>200</sup>.

---

196 “Conueniens est enim ut sicut per Verbum Dei omnia ista facta sunt, ut habetur lo. i, v. 3, ita et per ipsum, sicut per artem omnipotentis Dei, omnia instaurantur: sicut et artifex eadem arte reparat domum qua condidit. Col. i, 20: *Per eum placuit Deo reconciliare omnia sive quae in caelo sive quae in terra sunt*”. *Super Rom.*, I, lect. 4, n. 60.

197 “<sup>19</sup>Nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat. <sup>20</sup>Vanitati enim creatura subiecta est non volens sed propter eum qui subiecit in spem, <sup>21</sup>quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei”. *Rm* 8,19-21.

198 “Uno modo homines iusti, qui specialiter creatura Dei dicuntur, vel quia permanent in bono, in quo creati sunt; vel propter excellentiam, quia omnis creatura quodammodo eis deservit”. *Super Rom.*, VIII, lect. 4, n. 658.

199 “Secundo, potest dici creatura ipsa humana natura, quae subiicitur bonis gratiae, quae quidem in hominibus iniustis nondum iustificata est sed est sicut informis”. *Super Rom.*, VIII, lect. 4, n. 659.

200 “Tertio modo potest intelligi de ipsa creatura sensibili, sicut sunt elementa huius mundi”. *Super Rom.*, VIII, lect. 4, n. 660.

La creación en este triple sentido espera la manifestación de los hijos de Dios, lo cual se producirá mediante la gracia y la gloria. Los hombres justificados están a la espera de la manifestación definitiva de la gloria de Dios<sup>201</sup>; los hombres no justificados esperan la justificación mediante la gracia<sup>202</sup>; y la creación sensible también espera dicha manifestación. Para Santo Tomás, la creación sensible al provenir de Dios está ordenada a un doble fin. Por un lado, “en la medida en que Dios imprime una forma y una potencia natural a estas criaturas, y en virtud de esto vienen inclinadas a un fin natural”<sup>203</sup>; y, por otro lado, “las criaturas sensibles vienen ordenadas por Dios a un fin que excede a su forma natural. Como, de hecho, el cuerpo humano viene revestido de la forma de la gloria sobrenatural, así todas las criaturas sensibles obtendrán una nueva gloria en la gloria de los hijos de Dios”<sup>204</sup>. Precisamente, en este segundo sentido, las criaturas sensibles esperan la revelación de la gloria de los hijos de Dios<sup>205</sup>, es decir, esperan recibir esa redundancia de la gracia y de la gloria de los hijos de Dios, que es un efecto de la restauración obrada por Cristo mediante su muerte y resurrección. Esta redundancia comporta una elevación de la finalidad natural, cuya consecución pasa ahora a través de la humanidad gloriosa de Cristo.

La restauración, por tanto, no es una mera reparación, un volver al estado inicial, sino que es un nuevo orden instaurado por Cristo. Mediante la resurrección de los cuerpos, Él consignará el reino a Dios Padre, destruyendo finalmente la muerte y haciendo posible que los hombres que han sido justificados en su vida terrena se adhieran a Dios mediante la visión inmediata y la fruición beata<sup>206</sup>. Dios será así todo en todos, esto es, el hombre descansará totalmente en Dios y solo Dios será su felicidad, y Dios mismo será para todas

---

201 Cf. *Super Rom.*, VIII, lect. 4, n. 658.

202 Cf. *Super Rom.*, VIII, lect. 4, n. 659.

203 “Uno modo secundum quod Deus imprimit aliquam formam et virtutem naturalem huiusmodi creaturae, ex qua inclinatur ad aliquem finem naturalem, puta si dicamus quod arbor expectat fructificationem et ignis expectat locum sursum”. *Super Rom.*, VIII, lect. 4, n. 660.

204 “Alio modo creatura sensibilis ordinatur a Deo ad aliquem finem qui superexcedit formam naturalem ipsius. Sicut enim humanum corpus induetur quadam forma gloriae supernaturali, ita tota creatura sensibilis, in illa gloria filiorum Dei, quamdam novitatem gloriae consequetur, secundum illud Apoc. xxi, 1: *Vidi caelum novum et terram novam*”. *Super Rom.*, VIII, lect. 4, n. 660.

205 “Et per hunc modum creatura sensibilis expectat revelationem gloriae filiorum Dei”. *Super Rom.*, VIII, lect. 4, n. 660.

206 “Et finis huiusmodi non erit, ut vivant vita corporis et voluptatibus, ut Iudaei et Saraceni fingunt; sed quod inhaereant Deo per immediatam visionem et beatam fruitionem: et hoc est tradere regnum Deo et Patri”. *Super I Cor.*, XV, lect. 3, n. 937.

las cosas la vida, la salvación, la virtud y la gloria, quedando claro que todo bien proviene de Él<sup>207</sup>.

b. Los cuerpos resucitados y el esplendor de la gloria (1 Co 15,35-58)

Las cinco últimas *lectiones* del comentario al capítulo quince toman como punto de partida la pregunta de San Pablo en relación a cómo será el cuerpo resucitado (*Quomodo resurgunt mortui? Quale autem corpore venient?*), y están dedicadas a mostrar la cualidad y el modo de los cuerpos resucitados (*lectiones* 5 y 6)<sup>208</sup>; explicar los dos principios del género humano: Adán, según la vida natural, y Cristo, según la vida de la gracia (*lectio* 7)<sup>209</sup>; y presentar el modo y orden la resurrección (*lectiones* 8 y 9)<sup>210</sup>.

Para Santo Tomás existen dos posturas erróneas acerca la resurrección de los cuerpos. La primera es la de aquellos que niegan totalmente la futura resurrección; la segunda afirma dicha resurrección, pero entiende que los cuerpos resucitados tendrán el mismo modo de vivir y llevarán a cabo las mismas acciones que antes<sup>211</sup>. Frente a estos dos errores, y a partir del ejemplo paulino de la semilla que se entierra para que de ella nazca una nueva planta, Santo Tomás entiende que cuando el cuerpo resucita, siendo la sustancia la misma, es vivificado de tal manera que su cualidad es distinta de aquella que poseía antes de morir. Evidentemente, el ejemplo tiene sus límites. Por un lado, el cuerpo, a diferencia de la semilla, no posee una capacidad activa para la resurrección. Ésta no es un proceso natural, sino que depende totalmente de Dios. Pero el ejemplo sirve para mostrar cómo “la cualidad de los

---

207 “Consequenter cum dicit Cum autem subiecta fuerint illi omnia, etc., ostendit finem huius resurrectionis non esse in humanitate Christi, sed ulterius perducetur rationalis creatura ad contemplationem divinitatis, et in ea est beatitudo nostra, et finis noster ipse Deus est. Et ideo dicit cum autem subiecta, etc., quasi dicat: Nondum Deus subiecit omnia Christo, sed cum omnia fuerint ei subiecta, scilicet Christo, tunc ipse Filius secundum humanitatem subiectus erit illi, scilicet Patri, lo. xiv, 28: *Pater maior me est*, et subiectus est nunc etiam Christus secundum quod homo Patri, sed hoc tunc manifestus erit. Et ratio huius subiectionis est ut sit Deus omnia in omnibus, id est ut anima hominis totaliter requiescat in Deo, et solus Deus sit beatitudo. Modo enim in uno est vita et virtus in alio et gloria in alio, sed tunc Deus erit vita et salus et virtus, et gloria et omnia. Vel aliter ita, ut sit Deus omnia in omnibus, quia tunc manifestabitur quod quidquid boni habemus est a Deo”. *Super I Cor.*, XV, lect. 3, n. 950.

208 1 Co 15,35-38 (*Super I Cor.*, XV, lect. 5, nn. 964-974); y, 1 Co 15,39-44a (*Super I Cor.*, XV, lect. 6, nn. 975-988).

209 1 Co 15,44b-50 (*Super I Cor.*, XV, lect. 7, nn. 989-1000).

210 1 Co 15,51-52 (*Super I Cor.*, XV, lect. 8, nn. 1001-1011); y, 1 Co 15,53-58 (*Super I Cor.*, XV, lect. 9, nn. 1012-1023).

211 Cf. *Super I Cor.*, XV, lect. 5, n. 965.

cuerpos de los resucitados no es la misma que la de los cuerpos difuntos, y sobre todo por el hecho de que no es la misma la cualidad de la semilla y lo germinado<sup>212</sup>. Por otro lado, existe otra diferencia entre la resurrección del cuerpo humano y la germinación de la semilla, ya que el cuerpo resucitado será numéricamente el mismo, mientras que la planta que nace es sólo idéntica en la especie, pero no numéricamente la misma<sup>213</sup>.

Precisamente, para explicar la diferencia de cualidad entre el cuerpo en esta vida y el cuerpo resucitado, Santo Tomás utiliza la contraposición paulina entre Adán y Cristo:

Dos son los principios del género humano: uno, según la vida de la naturaleza, a saber Adán; otro según la vida de la gracia, a saber Cristo. Pero la animalidad se deriva a todos los hombres por el primer principio, a saber Adán; por tanto resulta que mucho más por el segundo principio, a saber Cristo, la espiritualidad se deriva a todos los hombres<sup>214</sup>.

De este modo, se siembra animal, se resucita espiritual; hay cuerpo animal y cuerpo espiritual<sup>215</sup>. Por un lado, el fundamento del primer principio es el alma humana que da la vida animal:

Pues la forma humana se dice tanto alma como espíritu. En cuanto se refiere al cuidado del cuerpo, a saber, vegetando, nutriendo o generando, se dice alma; por el contrario, en la medida en que se refiere al conocimiento, a saber, comprendiendo, queriendo y cosas símiles, se dice espíritu<sup>216</sup>.

---

212 *Super I Cor.*, XV, lect. 5, n. 969.

213 Cf. *Super I Cor.*, XV, lect. 5, n. 970.

214 "Duo sunt principia humani generis; unum secundum vitam naturae, scilicet Adam, aliud secundum vitam gratiae, scilicet Christus; sed animalitas est derivativa in omnes homines a primo principio, scilicet Adam; ergo constat quod multo amplius a secundo principio, scilicet Christo, spiritualitas derivabitur in omnes homines". *Super I Cor.*, XV, lect. 7, n. 991.

215 "Dicit ergo primo: Dixi quod id quod seminatur animale, surget spirituale, et, quod hoc sit verum, scilicet quod sit aliquod corpus spirituale, ostendo, quia si est corpus animale, est et spirituale". *Super I Cor.*, XV, lect. 7, n. 990.

216 "Ponit ergo, primo, conditionem primi principii secundum vitam naturae, sumens auctoritatem Gen. II, 7. Unde dicit sicut scriptum est: «factus est, a Deo, primus homo Adam in animam viventem», vita scilicet animalis, qualem anima potest dare, cum scilicet spiravit Dominus in faciem eius spiraculum vitae, Gen. II, 7. Forma enim humana et anima dicitur et spiritus.

Por otro lado, el fundamento del segundo principio es Cristo que da la vida espiritual, a través del Espíritu Santo. En este sentido, Cristo es llamado último Adán (*novissimus Adam*):

Se dice último, porque Adán introdujo un estado, a saber, de culpa, Cristo por el contrario de gloria y vida. Y como después de este estado no se seguirá ningún otro en esta vida, por eso se dice último. Is 53, 2 s.: *Lo vimos despreciado y último de los hombres*. Y en otro lugar, a saber, Ap 1, 17: *Yo, el primero y el último*. Y en otro lugar: *Yo soy alfa y omega*. Dice Adán, porque fue hecho espíritu viviente, de la naturaleza de Adán<sup>217</sup>.

De este modo, la vida natural que se comunica a través del hombre, procede del alma en cuanto forma del cuerpo; en cambio, la vida espiritual que viene de Cristo, procede del Espíritu Santo<sup>218</sup>. El primer hombre, y con él todos los hombres, incluido Cristo, fue hecho en espíritu viviente; el segundo, en espíritu viviente y vivificante. Cristo es así superior a Adán, en la medida en que éste alcanzó la perfección de su ser únicamente por el alma, que dio vida a su cuerpo pero a ningún otro podía vivificar, mientras que aquél obtuvo la perfección por su ser en cuanto hombre por el Espíritu Santo, y fue constituido en espíritu viviente y vivificante, y por eso poseía el poder de vivificar<sup>219</sup>.

---

In quantum enim intendit curae corporis, scilicet vegetando, nutriendo et generando, sic dicitur anima; in quantum autem intendit cognitioni, scilicet intelligendo, volendo et huiusmodi, sic dicitur spiritus. Unde cum dicit factus est primus homo Adam in animam viventem, intendit hic Apostolus de vita qua anima deservit circa corpus, non de Spiritu Sancto, sicut quidam fingunt, propter hoc quod praecedit *Et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*, dicentes hoc esse Spiritum Sanctum". *Super I Cor.*, XV, lect. 7, n. 992.

217 "Secundo ponit conditionem secundi principii, dicens novissimus vero Adam, id est Christus. Et dicitur novissimus, quia Adam induxit unum statum, scilicet culpae, Christus vero gloriae et vitae. Unde cum post statum istum nullus alius sequatur in vita ista, ideo dicitur novissimus. Is. lIII, 2 s.: *Desideravimus eum despectum et novissimum virorum*. Et alibi scilicet Apoc. I, 17: *Ego primus et novissimus*. Et alibi: *Ego sum alpha et omega*, etc. Dicit autem Adam, quia de natura Adae factus in spiritum viventem". *Super I Cor.*, XV, lect. 7, n. 992.

218 Para un análisis de los distintos sentidos que tiene la palabra *spiritualitas* en Santo Tomás, véase: J. P. TORRELL, "Spiritualitas chez saint Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire d'un mot": *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 73 (1989) 575-584.

219 "Et ex hoc, conditionibus principiorum visis, apparet eorum diversitas, quia primus homo factus est in animam, novissimus in spiritum. Ille autem in animam viventem solum, iste vero in spiritum viventem et vivificantem. Cuius ratio est: quia, sicut Adam consecutus est perfectionem sui esse per animam, ita et Christus perfectionem sui esse, in quantum homo, per Spiritum



Cristo en tanto que resucitado es el hombre celeste, el último Adán, que mediante su divinidad ha introducido un estado definitivo de vida gloriosa, que lleva a la perfección a la naturaleza humana, en sí misma limitada por ser terrena y mortal. Ahora bien, para que esto suceda, es preciso que el hombre se conforme a Cristo, para ser con Él y por Él espiritual e inmortal. Esta conformación con Cristo se lleva a cabo de dos modos:

en la vida de la gracia y en la vida de la gloria, y una es la vía de la otra; porque sin la vida de la gracia no se alcanza la vida de la gloria (...). Así, por tanto, debemos conformarnos al [hombre] celeste en la vida de la gracia, porque de otro modo no alcanzaremos la vida de la gloria<sup>220</sup>.

Para que la resurrección de Cristo produzca su efecto en el hombre, es preciso estar dentro del ámbito de su causalidad, incorporándose, conformándose con Él. En la vida terrena esta incorporación a Cristo se realiza mediante los sacramentos, por los cuales el hombre renace espiritualmente por Cristo y adquiere la justificación de vida, es decir, la vida de la gracia.

Santo Tomás utiliza varios verbos en voz pasiva (*conformari, indui*) para expresar cómo el ser conformados o revestidos, por un lado, abarca la persona entera, tanto en su ser como en su obrar, y, por otro, implica un dejarse conformar y revestir por parte de Cristo. La vida de la gracia es un don absolutamente gratuito que informa la vida entera del hombre; se trata de una renovación interior que se hace visible por el comportamiento exterior manifestado en el ejercicio de las virtudes.

---

Sanctum. Et ideo cum anima non possit nisi proprium corpus vivificare, ideo Adam factus est in animam, non vivificantem, sed viventem tantum; sed Christus factus est in spiritum viventem et vivificantem, et ideo Christus habuit potestatem vivificandi. lo. i, 16: *De plenitudine eius*, etc., et lo. x, 10: *Veni ut vitam habeant et abundantius habeant*. Et in Symbolo: *Et in spiritum sanctum vivificantem*". *Super I Cor., XV, lect. 7, n. 993.*

220 "Igitur sicut portavimus, etc. Hic concludit qualiter in speciali debeamus conformari homini, scilicet caelesti. Possumus autem dupliciter conformari caelesti in vita scilicet gratiae et gloriae, et una est via ad aliam: quia sine vita gratiae non pervenitur ad vitam gloriae. Et ideo dicit sicut portavimus, etc., id est quamdiu peccatores fuimus, in nobis fuit similitudo Adae. Il Reg. vii, 19: *Ista est lex Adam, Domine Deus*, etc. Ut ergo possimus esse caelestes, id est pervenire ad vitam gloriae, portemus imaginem caelestis, per vitam gratiae. Col. c. iii, 9 s.: *Exuentes veterem hominem, induite novum hominem, scilicet Christum*. Rom. viii, 29: *Quos praescivit et praedestinavit conformes*, etc. Sic ergo debemus conformari caelesti in vita gratiae, quia alias non perveniemus ad vitam gloriae". *Super I Cor., XV, lect. 7, n. 998.*

En este sentido, en el comentario a la epístola a los Efesios<sup>221</sup>, Santo Tomás llama a Cristo *novus homo*, porque, habiendo sido hecho en espíritu viviente y vivificante, ha traído consigo la novedad de la gracia y ha transformado al hombre en una nueva criatura<sup>222</sup>. La renovación de la criatura consiste precisamente en revestirse del hombre nuevo, es decir, de Cristo, principio de la novedad y de la renovación<sup>223</sup>.

El hombre viejo es aquel que está sujeto al pecado tanto en el alma como en el cuerpo, porque ha roto el orden propio de su naturaleza:

Y así el hombre sujeto al pecado se llama viejo porque está en vías de corrupción; por eso se añade *el cual se corrompe según el deseo del error*. Puesto que cada cosa se corrompe cuando se aparta de su orden natural. Y la naturaleza del hombre es que su deseo tienda a aquello que es conforme a la razón. Y la perfección de la razón es la verdad. Así, cuando la razón tiende al error, por esto el deseo se corrompe, por ello se llama hombre viejo<sup>224</sup>.

---

221 El texto que comenta es el siguiente: “<sup>20</sup>Vos autem non ita didicistis Christum, <sup>21</sup>sic tamen illum audistis, et in ipso edocti estis, sicut est veritas in Iesu. <sup>22</sup>Deponite vos secundum pristinam conversationem, veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria errorum. <sup>23</sup>Renovamini autem spiritu mentis vestrae, <sup>24</sup>et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis”. Ef 4,20-24.

222 “Et hoc in uno novo homine faciens pacem, id est in semetipso Christo, qui dicitur novus homo propter novum modum suae conceptionis. Ier. xxxi, 22: *Creavit Dominus novum super terram, foemina circumdabit virum*. Item propter novitatem gratiae quam contulit. Gal. ult. [vi, 15]: *In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura*. Infra iv, 23: *Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui*, etc. Item propter nova mandata quae attulit. Io. xiii, 34: *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem*, etc.”. *Super Eph.*, II, lect. 5, n. 116.

223 “In quo autem haec renovatio consistat, quantum ad secundum, subdit cum dicit et induite novum hominem, etc. Hic advertendum est quod sicut uniuscuiusque rei primum vetustatis principium fuit Adam, per quem peccatum in omnes intravit, ita principium primum novitatis et renovationis Christus est; quia sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Unde Gal. ult. [vi, 15]: *In Christo Iesu neque circumcisio, neque praeputium aliquid valet, sed nova creatura*. Induimini ergo Dominum nostrum Iesum Christum, Rom. c. xiii, 14”. *Super Eph.*, IV, lect. 7, n. 245.

224 “Et sic homo subiectus peccato dicitur vetus, quia est in via corruptionis; propter quod subdit qui corrumpitur secundum desideria errorum. Nam unumquodque corrumpitur, cum recedit ab ordine naturae suae. Natura autem hominis est, ut desiderium eius tendat ad id quod est secundum rationem. Perfectio autem et bonum rationis est veritas. Quando ergo ratio tendit ad errorem, et desiderium ex hoc errore corrumpitur, tunc vetus homo dicitur”. *Super Eph.*, IV, lect. 7, n. 241.

Por el contrario, revestirse del hombre nuevo supone dejarse llevar por el Espíritu Santo<sup>225</sup> y ser renovados por la gracia de Cristo:

Dice *renovaos en el espíritu de vuestra mente*, porque lo que no está corrompido está nuevo y no necesita renovación. Pues si Adán no se hubiese corrompido, no hubiese necesitado renovación, ni tampoco nosotros. Pero porque se corrompió, necesitó la renovación, y también sus descendientes. Por tanto, es necesario que seamos renovados ahora según el alma, y en el futuro según el cuerpo, cuando lo corruptible sea revestido de incorruptibilidad, y lo mortal de inmortalidad, como se dice en *1 Co 15, 53*. Dice por tanto *renovaos en el espíritu*, a saber, porque si en el presente el espíritu no es renovado, el cuerpo jamás se renovará<sup>226</sup>.

La vida del hombre justificado es vida en Cristo. Tras la muerte, termina el tiempo de merecer y el hombre justificado, unido a Cristo, recibe el don de la visión beatífica. La gracia de Cristo produce así su mayor fruto. Pero aún no ha manifestado en lo corporal toda su virtualidad. Eso sucederá en la resurrección gloriosa al final de los tiempos. La vida de la gracia, por tanto, tiende a un estado definitivo, que tendrá lugar después de la muerte. Entonces se recibe la confirmación en la gracia y en la amistad con Dios y, posteriormente con la resurrección de los cuerpos, la muerte es vencida y superada por entero, redundando la gracia en todo el orden de lo corporal.

En la vida de la gloria, por tanto, todo el cuerpo será transformado, será un cuerpo glorioso. Precisamente, por esta redundancia de la gloria, el cuerpo resucitado posee, según Santo Tomás, cuatro cualidades: impassibilidad, claridad, agilidad y sutileza. Estas cualidades corresponden a las cuatro características mencionadas por San Pablo: incorruptibilidad, gloria, poder y espiritualidad. En primer lugar, la impassibilidad por la que “se excluye tanto la muerte como

225 “Hoc ergo quod dicit spiritu mentis, sumitur pro Spiritu Sancto. Dicit autem causam renovationis esse Spiritum Sanctum, qui habitat in mente nostra”. *Super Eph.*, IV, lect. 7, n. 243.

226 “Dicit autem renovamini spiritu mentis, quia illud quod non est corruptum est novum, nec renovatione indiget. Nam si Adam corruptus non fuisset, renovatione non indiguisset, nec nos etiam. Sed quia corruptus fuit, renovatione indigit et eius posteriores. Et ideo oportet renovari nos in praesenti secundum animam, et in futuro secundum corpus, quando corruptibile hoc induet incorruptionem, et mortale immortalitatem, ut dicitur I Cor. xv, 53. Dicit ergo renovamini spiritu, hic scilicet, quia nisi in praesenti spiritus renovetur, numquam corpus eius innovabitur”. *Super Eph.*, IV, lect. 7, n. 244.

cualquier pasión dañosa, sea del interior que del exterior”<sup>227</sup>. En segundo lugar, la claridad que hace que los cuerpos no tengan defectos ni miserias, sino que sean luminosos y resplandecientes, manifestando así la gloria del alma<sup>228</sup>. En tercer lugar, la agilidad, por la que el cuerpo “puede ser movido por el alma con tanta fuerza que no muestre ninguna dificultad para el movimiento”<sup>229</sup>. Y, finalmente, la sutileza, por la que “cesarán las operaciones animales del cuerpo, porque no habrá generación, ni crecimiento, ni nutrición; pero el cuerpo, sin impedimento ni cansancio servirá incesantemente al alma en sus operaciones espirituales”<sup>230</sup>. Será así un cuerpo perfectamente sometido al espíritu.

Ahora bien en esa glorificación del cuerpo pueden existir grados, puede haber una mayor o menor perfección en la glorificación, según la mayor o menor gracia sobrenatural alcanzada:

Sin embargo, vemos que cuatro son las cosas que provienen del alma para el cuerpo, y tanto más perfectamente cuanto más virtuosa haya sido el alma. En efecto, primeramente da el ser; por lo cual cuando esté en la suma perfección dará el ser espiritual. En segundo lugar preserva de la corrupción; y así vemos que los hombres cuanto más fuertes por naturaleza son, menos padecen por el calor y el frío. Pero siendo el alma perfectísima conservará el cuerpo totalmente impasible.

---

227 “Sed resurget in incorruptione. Dicitur autem hic incorruptio, non solum ad excludendum separationem animae a corpore, quia hanc incorruptionem et corpora damnatorum habebunt, sed ad excludendum tam mortem quam quamlibet noxiam passionem, sive ab interiori, sive ab exteriori. Et quantum ad hoc intelligitur impassibilitas corporis gloriosi”. *Super I Cor.*, XV, lect. 6, n. 980.

228 “Secundo tangit dotem claritatis, cum dicit seminatur in ignobilitate, id est corpus quod ante mortem, et in morte est deformatibus et miseriis multis subiectum, secundum illud Iob XIV, 1: *Homo natus de muliere*, etc. Sed resurget in gloria, quae claritatem significat, ut Augustinus dicit *super Ioannem*. Erunt enim corpora sanctorum clara et fulgentia, secundum illud Matth. XIII, v. 43: *Fulgebunt iusti, sicut sol*, etc.”. *Super I Cor.*, XV, lect. 6, n. 981. La referencia de San Agustín se encuentra en *In Joannis Evangelium tractatus CV*, 3 (PL 35, col. 1905).

229 “Tertio tangit dotem agilitatis, cum dicit seminatur in infirmitate, id est, corpus animale, quod ante mortem est infirmum et tardum, et ab anima non facile mobile, secundum illud Sap. IX, 15: *Corpus quod corrumpitur aggravat animam*. Sed surget in virtute, quia scilicet fiet ut ex tanta virtute ab anima moveri possit, ut in nullo difficultatem ad motum exhibeat, quod ad dotem agilitatis pertinet. Tanta enim erit ibi facilitas, quanta felicitas, ut Augustinus dicit”. *Super I Cor.*, XV, lect. 6, n. 982. La referencia de San Agustín se encuentra en *Enchiridion ad Laurentium, sive de Fide, Spe et Charitate XXIII*, 91 (PL 40, col. 274).

230 “Sed in statu resurrectionis cessabunt operationes animales a corpore, quia non erit generatio, nec augmentum aut nutrimentum, sed corpus absque aliquo impedimento et fatigatione incessanter serviet animae ad spirituales operationes eius, secundum illud Ps. LXXXIII, 5: *Beati qui habitant in domo tua, Domine*, etc. Sicut ergo nunc est corpus nostrum animale, tunc vero erit spirituale”. *Super I Cor.*, XV, lect. 6, n. 987.

En tercer lugar da belleza y claridad: pues, los enfermos y los muertos, por la debilidad de la operación del alma en el cuerpo, se ponen descoloridos, pero cuando esté en la suma perfección hará al cuerpo claro y resplandeciente. En cuarto lugar, da movimiento, y tanto más fácil cuánto más fuerte sea el poder del alma sobre el cuerpo. Y por eso cuando esté en su última perfección, dará al cuerpo la agilidad<sup>231</sup>.

Ahora bien, no sólo los justificados resucitarán en el final de los tiempos, sino que todos los hombres, justos y réprobos, lo harán. Pero, mientras que la resurrección de los primeros será gloriosa; los cuerpos de los segundos serán transformados únicamente en un estado de incorruptibilidad. Todos resucitarán aunque no todos a la condición de la gloria.

En el comienzo de la *lectio* 8 del capítulo quince del comentario a la primera epístola a los Corintios, Santo Tomás trae a colación tres versiones distintas del versículo 51 de dicha epístola. En primer lugar, la que él toma como base de su comentario: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*. En segundo lugar, una versión apuntada por San Jerónimo en una carta dirigida a los monjes Minervio y Alejandro<sup>232</sup>: *Omnes quidem dormiemus, sed non omnes immutabimur*. Y, finalmente, una tercera versión, tomada también de la misma carta de San Jerónimo, quien dice haberla encontrado en algunos códices griegos: *Non omnes quidem dormiemus, sed omnes immutabimur*<sup>233</sup>.

Las dos primeras expresan, a juicio de Santo Tomás, la misma idea: todos los hombres morirán (en el segundo caso, la muerte se entiende como un dormir, a causa de la esperanza de la resurrección) y también todos resucitarán al final de los tiempos, pero no todos serán transformados gloriosamente,

---

231 "Videmus autem ex anima quatuor corpori provenire, et tanto perfectius, quanto anima fuerit virtuosior. Primo quidem dat esse; unde quando erit in summo perfectionis, dabit esse spirituale. Secundo conservat a corruptione; unde videmus homines quanto sunt fortioris naturae, minus a calore et frigore pati. Cum ergo anima fuerit perfectissima, conservabit corpus omnino impassibile. Tertio dat pulchritudinem et claritatem; infirmi enim et mortui propter debilitatem operationis animae in corpus, efficiuntur discolorati, et quando erit in summa perfectione, faciet corpus clarum et fulgidum. Quarto dat motum, et tanto facilius, quanto virtus animae fuerit fortior supra corpus. Et ideo quando erit in ultimo suae perfectionis, dabit corpori agilitatem". *Super I Cor.*, XV, lect. 6, n. 988.

232 Cf. Hieronymus, *Epistola* CXIX, 2 (PL 22, col. 967).

233 Cf. *Ibidem*. Esta es, precisamente, la versión que aparece en la Neovulgata.

sólo los cuerpos de los santos. Para Santo Tomás, la muerte es así condición de la resurrección: “porque ninguno resucita si no muere”<sup>234</sup>.

La tercera versión admite dos lecturas, una literal y otra mística. De acuerdo con la lectura literal, no todos los hombres morirán, sino que algunos llegarán vivos al juicio final, en la segunda venida de Cristo; pero todos, tanto los que hayan muerto como los que no, serán transformados en un estado de incorruptibilidad. En este caso, por tanto, el verbo *immutabimur* hay que interpretarlo en relación a la transformación al estado de incorruptibilidad y no al de espiritualidad o glorioso como en las dos versiones anteriores<sup>235</sup>. De acuerdo con la interpretación mística del texto, ofrecida según Santo Tomás por Orígenes, el sueño al que hace referencia San Pablo no es el sueño de la muerte, sino el del pecado: “no todos moriremos, esto es, no todos pecaremos mortalmente; pero todos seremos transformados del estado de corrupción a aquel de incorruptibilidad”<sup>236</sup>.

Ahora bien, a juicio de Santo Tomás, “si bien este texto, a saber *no todos moriremos*, etc., no sea contrario a la fe, la Iglesia prefiere el primero, a saber que todos moriremos y resucitaremos, etc.; porque todos morirán, aunque algunos entonces estén vivos”<sup>237</sup>.

Dos son, por tanto, los efectos de la resurrección. El primero, es que todos los muertos, justos y réprobos, resucitarán incorruptos, es decir, “íntegros, sin ninguna disminución de los miembros. Y esto es común a todos porque en

234 “Et dicitur mors somnus, propter spem resurrectionis. Unde idem est ac si diceret omnes quidem resurgemus, quia nullus resurget nisi moriatur”. *Super I Cor.*, XV, lect. 8, n. 1003.

235 “Primo ad litteram, quia quorundam opinio fuit quod non omnes homines morientur, sed quod aliqui in adventu Christi ad iudicium venient vivi, et isti non morientur sed isti mutabuntur in statum incorruptionis, et, propter hoc dicunt *non omnes quidem dormiemus*, id est moriemur, *sed omnes immutabimur*, tam boni quam mali et tam vivi quam mortui. Unde secundum hos immutatio non intelligitur de statu animalitatis ad statum spiritualitatis, quia, secundum hanc, soli boni immutabuntur, sed de statu corruptionis ad statum incorruptionis”. *Super I Cor.*, XV, lect. 8, n. 1004.

236 “Alio modo exponitur mystice ab Origene, et dicit quod hoc non dicitur de somno mortis, quia omnes morientur, Ps. LXXXVIII, 49: *Quis est homo qui vivet*, etc., sed de somno peccati, de quo in Ps. XII, 4: *Illumina oculos meos ne unquam obdormiam*, ut sic dicatur: *Non omnes moriemur*, id est non omnes peccabimus mortaliter, *sed omnes immutabimur*, sicut supra de statu corruptionis ad incorruptionem”. *Super I Cor.*, XV, lect. 8, n. 1004. Esta interpretación mística figura en la carta de San Jerónimo a la que ya se ha hecho referencia, en la que cita un pasaje perdido del comentario de Orígenes a la epístola a los Tesalonicenses. Cf. HIERONYMUS, *Epistola CXIX*, 9-10 (*PL* 22, col. 974-977).

237 “Et licet haec littera, scilicet *non omnes moriemur*, etc., non sit contra fidem, tamen Ecclesia magis acceptat primam, scilicet quod omnes moriemur sive resurgemus, etc.; quia omnes morientur etiam si sint tunc aliqui vivi”. *Super I Cor.*, XV, lect. 8, n. 1004.

la resurrección es común todo aquello que pertenece a la restauración de la naturaleza, porque todos tienen comunicación con Cristo en la naturaleza<sup>238</sup>.

El segundo efecto, por el contrario, es exclusivo de los justos: sus cuerpos no sólo serán íntegros e incorruptibles, sino también transformados de la condición de miseria a la condición de la gloria<sup>239</sup>.

A juicio de Santo Tomás, la razón por la que todos los hombres, justos y réprobos, resucitarán a un estado de incorruptibilidad radica en la retribución debida a las obras, buenas o malas, del hombre. Se debe, por tanto, a una “exigencia de la justicia divina, para que aquellos que hicieron obras buenas o malas en el cuerpo sean premiados o castigados también en sus mismos cuerpos”<sup>240</sup>. Como se ve, este razonamiento se apoya en la concepción del hombre como un todo, en la unidad de la persona humana. En esta vida, los que pecan u obran rectamente son los hombres, compuestos de alma y cuerpo. En consecuencia, el premio o castigo deberá dárseles tanto en cuanto al alma como en cuanto al cuerpo.

Existen, por tanto, dos modos de comunicarse con Cristo en la resurrección. Uno, común a todos, por la participación de la común naturaleza humana. Éste no admite grados, ya que es una participación esencial: se es hombre o no se es. Pero es una comunicación parcial e imperfecta, pues no se comunica con Él en su naturaleza divina. El segundo modo, es propio de los justificados por la gracia, y supone participar de la naturaleza humana y divina de Cristo. Es, así, una comunicación total y perfecta, aún cuando puedan existir diversos grados, según la mayor o menor gracia sobrenatural alcanzada.

De este modo, todos los cuerpos serán vestidos de incorruptibilidad, pero sólo serán resucitados a un estado glorioso los que se adhirieron a Cristo

238 “Unus est communis, quia mortui resurgent incorrupti, id est integri, sine aliqua diminutione membrorum. Quod quidem est commune omnibus, quia in resurrectione est commune omne quod pertinet ad reparationem naturae, quia omnes habent communionem cum Christo in natura. Et licet Augustinus relinquat sub dubio, utrum deformitates remaneant in damnatis, ego tamen credo quod quidquid pertinet ad reparationem naturae, totum confertur eis: sed quod pertinet ad gratiam, solum electis confertur. Et ideo omnes resurgent incorrupti, id est, integri, etiam damnati”. *Super I Cor.*, XV, lect. 8, n. 1010. La referencia de San Agustín se encuentra en *Enchiridion ad Laurentium, sive de Fide, Spe et Charitate*, XXIII, 92 (PL 40, col. 274-275).

239 “Alius effectus est proprius, id est apostolorum tantum, quia nos immutabimur, scilicet Apostoli, et non solum erimus incorrupti, sed etiam immutabimur, scilicet de statu miseriae ad statum gloriae, quia seminatur animale surget autem spirituale”. *Super I Cor.*, XV, lect. 8, n. 1011.

240 “[P]ropter exigentiam divinae iustitiae, ut scilicet illi qui bona fecerunt seu mala in corpora, praemiantur vel puniantur etiam in ipsis corporibus”. *Super I Cor.*, XV, lect. 8, n. 1013.

mediante una fe formada por la caridad y la gracia. Estos últimos gozarán así de la beatitud perfecta, donde la gloria del alma redundará también en el cuerpo<sup>241</sup>.

### 3. CHRISTUS, PRIMUS ET NOVISSIMUS

Llegados al final de este artículo es preciso preguntarse en qué medida el paralelismo entre Cristo y Adán, tal y como es empleado por Santo Tomás de Aquino en el comentario a la primera epístola a los Corintios, ayuda a comprender el lugar del pecado y la centralidad de Cristo.

Por un lado, Santo Tomás mantiene la contraposición entre Cristo y Adán, en la línea de los conceptos analizados en el capítulo anterior: obediencia-desobediencia, vida-muerte, gracia-pecado. Desde esta perspectiva, Adán es el principio de envejecimiento, quien introdujo un estado de culpa por el que ha entrado la muerte. Cristo, por su parte, es el principio de novedad y renovación, que retoma la historia de Adán, dando así cumplimiento al proyecto creador de Dios. Por eso es figura en sentido contrario.

Ahora bien, cuando Santo Tomás habla de Cristo como nuevo Adán delinea una nueva perspectiva. Mientras que en el comentario a Romanos la relación es de contraposición (principio de envejecimiento – principio de vida), en el comentario a la primera epístola a los Corintios es de continuidad, ya que tanto Adán como Cristo aparecen como principios de vida: uno terrenal, el otro espiritual. En este plano, Cristo depende de Adán, ya que como él, es también terreno, posee su misma naturaleza. Y, en tanto que espiritual, Cristo es la perfección y remate del primer hombre<sup>242</sup>. Precisamente, el sentido de la palabra *novissimus*, tal y como la utiliza Santo Tomás en el comentario, hace referencia a ese estado de gloria y vida que Cristo ha ganado con su muerte y resurrección. Cristo, mediante su obediencia hasta la muerte ha querido ser, en palabras de Isaías, el último y despreciado de los hombres para así redimir

---

241 "Sed dico quod incorruptio corporum resurgentium dabitur ab alio principio, quam a natura ipsorum corporum, scilicet a gloria animae, ex cuius beatitudine et incorruptione, tota beatitudo et incorruptio corporum derivabitur". *Super I Cor.*, XV, lect. 8, n. 1015.

242 Cf. M.-J. NICOLAS, "La théologie du Christ Nouvel Adam dans saint Thomas d'Aquin": *La Nouvelle Ève*, vol. II, *Bulletin de la Société Française d'Études Mariales* 13 (1955) 5-6.



al hombre del pecado<sup>243</sup>. A su vez, por la resurrección de Cristo, fruto de su perfecta obediencia a la voluntad de Dios y que constituye con su muerte un único misterio salvador, el hombre es renovado para una herencia incorruptible. Cristo resucitado es el Adán escatológico, el hombre celeste, que conduce a Adán, el hombre terrestre, al término de su perfección, realizando una elevación absoluta de la naturaleza humana.

Como señala Lafont, a este respecto, la encarnación está en la línea de la creación, es su *pleroma*. Ahora bien, esta elevación, este *pleroma* de la creación, viene totalmente de Dios, es un don totalmente gratuito. Ni en el plano del ser, ni en el del conocer, las estructuras creadas reclaman positivamente a Cristo. La restauración de todo en Cristo, al provenir exclusivamente de la misericordia divina, es efecto de una intervención divina semejante en cierta medida a la creación, de manera que se ha realizado como una nueva creación. La culminación que realiza Cristo en la naturaleza no viene de abajo, sino de arriba; proviene de que Él es el hombre celeste y que, con respecto a esta prerrogativa, Adán, incluso en su situación inicial, es solamente terrestre<sup>244</sup>.

Ahora bien, esa restauración y renovación no supone una ruptura con el plan original de Dios. Está, por así decirlo, en la misma línea. Dios crea al hombre para tener una relación de intimidad con él, para hacerle partícipe de su propia vida íntima. Por ello, al crearlo lo eleva de modo totalmente gratuito al orden de la gracia, al orden sobrenatural. Esta elevación supone en el orden operativo una ampliación de las posibilidades de la criatura, y gracias a ello se hace capaz de participar de la naturaleza divina de un modo efectivo. El hombre, en atención a este fin sobrenatural, no sólo disponía de la gracia, sino también de otros dones que lo adecuaban a ese fin: la inmor-

---

243 Como se ha visto anteriormente, Santo Tomás recurre al libro de Isaías para referirse a Cristo como *novissimus*, el despreciado y último de los hombres. Retoma así la idea que había desarrollado en el comentario al libro de Isaías, donde se refiere a Cristo como *novissimus virorum* por la amargura del dolor sufrido, la repugnancia de la muerte y la magnitud del crimen impuesto: "Nota super illo uerbo *novissimus*, quod Christus fuit *novissimus*: primo propter doloris acerbiteriam, Tren. iii «O uos omnes qui transitis per uiam, attendite et uidete si est dolor sicut dolor meus»; secundo propter mortis turpitudinem, Sap. ii<sup>20</sup> «Morte turpissima condemnemus eum»; tertio propter impositi criminis magnitudinem, Prou. xxx2 «Stultissimus sum uirorum, et sapientia hominum non est mecum». *Super Is.*, LIII, 149-157. El comentario al libro de Isaías (*Expositio super Isaiam ad literam*) es la primera obra teológica de Santo Tomás como bachiller bíblico. Fue compuesto probablemente a finales de su estancia en Colonia, donde fue ayudante de San Alberto Magno hasta 1252. Es una lectura rápida (*cursiva*) de Isaías, vinculada al sentido literal. Cf. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 46-53; y WEISHEIPL, 64-75 y 148-155.

244 Cf. G. LAFONT, *Estructuras y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1964) 333-334.

talidad, la impasibilidad y el dominio de sí. Con la caída, el hombre pierde este estado de justicia original, pero no pierde el fin sobrenatural para el que ha sido creado. Dios sigue ofreciendo su gracia, aunque de un modo nuevo. Ahora es preciso entrar en la órbita de una acción redentora de Dios, unirse a la muerte y resurrección de Cristo a través de los sacramentos de la Iglesia. Sin embargo, este estado actual no es definitivo. El ser ya ahora hijos de Dios por la gracia es algo que no ha tenido aún su plena manifestación.

La manifestación de la gloria de adopción de los hijos de Dios tendrá lugar en la resurrección, cuando los hombres justificados serán semejantes a Cristo resucitado. En ese momento, del mismo modo que el alma fue redimida del pecado y recibió las primicias del Espíritu Santo, así el cuerpo será también liberado de la corrupción y de la muerte, y vivificado por ese mismo Espíritu. De este modo, el cuerpo glorioso no sólo recuperará las características anteriores al pecado original, sino que las perfeccionará<sup>245</sup>.

En Cristo y por Cristo, Dios reasume el plan original, reparando el pecado y restableciendo al hombre en su vocación primera. Para Santo Tomás, la misión de Cristo, como se ha visto en el capítulo anterior, está indisolublemente unida con el pecado de Adán, de modo que si se prescindiera de este pecado, no se entendería en toda su amplitud el misterio de Cristo. Pero además, como se ha dicho, para Santo Tomás, la vida de Cristo no se queda simplemente ahí, no es una mera restauración, sino que va más allá, conduce no solo al hombre sino a toda la creación a una perfección más amplia. Ante la humanidad sometida al pecado y a la muerte, Dios interviene, por así decirlo, más a fondo<sup>246</sup>.

---

245 Cf. Fco. OCÁRIZ, 982-984.

246 Como señala Nicolas comentando a Santo Tomás: "Es debido a esta «asimilación a la misma causa de nuestra glorificación», que el bautismo, apropiación para cada uno de nosotros de la muerte y resurrección de Cristo, tiene en cuenta las consecuencias del pecado original. Estas nos permiten en efecto parecernos a Cristo, estar más unidos a Él por el sufrimiento transformado en sacrificio, y de penalidad se han convertido en medio para la semejanza con Cristo y prueba de amor. Por otra parte, este retraso —que nos ofrece una más grande gloria— no impide que *la gracia cristiana* sea, en sí misma, muy superior a la gracia original. Porque, siendo participación directa e inmediata a la gracia de Cristo, es esencialmente principio de amor y de sacrificio, y vence las tribulaciones, la humillación y la tentación. Sin duda hay que decir más. Nuestro estado de hijos de Dios ya ha comenzado puesto que es participación al propio Hijo de Dios Encarnado; tiene ciertamente una perfección más grande que la que jamás pudo tener por la sola naturaleza de la gracia. Nuestra futura glorificación, esperada por toda criatura (*revelationem filiorum Dei expectat*), será expresión de este estado más perfecto". NICOLAS, "La théologie du Christ Nouvel Adam dans saint Thomas d'Aquin", 9.

En Cristo resucitado la naturaleza humana es restaurada y renovada no sólo de un modo sublime, sino también insospechado. Gracias a Cristo resucitado, los hombres pueden unirse a Dios de un modo nuevo, superior al que poseía la naturaleza humana en el estado original. La perfección aportada por Cristo al orden sobrenatural, y también al orden de la naturaleza, le vienen de que Él es el hombre celeste, de su unión hipostática con la divinidad. La perfección de la humanidad de Cristo resucitado orienta así todo lo creado hacia Él. Ya no hay nada que llegue a Dios y que no pase por Cristo.

Ahora bien, ¿Cristo es simplemente *novissimus*, es decir, el primero de una nueva creación, el Adán escatológico? ¿Acaso no es también el primero? Santo Tomás, precisamente, a la hora de hablar de Cristo como *novissimus Adam* hace referencia al Apocalipsis de San Juan para hablar de Cristo como primero y último, alfa y omega. ¿Qué significa para Santo Tomás que Cristo sea primero y último? ¿Cómo entiende la relación entre estos dos términos?

Para responder a esta pregunta es preciso salirse de los textos que hemos comentado en este trabajo, y acudir al comentario de Santo Tomás a la epístola a los Colosenses<sup>247</sup>. En concreto, al comentario de Col 1,15-17, donde trata del primado universal de Cristo<sup>248</sup>: Él es la imagen del Dios invisible, primogénito de toda creatura<sup>249</sup>.

¿Qué significa que Cristo sea la imagen del Dios invisible? Santo Tomás responde a esta pregunta considerando cómo ha sido generada esta imagen:

[E]n cada cosa la generación es conforme a su ser y su naturaleza. Pues uno es el modo de generación en los hombres, otro en las plantas, y así en los demás [seres]. Pero la naturaleza de Dios es entender su mismo

247 El comentario a la epístola a los Colosenses continúa el desarrollo de los temas doctrinales contenidos en las epístolas que la preceden. Mientras que en el comentario a la epístola a los Efesios muestra cómo la gracia es el fundamento de la unidad de la Iglesia y en el de la epístola a los Filipenses enseña a progresar en esta unidad y mantenerla íntegra en el futuro, en este comentario indica cómo debe ser defendida contra los errores que pueden corromperla. Cf. *Super Col., Prologus*, n. 2.

248 "15Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae. 16Quoniam in ipso condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum, et in ipso creata sunt. 17Et in ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant". Col 1,15-17.

249 Para un análisis del comentario de Santo Tomás a este pasaje paulino en relación con sus antecedentes patrísticos y medievales más importantes, véase: M. CARBONELL, *El comentario de Santo Tomás de Aquino a Col 1, 15-20 (Estudio comparativo de Col 1, 15-20 en Santo Tomás y en sus antecedentes patrísticos y medievales más importantes: San Juan Crisóstomo, Ambrosiáster y Pedro Lombardo)* (Roma 1993) 145-237.

ser, y así conviene que su generación o concepción intelectual sea la generación o concepción de su naturaleza. En nosotros, al contrario, la concepción de lo inteligible no es la concepción de nuestra naturaleza, porque en nosotros una cosa es entender y otra nuestra naturaleza. Por tanto, siendo esta imagen verbo y concepción del intelecto, conviene decir que es germen de la naturaleza, y así necesariamente engendrado, porque recibe su naturaleza de otro<sup>250</sup>.

El término *imagen del Dios invisible* referido a Cristo no debe interpretarse, por tanto, en el sentido de algo creado. Cristo es imagen perfecta de Dios, pero en tanto que es el Verbo de Dios, porque procede del Padre por generación al recibir de Él la naturaleza divina.

Precisamente, en cuanto Verbo dice relación a las criaturas, ya que procede del conocimiento comprensivo de la esencia divina, que es la causa de las criaturas si Dios quiere que existan:

Pues Dios se conoce a sí mismo y a las criaturas no en otro sino todo en su esencia [en Él mismo], como en la primera causa efectiva. Pero el Hijo es la concepción intelectual de Dios según que se conoce a sí mismo y, por consiguiente, a toda criatura. Así pues, en cuanto engendrado, parece un verbo que representa a toda criatura, y Él mismo es el principio de toda criatura. Pues si no fuese engendrado de este modo, el Verbo del Padre sólo sería el primogénito del Padre pero no de la criatura<sup>251</sup>.

---

250 "Circa primum sciendum est quod arriani sic intelligunt, quasi dicatur primogenitus, quia sit prima creatura: sed hic non est sensus, ut patebit. Et ideo duo sunt videnda, scilicet quomodo haec imago sit genita, et quomodo primogenita creaturae. Quantum ergo ad primum sciendum est quod in unaquaque re generatio est secundum modum sui esse et suae naturae. Alius enim modus generationis est in hominibus, et alius in plantis, et sic de aliis. Natura autem Dei est ipsum esse intelligere, et sic oportet quod eius generatio, vel conceptio intellectualis, sit generatio vel conceptio naturae eius. In nobis autem conceptio intelligibilis non est conceptio naturae nostrae, quia in nobis aliud est intelligere et natura nostra. Et ideo cum haec imago sit verbum et conceptio intellectus, oportet dicere quod sit germen naturae, et sic de necessitate genitus, quia accipit naturam ab alio". *Super Col.*, I, lect. 4, n. 34.

251 "Secundo videndum est quomodo dicatur primogenitus. Deus enim non alio se cognoscit et creaturam, sed omnia in sua essentia, sicut in prima causa efectiva. Filius autem est conceptio intellectualis Dei secundum quod cognoscit se, et per consequens omnem creaturam. In quantum ergo gignitur, videtur quoddam verbum repraesentans totam creaturam, et ipsum est principium omnis creaturae. Si enim non sic gigneretur, solum Verbum Patris esset primogenitus Patris, sed non creaturae. Eccli. xxiv, 5: *Ego ex ore altissimi prodi, primogenita ante omnem creaturam, etc.*". *Super Col.*, I, lect. 4, n. 35.

En este sentido, el Verbo es el ejemplar de todas las criaturas, ya que por él todas han sido hechas:

[L]os platónicos sostenían las ideas, diciendo que algo cobraba realidad por el hecho de que participaban de una idea, por ejemplo del hombre o de cualquier otra especie. Pero, en lugar de estas ideas, tenemos una única, a saber, el Hijo, el Verbo de Dios. Pues el artífice hace un instrumento del que hace participar la forma que tiene en sí concebida, como si la envolviera de materia exteriormente; como si se dijese que el artífice hace una casa por la forma de la cosa que tiene en sí concebida. Y así se dice que Dios hace todas las cosas con su sabiduría, porque la sabiduría de Dios se relaciona con las cosas creadas como el arte de edificar con la casa edificada. Y esta forma y sabiduría es el Verbo, y por eso en él todas las cosas han sido creadas, como un ejemplar, (...), porque en su Verbo eterno creó todas las cosas para que fuesen<sup>252</sup>.

Por todo ello, Cristo, en tanto que Verbo, tiene una afinidad con respecto a todo lo creado ya que en el Verbo se contienen las razones de todas las cosas creadas por Dios. Como señala Reinhart, para Santo Tomás, “al conocerse el Padre a sí mismo y todo lo creado en el Verbo y crear todas las cosas por Él, el Verbo es antes de toda criatura y principio de las criaturas, y por eso primogénito no sólo del Padre sino también de las criaturas”<sup>253</sup>.

Una vez analizado el sentido que tiene para Santo Tomás que Cristo sea primogénito de toda criatura, podemos preguntarnos sobre la relación que existe entre Cristo en cuanto primogénito y Cristo en cuanto último.

---

252 “Dicit ergo: Est primogenitus creaturae, quia est genitus ut principium omnis creaturae. Et ideo dicit Quia in ipso, etc.. Circa quod sciendum est, quod Platonici ponebant ideas, dicentes, quod quaelibet res fiebat ex eo quod participabat ideam, puta hominis vel alicuius alterius speciei. Loco enim harum idearum nos habemus unum, scilicet Filium, Verbum Dei. Artifex enim facit artificium, ex hoc quod facit illud participare formam apud se conceptam, quasi involvens eam exteriori materiae: sicut si dicatur quod artifex facit domum per formam rei quam habet apud se conceptam. Et sic Deus omnia in sua sapientia dicitur facere, quia sapientia Dei se habet ad res creatas, sicut ars aedificatoris ad domum factam. Haec autem forma et sapientia est Verbum, et ideo omnia in ipso condita sunt, sicut in quodam exemplari, Gen. 1: *Dixit, et facta sunt*, quia in Verbo suo aeterno creavit omnia ut fierent”. *Super Col.*, 1, lect. 4, n. 37.

253 E. REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino antes sus fuentes* (Pamplona 2005) 100.

A juicio de Santo Tomás, porque el Verbo de Dios es primogénito de toda criatura y por tanto ejemplar de la creación, era máximamente conveniente que se encarnase y fuese el *novissimus Adam*, el ejemplar de la nueva creación. Como señala Santo Tomás, en un texto ya comentado: “Pues es conveniente que como por el Verbo de Dios todas estas cosas han sido hechas, como se dice en Jn 1,3; así por él mismo, por arte del Dios omnipotente, todas las cosas son también instauradas: como también el artífice repara la casa con el mismo arte con el que la ha construido”<sup>254</sup>.

Sin pretender entrar en el complejo entramado de las razones de conveniencia de la encarnación<sup>255</sup>, hay que tener presente que Santo Tomás insiste sobre todo en el aspecto fáctico de la encarnación de Cristo, y por tanto de su ser *novissimus*. Rechaza deducirlo necesariamente tanto de la noción de la naturaleza propia de Dios, como de la noción de la naturaleza propia del hombre, como del hecho del pecado. Aún teniendo estas realidades presentes, Santo Tomás entiende la encarnación del Verbo como un evento gratuito cuya única causa es la bondad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. El principio del *bonum diffusivum sui* tiene su perfecta realización en la Trinidad misma. De ahí la absoluta gratuidad de la creación, de la elevación al orden de la gracia, de la encarnación y de la redención. La única causa de cada una de esas acciones divinas es la bondad de Dios<sup>256</sup>. Como señala Lafont, así como la creación primera fue libre y libre fue el llamamiento de Adán para que realizara en su naturaleza y en su vida la imagen de Dios, de la misma manera fue libre el pecado y también la economía de Cristo determinada por Dios. El Verbo encarnado es así una manifestación enteramente nueva de la bondad divina, que renueva a un nivel inaudito la comunicación y la irradiación que ya había manifestado Dios en la creación primera<sup>257</sup>.

---

254 “Conveniens est enim ut sicut per Verbum Dei omnia ista facta sunt, ut habetur lo. i, v. 3, ita et per ipsum, sicut per artem omnipotentis Dei, omnia instaurantur: sicut et artifex eadem arte reparat domum qua condidit. Col. i, 20: *Per eum placuit Deo reconciliare omnia sive quae in caelo sive quae in terra sunt*”. *Super Rom.*, I, lect. 4, n. 60.

255 Cf., al respecto, G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (París 1969) 147-152; F. MARINELLI, “Dimensione trinitaria dell’Incarnazione”: *Divinitas* 13 (1969) 271-343; y M.-J. NICOLAS, “Le Christ et la création d’après Saint Thomas d’Aquin”, en: *Studia mediaevalia et mariologica. P. Carolo Balic OFM septuagesimum explenti annu dicata*, (Roma 1971) 79-100.

256 Cf. T. R. POTVIN, *The theology of the primacy of Christ according to St. Thomas and its scriptural foundations* (Fribourg 1973) 163-225; y A. PEREGO, “Il primato di Cristo in S. Tommaso”: *Divus Thomas* 76 (1973) 385-392.

257 Cf. LAFONT, *Estructuras y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino*, 335-340.

De este modo, la encarnación no está exigida ni por la perfección del universo, esto es, para que éste manifieste de modo infinito la gloria de Dios; ni por su perfección intrínseca, para que el universo alcance su culminación, ya que para lograr esto es suficiente que éste vuelva a Dios, se una a Él a través del hombre *per ordinem ad finem*, no siendo por tanto necesaria la unión *in unitate personae*<sup>258</sup>; ni tampoco por la salvación del hombre, ya que Dios podría haber previsto otro medio para ello.

En última instancia, esta posición está ligada a la libertad de Dios. Por grande que sea el bien que es Cristo, no se impone necesariamente a Dios, y, en este sentido, es contingente al querer divino. Esto no quiere decir que un mundo o un hombre sin Cristo no valgan infinitamente menos que un universo donde Cristo es el rey. Lo que se quiere apuntar, más bien, es que Dios no está condicionado por lo más perfecto<sup>259</sup>.

Esto explica, en última instancia, por qué Santo Tomás prefiere hablar de “razones de conveniencia” respecto a la encarnación, ya que de este modo se salvaguarda la libertad de Dios. Que la encarnación no sea necesaria no significa que no sea máximamente conveniente. Ésta manifiesta el infinito amor de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo a los hombres, porque en ella la naturaleza humana es llamada a la más íntima y profunda participación de la bondad divina. Con ella, a la vez que el hombre es redimido, el universo manifiesta de modo infinito la gloria de Dios y alcanza su culminación. De este modo, la perfección del universo está *de hecho* en la encarnación. Cristo conduce a Adán al término de su perfección, Él es el señor del tiempo y de la historia, puesto que con su encarnación resume en sí la creación. Él tiene la primacía de todo porque toda la plenitud habita en Él: la plenitud del ser y la plenitud de la gracia. Y su primado resplandece en el hecho de que con su mediación, Dios reconcilia y pacifica todas las cosas, dirigiéndolas a Cristo como a su fin y haciéndolas converger en Cristo como en su centro común. Cristo, que es *primus* en cuanto Verbo de Dios y es *novissimus* en tanto que Verbo de Dios y hombre, es así la cumbre de la revelación de Dios al hombre<sup>260</sup>.

---

258 Cf. *S.Th.* III, q. 1, a. 3, ad 2.

259 Cf. GONZÁLEZ-LLANOS, 170.

260 Como señala Murillo, Santo Tomás se fue haciendo cada vez más consciente de la prioridad de Cristo en el designio creador de Dios. Mientras que en las *Quæstiones disputatæ De veritate* (1256-1259), había explicado la fe del hombre antes de la caída como “una fe en la providencia divina, es decir, en el sentido de que creían que Dios proveería en todas las cosas necesarias a la salvación para aquellos que le aman” (*De veritate*, q. 14, a. 11, co.), en la *Secunda Secundæ* de la *Summa*

## V. CONCLUSIONES

Habíamos comenzado estos dos artículos señalando cómo una de las críticas que se hace a la antropología y a la cristología desarrollada por Santo Tomás de Aquino radica en que el primado de Cristo en el ámbito de la historia humana y de la teología queda eclipsado debido al excesivo peso que da al pecado original en la reflexión de la economía salvífica. También se apuntaba cómo el análisis que hace este autor del paralelismo paulino entre Cristo y Adán permitía comprender la centralidad de Cristo y el lugar del pecado en su pensamiento.

A lo largo de estas páginas se ha podido ver cómo la perspectiva que adopta Santo Tomás en sus comentarios a las epístolas paulinas es cristológica e histórico-salvífica, ya que se centra en la gracia de Cristo en cuanto participada a la humanidad a través de la redención. La gracia de Cristo es el centro de la historia de la salvación, al que tienden las economías precedentes y así, Santo Tomás presenta la salvación operada por Cristo a través de la obtención del bien (la gloria de la esperanza que guía la vida terrena y la gloria eterna) y la liberación del mal (de la esclavitud del pecado, la servidumbre de la ley y la muerte). La vida de Cristo no es, por ello, una mera fase de la historia de la salvación, sino la salvación misma, centro y fin de toda donación de gracia y de toda etapa de la economía salvífica. En Cristo se dice así la última palabra sobre el sentido del acontecer histórico. No hay que esperar nada fundamentalmente nuevo, un tiempo más elevado o más perfecto de salvación. Él es el acontecimiento nuevo y definitivo que abre vía al cumplimiento de la historia, al *status gloriae*.

En el comentario a la epístola a los Romanos, Santo Tomás señala cómo Adán es cierta figura de Cristo pero al contrario. Detrás de esta contraposición se pueden encontrar dos elementos entrelazados. Por un lado, apunta

---

*Theologiae* (1271-1272) responderá de modo distinto. Así, al preguntarse si es necesario para la salvación creer explícitamente el misterio de Cristo, no sólo responde afirmativamente, sino que además añade cómo antes del pecado el hombre tuvo fe explícita en la encarnación de Cristo. Ahora bien, sólo creía en ella en cuanto que iba ordenada a la consumación de la gloria y no en cuanto ordenada a la liberación del pecado por la pasión y la resurrección, pues el hombre no podía conocer con antelación su futura caída en el pecado: "Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri". *S.Th.* II-II, q. 2, art. 7, co. Para Santo Tomás, por tanto, el primer hombre ya estaba orientado hacia Cristo desde el primer momento. Cf. MURILLO, 93-96.



a lo que hay de personal en el pecado de Adán y en la satisfacción operada por Cristo. Frente a la desobediencia del primer hombre, Cristo, mediante su obediencia hasta la muerte, tributa al Padre un acto supremo de culto. Desde esta perspectiva, Adán es el principio de envejecimiento, que introdujo un estado de culpa por el que ha entrado la muerte. Cristo por su parte, es el principio de novedad y renovación, que retoma la historia de Adán, dando así cumplimiento al proyecto creador de Dios. Cristo ha hecho lo que no hizo Adán, ser obediente al Padre, y ha asumido la vida de todos los hombres, empezando por el primero.

Por otro lado, en esta contraposición Santo Tomás muestra el designio de amor que había previsto Dios cuando creó al hombre y resalta el fin sobrenatural al que había sido destinado. Dios crea al hombre para tener una relación de intimidad con él, para hacerle partícipe de su propia vida íntima. Por ello, al crearlo lo elevó de modo totalmente gratuito al orden de la gracia y, en atención a este fin sobrenatural, Dios le concedió los dones de la inmortalidad, la impassibilidad y el dominio de sí. Con la caída, el hombre ha perdido este estado de justicia original, pero no pierde el fin sobrenatural para el que había sido creado. Lo peculiar de la situación actual del hombre es que la necesidad de la gracia se muestra de una manera dramática y, a la vez, más patente. Tras el pecado, la naturaleza humana ha dejado de ser medio de comunicación de la gracia y ha quedado abandonada a sus propias fuerzas para que, experimentando la debilidad e impotencia de una vida alejada de Dios, se humille y reconozca la necesidad de un salvador. De este modo, Dios sigue ofreciendo su gracia, aunque de un modo nuevo. Ahora es preciso entrar en la órbita de una acción salvadora de Dios, unirse a la muerte y resurrección de Cristo a través de los sacramentos de la Iglesia. Es preciso, por tanto, no sólo imitarle, sino configurarse con Él según su existencia pasible y mortal, para llegar por medio de ella a la resurrección gloriosa.

De esta forma, todo lo perturbado y roto por Adán vuelve ahora a ser restaurado por Cristo, quedando restablecido el orden de la creación. Por eso mismo, para entender la vida de Cristo en toda su profundidad es preciso fijar la mirada en aquello que no hizo el primer hombre, en el pecado que introdujo en el mundo. La desgracia de la humanidad ha sido absorbida por la acción redentora del Dios hecho hombre. El centro de la reflexión de Santo Tomás es así Cristo, máximo don de Dios a los hombres. En Él se realiza el

máximo acercamiento de Dios, Él es la revelación más comprensible y plena del amor de Dios.

En el comentario a la primera epístola a los Corintios, Santo Tomás introduce un nuevo plano en la relación entre Cristo y Adán. Ahora no es vista sólo como una contraposición (principio de vida –principio de envejecimiento), sino también en una línea de continuidad (principio de vida espiritual– principio de vida terrenal).

Cristo, mediante su obediencia hasta la muerte ha querido ser el *novissimus virorum*, el último y despreciado de los hombres, para así redimir al hombre del pecado. A su vez, por la resurrección de Cristo, fruto de su perfecta obediencia a la voluntad de Dios Padre, el hombre es renovado para una herencia incorruptible. Cristo resucitado es el Adán escatológico, el hombre celeste, que conduce a Adán, el hombre terrestre, al término de su perfección, realizando una elevación absoluta de la naturaleza humana.

La encarnación y la redención están así en la línea de la creación, son su *pleroma*. Esta elevación absoluta tiene tres características. En primer lugar, es un don absolutamente gratuito por parte de Dios. La culminación que realiza Cristo en la naturaleza no viene de abajo, sino de arriba, ya que Él es el Verbo de Dios encarnado. La encarnación no se deduce de la creación, sino que es un evento gratuito cuya única causa es la bondad del Dios Trino. En segundo lugar, esta restauración y renovación no supone una ruptura con el plan original de Dios, sino que lo ha reasumido, conduciéndolo en su Hijo encarnado, muerto y resucitado a su consumación final. En tercer lugar, la vida de Cristo no es una mera restauración, sino que va más allá, ya que conduce no sólo al hombre sino a toda la creación a una perfección más amplia.

En Cristo resucitado, en el *novissimus Adam*, la naturaleza humana es restaurada y renovada no sólo de un modo sublime, sino también insospechado. Gracias a Cristo resucitado, los hombres pueden unirse a Dios de un modo nuevo, superior al que poseía la naturaleza humana en el estado original. La perfección aportada por Cristo al orden sobrenatural, y también al orden de la naturaleza, le vienen de que Él es el hombre celeste, de su unión hipostática con la divinidad. La perfección de la humanidad de Cristo resucitado orienta así todo lo creado hacia Él.

La perspectiva de Santo Tomás es, por tanto, profundamente cristológica. Cristo que es el *primus*, el primogénito de toda criatura por ser el Verbo de Dios, ha querido ser el *novissimus virorum*, el último y despreciado de los

hombres, para ser así el *novissimus Adam*, la última y más perfecta manifestación del amor de Dios que redime y conduce a Adán, y con él a todos los hombres y a toda la creación, al culmen de la perfección. El pecado, a su vez, muestra la radicalidad de la libertad del hombre, que Dios respeta porque se la toma en serio; la radicalidad de la libertad y del amor de Dios, que ha creado al hombre para entrar en diálogo con él y es fiel a esa llamada; y la radicalidad del sentido de la vida y de cada una de las acciones de Cristo, que, asumiendo la naturaleza humana y haciéndose obediente hasta la muerte, revela el destino del hombre y le abre las puertas a una vida gloriosa.

