

La santidad sustancial de la humanidad de Cristo en la Teología de los ss. XVI y XVII

Observación preliminar

El problema de la santidad sustancial adquirió su pleno desarrollo en el período postridentino. Santo Tomás no lo abordó directamente, aunque tampoco es admisible la opinión de Lorca y de Arriaga, quienes juzgan que el pensamiento del Angélico es totalmente ajeno y aun contrario a esta doctrina¹; más bien ha de decirse que es favorable a la tesis hoy comúnmente admitida. Así se desprende de varios pasajes en los que ésta se halla contenida como germen².

Pero, como hemos indicado, su desenvolvimiento es posterior. Todavía el año 1590 escribía Suárez³ que eran contados los teólogos que se preocupaban del tema. De él y de Vázquez recibió un gran impulso. Los teólogos posteriores se remiten con frecuencia a ellos, sobre todo para la explicación del argumento patrístico. El testimonio de Bernal no puede ser más explícito:

“Tenenda pars affirmans... quam in tenebris pene sepultam, ad lucem clarissimam excitavit luculentissimis suis monumentis Doctores nostrae Societatis, praesertim Suarez, disp. 18, et Vazquez, disp. 41, subscriptibus eum plausu coeteris recentioribus⁴.”

1 Cf. PEDRO DE LORCA, *Commentariorum ac disputationum in 3 p. D. Thomae* tom. primus, d. 36, n. 2; ARRIAGA, *Disp. theol. in tertiam partem*, d. 29, n. 3-5.

2 V. gr. en III, q. 2, a. 1 ad tertium; III, q. 2, a. 10 ad primum: *Comp. theol.*, c. 215.

3 *De Verbo Incarnato*, d. 18, s. 1, n. 3.

4 Cf. BERNAL, *De divini Verbi Incarnatione*, d. 29, n. 1. Así lo reconocen también, al menos implícitamente, autores de otras escuelas, como

Y cuando el esplendor de la escolástica comenzaba a declinar, el año 1658, hubo una pluma que se encargó de transmitirnos, sistematizadas en un cuerpo de doctrina, todas las especulaciones que en torno a este problema habían acumulado los teólogos anteriores. Nos referimos al tratado *De gratia et sanctitate animae Christi*, de Juan Barbiano⁵. Desde él, como desde una altura, se domina todo el panorama. Para algunos detalles y para la captación más exacta del pensamiento de otros sectores, pueden ayudar los Salmanticenses. Pero en orden a obtener una visión de conjunto, en muchos aspectos rica y minuciosa, tal vez no haya otro que pueda igualársele. Tiene además el mérito de ser la única monografía escrita sobre la materia. En ella hemos encontrado, reunidos ya en gran parte, los materiales con los que tratamos de reconstruir el pensamiento de la escolástica postridentina acerca de este punto. Los manuales de hoy, dada la sobriedad con que rozan el tema, apenas si dejan entrever la extensión y profundidad de las cuestiones que entonces se plantearon. A. Michel ha intentado hacer una síntesis⁶. Pero además de ser incompleta y en algunas apreciaciones inexacta, no se esfuerza por llegar a conclusiones, siquiera aproximadas.

Las cuestiones debatidas en torno a este problema por los teólogos de los ss. XVI y XVII pueden reducirse a estas tres:

- 1.ª Principio formal de la santificación sustancial.
- 2.ª Género de la misma, es decir: si ha de concebirse en sentido físico, como la santificación accidental del alma por

Juan de Santo Tomás, quien al tocar este punto en el comentario a la tercera parte de la Suma (d. 8, q. 1. n. 8) remite a Suárez y a Vázquez. En Francisco Araújo, q. 7, a 1, dub. 2, se advierte claramente la influencia de Vázquez.

⁵ Es una obra inédita de la que existen dos ejemplares de la sección de manuscritos de la Universidad civil de Salamanca, registrados con los n. 974 y 975, respectivamente. El primero consta de 72 ff. en 4.º, y lleva a la izquierda del título la siguiente indicación marginal, que nos revela el lugar y tiempo de su composición: "Salamanca, año de 1658" El segundo tiene 110 ff. y dos de índices completos. El exceso de fealdad con respecto al anterior se debe únicamente a su más esmerada ejecución caligráfica y a la mayor amplitud concedida a márgenes y espacios.

Su autor es Juan Barbiano (1614-1676), el primer jesuita que regentó oficialmente una cátedra de "prima" de teología en la antigua Universidad de Salamanca. Su producción teológica, que es muy abundante, se conserva manuscrita. Refiriéndonos ahora únicamente al tratado sobre la santidad sustancial del alma de Cristo, no juzgamos en nada sus tan discutidas teorías acerca de otras materias.

⁶ Cf. art. *Jésus-Christ*, DTC, 1275-1279.

la gracia, o más bien como un efecto de orden puramente moral.

3.º Grado de santificación.

Por el momento, saltando el orden lógico, vamos a ocuparnos de la segunda y tercera de las cuestiones planteadas.

I.—LA SANTIDAD SUSTANCIAL DE LA HUMANIDAD DE CRISTO, ¿ES DE ORDEN FISICO O DE ORDEN MORAL?

Los autores posteriores suelen considerar a Vázquez como el representante genuino de la teoría de la santificación moral. Arrastrados por él, la han defendido otros, aun de distintas escuelas: así, por ejemplo, Araújo, O. P. Por lo menos Vázquez es el que más radicalmente la ha formulado, llegando a considerar la santidad sustancial como una mera denominación extrínseca:

"Coeterum, notandum est hunc modum sanctificationis derivatum ab ipsa deitate... non esse physicum aliquem effectum, sed moralem, quem *in respectu extrinseco* constituimus 7."

Pero provocó fuertes reacciones en un vasto sector de teólogos. Lorca dice que esa opinión es totalmente extraña en teología. Juan de Santo Tomás estima que debe ser desterrada por completo de ella 8. Los motivos en que se fundan las críticas no son todos de igual peso. Está en pugna, dicen unos, con lo que el Concilio Tridentino enseña acerca de la verdadera santidad, la cual, según él, consiste en la *interior* reno-

7 VÁZQUEZ, *In tertiam partem*, d. 41, n. 24.

8 Cf. LORCA, *In tertiam partem*, d. 36, n. 9; JUAN DE SANTO TOMÁS, *De Incarnatione*, d. 8, a. 1, n. 18. Impugnan también la teoría de Vázquez, o la abandonan: LUGO, *De mysterio Incarn.*, d. 16, n. 49-50; ANTONIO PÉREZ, *De perfectionibus Christi*, tr. 6, p. 1. d. 1, c. 11; LABAT, *De Incarnatione*, d. 5, dub. 1; NAZARIO, *In tertiam partem*, q. 7, contrav. 2; PEDRO HURTADO, *De Deo Homine*, d. 47, n. 95; JUAN PRUDENCIO, *Comment. super viginti quattuor primas q. 3. p. S. Thomae*, t. 2, tr. 1, n. 128 s.; SALMANTICENSIS, *De Incarnatione*, d. 12, n. 60 s.; ALBRETE, *De mysterio Incarn.*, d. 47, s. 2, n. 6, etc.

Godoy, aunque partidario de la santificación moral, rechaza también la explicación dada por Vázquez. Distingue dos clases de denominaciones morales: una fundada en la unión intrínseca de la forma con el sujeto, otra en la aplicación meramente extrínseca, v. gr., la de la púrpura o corona a la persona del rey. La santificación sustancial de la humanidad de Cristo es moral en el primer sentido, no en el segundo. Así se explica dicho autor en el comentario *In tertiam partem*, d. 21, n. 242.

vación del hombre. Además, añaden otros, en la hipótesis de Vázquez la santidad sustancial sería inferior a la accidental, ya que no conferiría ningún ornato intrínseco a la naturaleza humana de Cristo; mientras que la gracia habitual eleva física e intrínsecamente al alma.

A la primera objeción cabe responder que el Concilio habla exclusivamente de la santidad creada o de la justificación formal inherente. A la segunda contesta Godoy que, aunque la gracia de unión no produzca los efectos intrínsecos de la accidental, absolutamente hablando es infinitamente más excelente y hace al sujeto digno de mayor complacencia por parte de Dios.

Así, pues, la refutación más eficaz parece hallarse en los testimonios de los SS. Padres. Las comparaciones que emplean para declarar los efectos de la santificación sustancial no permiten concebirla como una relación extrínseca o de orden puramente moral. Usan con frecuencia las imágenes del carbón encendido y del hierro candente. Como estos dos elementos quedan penetrados por el fuego, así la humanidad de Cristo fué deificada por la divinidad. Y como entre los griegos y los hebreos eran consagrados los sacerdotes, los reyes y los profetas con una substancia física, el óleo o el crisma, así también fué unguida la naturaleza humana por el Verbo⁹.

No vemos cómo pueda obtenerse de aquí un concepto de santidad consistente "in respectu extrínseco". El peligro estaría más bien, tomando dichos textos en sentido literal rígido, en declinar a los extremos eutiquianos y ubiquistas. Por eso nosotros creemos también que la santificación o unción sustancial de la humanidad de Cristo debe entenderse de alguna manera físicamente.

Pero el caso es que no encontramos, ni siquiera en los autores que propugnan con más energía este punto de vista,

⁹ El mismo Vázquez, d. 41, n. 23, pone de relieve estas imágenes para probar que el principio santificante es sólo la divinidad, y que el "modo" de unión hipostática interviene únicamente como condición:

"Cum ídem Patres etiam doceant unguentum vel unctiorem esse ipsam deitatem qua uncta est humanitas... consequitur formam santificantem esse deitatem ipsam, sicut ignis est forma qua ferrum candens ignitum est, et unguentum seu unctio est forma eius quod unctum est; ipsum vero modum unionis esse solum conditionem."

Y en el n. 21: "Ut quemadmodum carbo aut ferrum igne penetratur ignitur, ita ut ignis esse videatur, sic etiam humanitas ipsa in Christo deitate ipsa omnino penetrata, deificata sit et sanctificata".

Puede verse también el J. 11, c. 8, n. 7, y c. 9, n. 3 s. del tratado *De Incarnatione*, de Petavio, donde se transcriben estas metáforas y otras similares, de uso frecuente entre los Padres.

como Lorca y Juan de Santo Tomás, una explicación algo perfilada del *modo* como debe entenderse en concreto esa santidad física. Siempre ha sido más fácil sorprender el punto débil del adversario y lanzar en esa dirección un ataque a fondo, que poner de relieve con líneas claras y bien definidas las propias opiniones.

Los Salmanticenses, sin embargo, proponen resueltamente una teoría. Merece la pena conocerla, nó sólo por ser la obra de los Carmelitas de Salamanca como un resonador que colocado ya en la otra vertiente del s. XVII recoge y transmite con fidelidad las voces de toda una escuela fundidas en la armonía de su gran síntesis, sino porque fluye con rigor lógico de los principios mantenidos con gran tenacidad dentro de ese sector.

El principal efecto de la forma santificante, dicen los Salmanticenses, es elevar al sujeto a un orden superior y hacerlo digno del amor de amistad de Dios. Veamos cómo desempeña ese papel la naturaleza divina con respecto a la humanidad de Cristo. En Dios no hay sino una sola existencia absoluta, la cual se comunicó a la naturaleza humana del Verbo de tal modo que la constituyó formalmente existente. Esta comunicación es tan perfecta como la de cualquier existencia a su propia naturaleza, y tan inmediata como si se hubiera realizado sin el intermedio de la personalidad. Si pues la gracia, que no es más que un don accidental, sublima y eleva al alma haciéndola objeto especialísimo de las complacencias de Dios, con mucha mayor razón producirá dichos efectos la naturaleza divina, la cual "*per se ipsam physice constituit humanitatem in ordine divino*", haciéndola participante de su propio sér o existencia. No puede concebirse una comunicación física más perfecta de la divinidad. Tanto, pues cuanto excede el don del sér increado al de la gracia santificante (que no es más que una participación análoga de ese sér), supera la santidad sustancial de Cristo a la accidental de los demás justos. La diferencia en cuanto al modo de comunicarse: la gracia como forma inherente, la naturaleza divina como puro término, sin las imperfecciones propias de toda forma creada, y, por consiguiente, sin "información" propiamente dicha, no interesa en orden a la producción del efecto¹⁰.

He aquí la explicación de los Salmanticenses, virtualmente contenida en la tesis de la actuación de la humanidad de Cris-

¹⁰ Los Salmanticenses proponen esta teoría en el tratado *De Incarnatione*, d. 12, n. 60-61.

to en el sér por la existencia increada. No es más que una consecuencia o aplicación de ese principio, con la que se pretende resolver de una manera clara y bien definida el problema de la santificación física.

Pero dicho principio, ¿es admisible en sí mismo? De lo contrario, la construcción que sobre él descansa caería por su base.

Pues bien, los serios inconvenientes que presenta la teoría de una sola existencia para las dos naturalezas de Cristo, son ya conocidos. Modernamente los ha expuesto con gran relieve Galtier, quien afirma taxativamente: repugna que la naturaleza humana de Cristo sea creada y carezca sin embargo de existencia creada. Ello equivaldría a admitir en la creatura y en el Creador un mismo ser o existir, lo cual, añade, todo el mundo ve que lleva al panteísmo o al monofisismo¹¹.

Por nuestra parte intentaremos dar una explicación que armonice en cuanto sea posible los dos puntos de vista, marcando la línea divisoria que señale de un lado el campo dentro del cual debe sostenerse la santidad física, y de otro el terreno en que es preciso mantener únicamente la moral.

Esta última, en primer lugar, no puede rechazarse en absoluto. Las acciones humanas de Cristo reciben un valor infinito de la persona del Verbo. Por consiguiente la humanidad misma, cuya unión con El es más íntima e inmediata, no puede menos de ser también elevada a una dignidad infinita. Dicha opinión pues, en cuanto afirmativa, debe admitirse; pero no como exclusiva¹².

¹¹ GALTIER, *De Incarnatione et Redemptione* (Parisiis, 1947). n. 253. Remitimos al lector a la 2.ª parte de la tesis XV, donde Galtier expone con claridad y precisión los principales capítulos por los que dicha teoría resulta insostenible.

De la Taille comprendió el peligro y trató de evitarlo introduciendo una nueva explicación de esa doctrina: la actuación "creada" por el acto "increado". Véase su artículo *Actuation crée par acte increé* en *RevSoRel*, XVIII (1928), 255 s. Pero, como advierte también Galtier, el conato por conciliar un doble existir en Cristo con una única existencia ha resultado estéril.

¹² "Nam sanctificari tantum moraliter, est vere et absolute loquendo non sanctificari; et solum in ordine ad aliquos effectus, ad communicationem v. gr. honorum, non eequae ac si vere sanota esset, rem aliquam existimandam esse. Sic filius qui moraliter una persona dicitur cum patre, vere non est pater. Sic meritum, et votum, et peccatum, ut moraliter tantum praesens, vere non est praesens, sed ut praesens habetur in ordine ad obligandum, movendum, etc. Ergo si solum moraliter a filiatione vel deitate sanctificatur humanitas, vere et absolute loquendo non sanctificatur; sed solum ac si sanota esset reputabitur in ordine ad communica-

Acerca de la santificación física podemos establecer las siguientes afirmaciones. La gracia de unión santifica más perfectamente que la habitual, entre otras razones porque contiene eminentemente la perfección de ésta. Por otra parte, el vínculo con que se une a la naturaleza humana es también más íntimo y apretado por ser sustancial e indisoluble, mientras que el de la gracia es accidental y puede romperse. Luego santifica físicamente con mayor razón que ésta. Dicho en otras palabras: la santificación propiamente tal proviene de una entidad física intrínsecamente unida al sujeto. Ambas condiciones se verifican en la gracia de unión más perfectamente que en la accidental.

Enumeremos ahora en concreto los efectos *físicos*:

1.º *El consorcio con la naturaleza divina*. La santidad creada consiste en la unión con Dios por medio de la gracia, la cual no es sino una participación análoga de la naturaleza divina. En cambio, la humanidad de Cristo se halla unida a la misma naturaleza divina en la persona del Verbo. Luego está vinculada a ella de una manera incomparablemente más perfecta que los demás justos mediante la gracia santificante.

2.º *Filiación divina*. A los demás santos les ha sido dado el ser hijos de Dios por participación de algún don creado. A Cristo en su humanidad le ha sido concedido ser Hijo de Dios por naturaleza¹³.

3.º *Deificación*. La humanidad de Cristo fué deificada por su unión con el Verbo, pues por ella fué hecha carne del mismo Hijo de Dios. Bajo este aspecto la gracia de unión supera también infinitamente a la habitual¹⁴.

4.º *Inmunidad del pecado*. Cristo, por razón de la unión hipostática, es intrínsecamente impecable. Su misma constitución natural, en virtud de la cual son imputables a una persona divina todos los actos de su naturaleza humana, exige absolutamente la exclusión del pecado. En este sentido su impecabilidad es física.

Efectos *morales* de la santificación sustancial:

1.º *Hace objeto del amor de amistad a Dios*. Por la gracia santificante somos gratos a los ojos divinos. Pero la gracia de unión hace a la naturaleza humana del Verbo incomparablemente más grata y acepta a Dios que cualquier don creado. Y

tionem honorum": BARBIANO, *De gratia et sanctitate animae Christi*, Ms. 975, f. 109.

¹³ S. TH., *Comp. theol.*, c. 215.

¹⁴ S. TH., III, q. 2, a. 1 ad 3; cf. LUGO, *De Incarnatione*, d. 16, n. 39.

así, sólo de Cristo-Hombre se han pronunciado aquellas palabras: "Hic est filius meus dilectus in quo mihi complacui" ¹⁵.

2.º *Derecho a la herencia.* La gracia santificante lo conflare haciendo al hombre hijo de Dios: si hijos, herederos (Rom 8, 17). Ahora bien, la gracia de unión hace a Cristo Hijo natural. De ella se deriva por consiguiente para su humanidad un derecho tanto más estricto cuanto excede la filiación propia a la adoptiva. De ahí que Cristo disfrutase de la visión beatífica no sólo al llegar al estado de término, como los demás justos, sino ya desde el primer instante de su vida mortal ¹⁶.

Y téngase en cuenta que también la exigencia de la gloria que encierra la gracia es de orden moral. En este punto no existe pues diferencia entre ella y la gracia de unión, sino es en cuanto al grado con que una y otra la exigen. Dígase lo mismo de la dignificación de las obras en orden a merecer de condigno la vida eterna: el valor que les confiere la gracia habitual es limitado, el que se deriva de la gracia de unión es simplemente infinito; pero en ambos casos puramente moral.

3.º *Exigencia de la gracia y dones infusos.* Aquí es donde se registra la discrepancia. La gracia santificante radica *físicamente*, según la doctrina más común, los hábitos y las virtudes; la de unión *moralmente*. Esto es lo que parece haber movido a Godoy (d. 21, n. 243) a afirmar que la santificación sustancial de la humanidad de Cristo es de orden moral.

Creemos sin embargo que no debe aceptarse, al menos sin puntualizar más, semejante denominación. Esta, en efecto, no debe tomarse de una sola de las propiedades de la gracia, que por otra parte no es primaria, sino secundaria, y consiguiente a las otras que hemos enumerado: porque primero es la elevación a un ser superior que las potencias para desplegar la actividad, la filiación y el derecho a la herencia que los medios para conseguirla, la expulsión del pecado que las obras de la vida sobrenatural. Siendo, pues, los principales efectos de orden físico, ellos son los que deben dar su denominación a la santidad sustancial; la cual sólo podrá llamarse moral en cierto sentido y bajo algunos aspectos.

Y aun así, hay que notar lo siguiente: primero, que no todos los teólogos sostienen que la gracia habitual sea raíz "física" de los hábitos y de las virtudes; segundo, que la exigencia que se funda en la unión hipostática no por eso deja de

¹⁵ S. TH., *Opusc.* 1, c. 222.

¹⁶ S. TH., III, q. 34. a. 4 in corp. et ad 3.

ser más perfecta, tanto por la universalidad, pues se extiende a la misma gracia santificante, como por la necesidad con que reclama esos dones.

II. EL GRADO DE SANTIFICACION

1. *Fijación de términos.*

Decíamos al comenzar este artículo que el problema de la santidad sustancial no adquirió su pleno desarrollo hasta el período postridentino. Pero, como ocurre generalmente, no todos sus aspectos se plantearon ya desde el primer momento, sino progresivamente a medida que los escolásticos iban avanzando en su estudio. Una de las últimas cuestiones discutidas fué la del *grado* de santificación. "Hanc quaestionem antiqui vix attigere tam clare; a recentioribus accepit auram", nos dice Pedro Hurtado. Y todavía en 1652 escribía Bernardo Aldrete: este punto, controvertido entre los modernos, parece haber sido completamente silenciado por los antiguos ¹⁷.

Hoy es fácil ver en algunos manuales de Cristología zanjado el problema en unas líneas, negando la santidad infinita de la humanidad de Cristo. No así en los tratadistas del s. XVII que lo discutieron con gran vehemencia sin lograr un completo acuerdo ¹⁸.

Antes de entrar en su estudio es menester delimitar claramente el punto de la discusión. Todos los autores convienen en admitir:

1.º Que Cristo, aun cuando hombre, es infinitamente santo, al menos por comunicación de idiomas.

2.º Que su humanidad fué elevada a una santidad máxima dentro del orden creado, en cuanto que no es posible otra creatura igualmente santa, aunque la imaginemos dotada de gracia habitual en un grado sumo, y aunque pudiera darse un sér al que correspondiese naturalmente la santidad; porque tanto la gracia santificante como la sustancia sobrenatural idea-

¹⁷ Cf. HURTADO, *De Incarnatione*, d. 47, n. 150; ALDRETE, *De mysterio Incarn.*, d. 48, s. 1.

¹⁸ "Sed tamen aliqui recentiores qui eam tetigerunt, acri controversia in contrarios opinandi modos deducti sunt. Quidam enim contendunt humanitatem sanctificari infinite, quia sanctitas qua sanctificatur non est finita, sed infinita, et communicat se totam; ergo sanctificat infinite. Alii vero dicunt non sanctificari simpliciter infinite, quia humanitas non fit sancta per essentiam sed per participationem; ergo non infinite simpliciter": LUGO, *De mysterio Incarn.*, d. 16, n. 54.

da por Ripalda, no serían sino imitaciones o semejanzas de la santidad increada a la cual la humanidad de Cristo se halla intrínseca y sustancialmente unida.

3.º Que el concreto humanidad más persona del Verbo es tan santo como Dios mismo, por incluir dentro de sí a la santidad infinita.

4.º Que en el modo de poseer la santidad sustancial existirá siempre una notable diferencia entre el Verbo y su naturaleza humana: al Verbo le corresponde esencialmente, por identidad; a la naturaleza humana contingentemente, por unión.

Se pregunta, no obstante, si la humanidad de Cristo *en sí misma considerada*, a pesar de ser inferior en el modo, es igual en cuanto a la *sustancia* de la santificación: ¿puede realmente decirse que, así como la gracia santificante intensa como cuatro hace al alma amable y grata a Dios como cuatro, así también la santidad infinita del Verbo hace a la humanidad infinitamente santa?

2. Estudio de la cuestión siguiendo el enfoque de Lugo.

Según el Cardenal, la controversia sobre la *infinita santidad* coincide en el fondo con la del *sumo amor*, y debe plantearse en estos términos: ¿ama Dios por razón de la unión hipostática a la naturaleza humana de Cristo tanto como a la divina o a la subsistencia del Verbo?¹⁹ El enfoque parece arrancar de la noción de santidad, ya que ser santo equivale a ser grato a Dios y objeto de su amor de amistad; luego decir igualmente santo es lo mismo que decir digno de igual amor. De ahí que esta dirección marcada por Lugo a la disputa, con el fin de evitar polémicas verbales o de pura terminología, haya sido aceptada posteriormente por otros autores²⁰.

Pero a su vez la cuestión del amor se entrelaza con la de la *adoración*. Y cabe preguntar si la humanidad, puesto que

¹⁹ "Difficultas ergo solum est de humanitate abstracte sumpta, an sit infinita sancta. In quo duplex potest esse quaestio, altera de re, altera de nomine. De re quidem, an humanitas ex coniunctione ad Verbum taliter sanctificetur ac gratificetur, ut amor divinus talis tantusque sit erga ipsam humanitatem qualls tantusque est erga divinitatem vel subsistentiam Verbi...": LUGO, *De mysterio Incarn.*, d. 16, n. 57.

²⁰ Así, v. gr., por ARRAGA, *In tertiam partem*, d. 31, a. 1; PEDRO HURTADO, *De Deo Homine*, d. 47, n. 135 s.; ALDRETE, *In tertiam partem*, d. 48, s. 1; CRISTÓBAL DE ORTEGA, *De Incarnatione* controv. 4, d. 4, q. 3. cert. 1, n. 3, donde dice: "Haec sana ita cohaerent ut alterum sine altero vel asserti vel negari irrationale fore iudicem".

es honrada con el culto supremo de latría al igual que el Verbo, puede y debe ser también amada como El sobre todas las cosas. Comencemos por despejar esta incógnita de la cual depende la solución de las demás.

Los teólogos han seguido para ello tres métodos distintos. El primero consiste en establecer una diferencia entre la adoración y el amor que permita afirmar la igualdad con respecto a aquélla y negarla con respecto a éste; el segundo, en rebajar el culto supremo debido a la humanidad para no verse precisados a concederle también el amor sumo; el tercero, en fin, juzgando insostenibles las dos posiciones anteriores sostiene la igualdad en cuanto a ambas prerrogativas.

Como representante del primer grupo puede considerarse a Lugo, a quien han seguido no pocos teólogos antiguos, y entre los modernos Pesch y Gallier. Veamos cómo desarrolla su pensamiento. Reconoce que en el acto de adoración que se dirige a Cristo, su humanidad es objeto parcial del culto supremo de latría tributado a toda la persona, pues es una parte intrínseca de la misma. De ahí que sea coadorada juntamente con ella. Pero tratándose del amor, nuestro afecto no tiende por igual a toda la persona, sino preferentemente a la divinidad a la que amamos sobre todas las cosas; no así a la humanidad.

Si preguntamos cuál es la razón de semejante diferencia, nos responde que la adoración es un culto *exterior* que se dirige indivisiblemente a todo el sujeto. Así, añade, cuando me pongo de pie ante un superior, doy esa muestra de respeto no precisamente al alma, sino al "superior"; y por consiguiente todo cuanto en él existe participa del mismo culto, aunque no posea para ello los mismos títulos. El amor, en cambio, es un afecto *interno* que gravita hacia el bien, y por tanto con más fuerza hacia un bien mayor. Quien ama, por ejemplo, a un hombre por su sabiduría, amará más el alma que el cuerpo, y la cabeza más que las manos. Del mismo modo, el amor de Dios hacia Cristo no es igual con relación a todas sus partes, sino mayor respecto de la personalidad divina que respecto de la naturaleza humana. Otro tanto ocurre con cualquier hombre justo: el alma es objeto de mayor benevolencia divina que el cuerpo, por hallarse más hermoçada por la gracia. En el acto de acatamiento externo propio del culto ya se ve que no caben esas diferencias: no puedo, v. gr., al descubrirme dividir la señal de respeto, y asignar un grado inferior al cuerpo y otro

superior al alma. Como tampoco pueden dividirse los títulos honoríficos de "Ilustrísima, Excelencia, Majestad"; sino que se dirigen por igual a toda la persona²¹.

Pero todo este razonamiento, contesta Barbiano, se deshace sin gran dificultad²². En efecto, los signos exteriores de ninguna manera especifican el culto. Un mismo acto externo puede dirigirse a Dios, a la Virgen, a los santos, a los superiores civiles y a los propios padres; y hasta puede convertirse de manifestación de reverencia en señal de ludibrio y escarnio, como cuando los soldados doblaban la rodilla ante Cristo en el pretorio de Pilatos saludándole como a rey de los judíos. Todo depende de la intención que lo mueva. Una misma genuflexión puede ser, respecto de Dios, latría; respecto de la Virgen, hiperdulía; dulía, piedad u observancia si se refiere a otros. La acción externa no tiene por sí misma valor alguno determinado. Le viene únicamente del *afecto interno*, que es el que especifica el culto. A él, por consiguiente, hay que trasladar el problema. Y entonces se pregunta: aunque la manifestación externa de culto sea indivisible, ¿por qué no puede el acto interno de sumisión que la informa dirigirse desigualmente a las distintas partes de la persona, conforme a la excelencia de cada una, a la manera que el amor tiende a ellas diferentemente según el grado de su bondad? Lo cual equivaldría a negar a la humanidad de Cristo la adoración perfecta, ya que ésta no depende tanto de las prácticas exteriores cuanto de la intención y espíritu que las anima.

El mismo Lugo recoge esta dificultad, que espontáneamente surge en la mente del lector. Y responde a ella diciendo que en el afecto interno de la adoración puede considerarse una doble desigualdad: en cuanto a la sustancia, y en cuanto al modo. La primera no se da, pues no tributamos un honor distinto a la personalidad divina y a la naturaleza humana, sino exactamente el mismo; y por eso decimos que esta última es *coadorada*, es decir, que participa de la adoración que se dirige a toda la persona. La segunda, en cambio, no puede negarse; puesto que a la divinidad la honramos por razón de su excelencia propia, a la humanidad únicamente por pertenecer a la persona del Verbo. Implícitamente, pues, incluimos la condición de no tributarle el culto de latría, en la hipótesis de que no estuviera unida a El hipostáticamente. Esta diversidad en cuanto al modo es la expresada por los términos "adoración"

²¹ Cf. Lugo, *De mysterio Incarn.*, d. 16, n. 67-68.

²² *De gratia et sanctitate animae Christi*, Ms. 975, f. 80.

y "coadoración", aplicados al Verbo y a la naturaleza humana, respectivamente²³.

Pero esta distinción, indiscutible por otra parte, viene a confirmar el paralelismo que se pretendía excluir. Porque, aunque el amor a la divinidad y a la humanidad fuese el mismo en cuanto al modo: la primera sería infinitamente amable por su intrínseca y necesaria bondad, la segunda por razón del Verbo al que se halla vinculada personalmente. Diferencia que podría también subrayarse con los términos "amor" y "co-amor"²⁴.

Pesch, aunque por lo demás partidario de la teoría del Cardenal, no acepta tampoco su explicación. Y trata de buscar la solución por otro camino. Con el afecto de adoración, dice, deseamos a otro un bien *externo*, ya que el honor está en el que honra, no en el que es honrado; por el amor en cambio le deseamos ante todo un bien esencial e *interno*. Así, amar a Dios sobre todas las cosas es querer para El su infinita esencia y los demás atributos y perfecciones que en ella se encierran, cosa que no podemos desear a la humanidad de Cristo; luego no es posible amarla como a Dios mismo. Por el contrario, no hay dificultad en honrarla con el culto supremo de latría, porque nada impide el que deseemos para ella el mismo bien externo del culto que tributamos a Dios²⁵.

O mucho nos equivocamos, o tampoco por este camino se logra resultado alguno. Basta un simple análisis de la adoración para demostrarlo. En ella intervienen: 1.º, el juicio del entendimiento apreciativo de la excelencia de otro, que nos presenta al mismo tiempo como justa y moralmente honesta la interna sumisión a él y la muestra externa de dicha sumisión; 2.º, el imperio de la voluntad correspondiente; 3.º, la ejecución del acto de culto. Como se ve, el juicio del entendimiento, y consiguientemente el imperio de la voluntad, se fundan en la *excelencia interna* del objeto. Por tanto, si se niega a la humanidad de Cristo el amor sumo porque no podemos desearle la esencia divina, habrá que negarle también la suprema adoración, pues repugna que el entendimiento reconoz-

²³ LUGO, *De mysterio Incarn.*, d. 16, n. 69-70.

²⁴ "Eliandum eodem amore amabuntur deitas et humanitas, diverso modo amabuntur: deitas nempe propter bonitatem suam, humanitas propter bonitatem non suam, sed deitatis; ideoque non tam dicetur super omnia amari quam *coamari*, nimirum, amari propter conjunctionem quam habet cum deitate": BERNAT, *De divini Verbi Incarnatione*, d. 69, s. 1, n. 39.

²⁵ PESCH, *De Verbo Incarnato*, n. 204.

ca en ella una excelencia intrínseca igual a la de la divinidad. Certeramente había respondido ya Barbiano a la razón alegada por Pesch:

“Nam sicut amare est velle bonum vel excellentiam aut perfectionem aliquam, ita honorare est illam testificari. Ergo si Deus non potest tantum amare humanitatem quia non potest tantum ipsi bonum vel excellentiam velle, pariter nec potest tantum illam honorare: non enim potest tantum de ipsa bonum vel excellentiam testificari²⁶.”

Según Galtier, la disparidad hay que buscarla en que el amor es un acto meramente interno, necesariamente proporcionado a la *bondad* del objeto amado; ahora bien, la naturaleza humana de Cristo no encierra en sí misma una bondad infinita. La adoración, en cambio, se funda en la *dignidad* de la cosa adorada, la cual puede provenirle de una simple relación con otra. En nuestro caso esa dignidad se derivaría de la unión sustancial con la persona del Verbo²⁷.

Mas he aquí que volvemos a tropezar en el escollo de antes. Porque, como la bondad específica de la naturaleza humana, de igual modo su dignidad sigue siendo limitada aun después de la unión hipostática. Por muy elevada que se la suponga, nunca llegará a igualar a la de la divinidad misma. Por consiguiente tampoco tendría razón de ser el culto supremo de latría. Para salvarlo no queda otro arbitrio que recurrir a la excelencia del Verbo como a objeto *formal* de la adoración, considerando a la humanidad únicamente como objeto *material*. Pero entonces, ¿por qué no puede ser también amada la humanidad de Cristo con un amor sumo, *por razón de la persona divina* a que pertenece?

“Quod enim probatio ait, bonitati et perfectioni amabilitatem commensurari, ut plurimum verum est de perfectione seu bonitate totius vel obiecti motivi, non vero terminativi vel singularium partium. Sane, quemadmodum dignitas amoris sequitur bonitatem, ita dignitas honoris sequitur excellentiam. Et tamen, ut humanitas adoretur in Christo aequali cum Deo adoratione, sat est totum ipsum, sive Christum, vel eius cultus motivum, hoc est, dignitatem Verbi, aequare excellentiam Dei, quin illam exaequet humanitas. Ergo similiter in hoc²⁸.”

No sabemos que se hayan excogitado otras razones más poderosas para establecer la diferencia entre la igualdad de la

²⁶ *De gratia et sanctitate animae Christi*, Ms. 975, f. 81.

²⁷ GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione*, n. 294.

²⁸ BARBIANO, Ms. 975, f. 57.

adoración y la del amor. A nuestro juicio difícilmente podrán encontrarse, ya que la analogía existente entre ambas prerrogativas parece imponerse. De hecho todos los argumentos aducidos hasta ahora en favor de la primera son igualmente aplicables a la segunda.

* * *

Se explican, pues, perfectamente las otras dos actitudes adoptadas por los teólogos frente al problema. Una de ellas consiste en rebajar el grado del culto para ponerle al nivel del amor. Aldrete, por ejemplo, opina que tampoco la humanidad de Cristo es adorada sobre todas las cosas, porque el acto inferior de adoración, lo mismo que el del amor, no se dirige por igual a cada una de las partes de su persona²⁹. Ni es menos explícito Arriaga. Cuando me descubro, dice gráficamente, ante un cuadro en el que está pintado San Pedro con el diablo, aunque la señal de respeto parece dirigirse por igual a los dos, ya se entiende por las circunstancias, o por la naturaleza de las cosas, que de ninguna manera se refiere al demonio. Del mismo modo, cuando adoro a Cristo, aunque el acto de culto parece ir enderezado indistintamente a la divinidad y a la humanidad, respecto de esta última no es tan "afectuoso y apreciativo"; porque indudablemente la humanidad, aun después de la unión, "no es tan digna de veneración como la divinidad"³⁰. En parecidos términos se expresan algunos otros.

¿Qué decir de esta segunda teoría? No parece que teológicamente pueda sostenerse. La doctrina de la coadoración de la humanidad de Cristo, aunque no haya sido expresamente

²⁹ ALDRETE, *De mysterio Incarn.*, d. 46, s. 1, n. 7-8. Y en la sección 3.^a de la misma disputa, n. 13, escribe textualmente:

"Ita clam, ut supra vidimus, licet adoretur simul cum Verbo, et tam humanitas quam Verbum sit id cui submittitur, non adoratur humanitas supremo cultu sed inferiori modo, sicut non exhibetur humanitati supremus amor".

³⁰ Cf. ARRIAGA, *De Incarnatione*, d. 31, n. 6-7. Pedro Abarea, al examinar este problema en el Ms. 953 (Biblioteca de la Univ. de Salamanca), f. 40, llega a afirmar que el honor que recibe la humanidad con el culto de latria perfecta dirigido a Cristo, no es mayor que el de latria imperfecta que le asigna Suárez en la d. 53, s. 2, n. 7-8, considerándola como objeto directo y primario de la adoración. Dice Abarea textualmente:

"In primo sensu (de los dos que distingue Suárez en el n. 8) adoratur humanitas perfecta latria sed imperfecte; in secundo, perfecte sed imperfecta latria... Atque ideo non magis honoratur latria perfecta obliqua et imperfecte cum respiciente, quam latria imperfecta recta via et perfecte cum venerante".

definida, queda al margen de toda discusión. Tiene a su favor la autoridad común de los teólogos y el peso de la tradición, las declaraciones y la práctica litúrgica de la Iglesia y aun la misma Sagrada Escritura; de modo que puede llamarse de fe, o al menos próxima a esta calificación.

* * *

Por eso un tercer grupo de autores sigue el procedimiento contrario, afirmando que la humanidad de Cristo es digna del sumo amor, como lo es de la suprema adoración. Con claridad y decisión lo defiende Manuel de la Cerda, O. S. A., quien regentó con gran aplauso la cátedra de Durando de la Universidad de Coimbra a principios del siglo XVII. Comienza proponiendo la siguiente objeción contra el culto de latria: aunque se considere a la humanidad unida al Verbo, no deja de ser algo creado; ahora bien, a ninguna creatura puede tributársele el mismo honor que a Dios. Lo cual, continúa, puede confirmarse con el ejemplo del amor, porque tampoco la naturaleza humana de Cristo es sumamente amable, ya que en sí misma es de una bondad limitada y finita³¹.

Responde él mismo a la dificultad distinguiendo entre la adoración primaria o "ratione sui" y la secundaria o por razón de la divinidad; aquélla no es posible, pero ésta debe ser admitida necesariamente. El ejemplo del amor lo explica a base de la misma distinción. Veamos su razonamiento. Ante todo, nos dice, existen dos verdades inconcusas en esta materia. La primera es que a Cristo, en cuanto Dios, se le debe un amor sobre todas las cosas, igual que al Padre y al Espíritu Santo. La segunda, que su naturaleza humana en sí misma considerada (prescindiendo de la unión con el Verbo) no es sumamente amable, puesto que no es infinitamente perfecta; si bien, como enseña Santo Tomás en el Opúsc. 61, c. 9s., aun así es digna de mayor amor que cualquier otra creatura. Toda la duda versa sobre si Cristo, en cuanto unidad personal compuesta de dos naturalezas, es *todo* *El* sumamente amable lo mismo que es infinitamente adorable. A ella se puede responder de dos maneras: o señalando la diferencia entre la suprema adoración y el amor sumo, o reconociendo la analogía existente entre ambos y la consecuencia que de ella se deriva a favor del amor. Escoto (sigue hablando el Maestro Conim-

³¹ M. DE LA CERDA, *Quaestiones quodlibeticae*, q. 7 de adoratione Christi, a. 9, n. 3.

bricense) apunta ambas soluciones, pero no admite sino la segunda. Conforme a ella, concluye, respondemos también nosotros que basta que la humanidad sea la naturaleza propia del Verbo, para que en Él y con Él sea infinitamente amable, aunque en sí misma no posea la razón formal del amor. Como tampoco es digna del culto supremo de la tría por razón de su propia excelencia, sino por la de la persona a que pertenece³².

Examinando directamente el texto de Escoto al que se hace referencia (in 3 dist. 9, q. 1), puede comprobarse la fidelidad de la interpretación que de él da Manuel de la Cerda en sus eruditas cuestiones quodlibéticas. En un punto, sin embargo, la hallamos demasiado rígida. Porque, si bien es cierto que Escoto admite dicha analogía, no parece que rechace expresamente la opinión que la niega. Así han entendido también al Doctor sutil sus más fieles intérpretes. Citemos, por ejemplo, a Mastroio. Absolutamente hablando, dice, es falso que el afecto no pueda tender también a un objeto intrínsecamente relacionado con el que constituye el motivo del amor. Pues el que ama, v. gr., a Pedro por su sabiduría (nótese que es la misma comparación de Lugo, pero interpretada en sentido contrario), no sólo ama la ciencia, que es la razón formal objetiva del amor, ni sólo al alma o a la cabeza donde reside, sino a toda la persona íntegramente considerada. Así también podrá ser infinitamente amada la humanidad de Cristo por razón de la divinidad a la que se halla unida intrínsecamente. Pero concluye con estas palabras: "eligatur responsio quae magis arrideat, quia utraque probabilis est in via Doctoris"³³.

Lo que permanece fuera de duda es que para Escoto y su escuela es cuando menos sumamente probable la teoría del sumo amor. Para ilustrarla se valen, tanto el Doctor sutil como sus discípulos, del ejemplo de las propiedades relativas de las divinas personas, las cuales, a pesar de no ser (según ellos) formalmente perfecciones, son sin embargo objeto del mismo culto y del mismo amor que la divinidad, por razón de la esencia con la que se identifican realmente. Lo mismo,

³² M. DE LA CERDA, loc. cit., n. 8. Y en el a. 12, n. 2, vuelve a rechazar la diferencia que otros pretenden establecer entre el amor y la adoración, concluyendo que si se considera a la humanidad unida al Verbo, es por razón de Él igualmente amable lo mismo que es coadorable.

³³ MASTRIO, *In tertium librum Sent.*, d. 2, a. 1, n. 217. De la misma manera interpreta a Escoto su ilustre comentarista JUAN PONCIO, O. F. M., en sus *Commentarii theologici in libros Sent.* (Parisiis, 1661), in 3 dist. 9, q. 1, n. 66.

arguyen, debe decirse de la humanidad por razón de su unión con el Verbo.

Fuera del sector escotista no son raros los autores que aceptan decididamente la misma opinión. Luis Maeracio, después de establecer la doctrina de la satisfacción condigna y del valor simplemente infinito de las obras de Cristo, propone la siguiente dificultad: si son de un valor infinito, agradarán a Dios tanto como los actos increados y aun como la divinidad misma que se identifica realmente con ellos. Y responde que así es en efecto: la humanidad y sus obras agradan tanto a Dios como la divinidad y los actos increados, con la única diferencia de que la humanidad no encierra en sí el motivo formal del amor, el cual no es otro que la divinidad a la que se halla unida intrínsecamente³⁴. Expresamente sostienen también la igualdad entre la adoración y el amor Juan Martinon, Pedro Wadding, y posteriormente los Wirceburgenses³⁵. A la misma opinión se inclina Gregorio de Valencia³⁶. Cristóbal de Ortega, cuyo tratado *De Incarnatione* vió por vez primera la luz pública en Lyon el año 1671, nos asegura que entonces era bastante fuerte esta corriente³⁷. Nosotros no pretendemos ahora presentar un catálogo completo de sus partidarios, sino únicamente poner en claro que, aun desde el punto de vista extrínseco o de autoridad, ofrece por lo menos suficientes garantías para hacerse respetar.

Examinemos ahora brevemente el valor de los principales argumentos especulativos que suelen presentarse contra ella.

1.º La humanidad de Cristo es objeto del amor *libre* de Dios; luego no es digna de tanto amor como el Verbo. Para ello sería necesario que estuviese dotada de una perfección infinita que no ofreciese motivo alguno para la omisión honesta del acto. Esta es precisamente la razón con que prueban los Padres y los teólogos el amor necesario de Dios a sí mismo: su infinita perfección y dignidad objetivas que lo exigen necesariamente.

A esto se responde que también el honor de que la humanidad de Cristo es objeto por parte de Dios es *libre*, y sin embargo igual al del Verbo. La solución directa nos la ofrece Barbiano en las siguientes palabras:

³⁴ MAERACIO, *In tertiam partem*, d. 6, s. 5, n. 7.

³⁵ Cf. MARTINON, *De Incarnatione*, d. 16, n. 22; WADDING, *De Incarn.*, d. 12, n. 37 y 43; WIRCEBURGENSES, *De Incarn.*, n. 488.

³⁶ *In tertiam partem*, d. 1, q. 7, p. 1, párrafo 3.º.

³⁷ "Doctores non pauci asserunt humanitatem vi unionis hypostaticae aeque amabilem reddi ac ipsum Deum": *De Deo Incarnato*, controv. 4, d. 4, q. 3, cert. 1, n. 2.

"Obiectum quidem ratione sui, vel ex omni parte, sive tam in ratione *motiva* quam *terminativa*, infinito dignum amore vel infinita praeditum perfectione, non equidem potest merito contemni aut non amari; et quia huiusmodi est Deus in se, optime PP. atque theologi necessarium ipsius amorem concludunt. At enim quod nec ratione sui nec ex omni parte infinita praeditum perfectione vel infinito dignum amore est, quatenus tale poterit absolute contemni vel non amari³⁸."

Es la misma que da Martinon³⁹ diciendo que el amor de Dios a la humanidad es secundario o por razón del Verbo, y en la hipótesis de su unión personal con Él; y como esta hipótesis es contingente, también lo es el amor que en ella se funda. Lo cual no impide que sea sumo por razón del *motivo*.

Recorre también Barbiano, como antes Maeracio, a la comparación con los actos creados de la humanidad de Cristo. Si éstos por pertenecer a la persona del Verbo no encierran menos estimabilidad moral que si fuesen increados, ¿por qué la naturaleza humana de Cristo no puede ser objeto (meramente terminativo) del mismo amor que la divina?

2.º Dios se ama a sí mismo sobre todas las cosas, y por consiguiente más que a la humanidad, aun en cuanto unida al Verbo. Y por nuestra parte, el amor sumo que debemos a Dios consiste en un mayor aprecio de Él que de todas las creaturas; preferencia que explican los teólogos al tratar del orden de la caridad, diciendo que en la alternativa de escoger entre Él y otro bien cualquiera, la voluntad debe posponerlos todos a Dios. Esto supuesto, en la hipótesis de tener que elegir entre el amor de la humanidad y el del Verbo, no hay duda hacia dónde deberíamos inclinarnos.

Puestos en el terreno de las hipótesis, replica Barbiano⁴⁰, también entre el culto de la humanidad y el del Verbo tendríamos que decidirnos por el segundo. Esto no obstante, afirmamos que la naturaleza humana de Cristo es digna de la adoración suprema de latría. La solución, por consiguiente, es idéntica en ambos casos. Y se reduce a que la primacía de un objeto sobre otro se salva suficientemente si el uno es *por sí mismo* digno de infinito amor o veneración, y el otro sólo *por razón del primero*. La diferencia no está sino en el *modo* con que a cada uno de ellos conviene la misma prerrogativa.

3.º El amor de Dios es proporcionado a la bondad de las

³⁸ *De gratia et sanctitate animae Christi*, Ms. 975, f. 59.

³⁹ *De Incarn.*, d. 16, n. 23.

⁴⁰ Ms. 975, f. 61v.

cosas. Ahora bien, no puede negarse que la humanidad, aun unida hipostáticamente al Verbo, es inferior a Él en bondad y perfección⁴¹.

También la adoración, contesta Barbiano⁴², responde a la excelencia del objeto, y nadie pone en duda que la naturaleza humana es menos excelente que la divina aunque pertenezca a la misma persona. Sin embargo, recibe el mismo culto que ella, porque no se requiere igual dignidad para ser objeto *parcial* de la adoración que se dirige al todo, o para ser término *secundario* de la misma. Luego tampoco es necesaria igual perfección para ser objeto *material* y secundario del amor, siempre que el motivo sea la bondad infinita del Verbo. Más aún: en absoluto no es menester perfección alguna, como ocurre en el caso de las relaciones divinas, las cuales, según los escotistas y bastantes otros teólogos, no son en sí mismas perfecciones, y sin embargo son infinitamente amables por razón de su identidad con la esencia⁴³.

Pero el autor de la obra inédita sobre la santidad sustancial, a la que nos venimos refiriendo, no se contenta con salir al paso a estas objeciones. Sus vastos conocimientos bibliográficos y el dominio con que se mueve en el campo de la teología, tanto dogmática como moral, la permiten ir más allá. Inopinadamente salta al tratado *De Poenitentia*, para demostrar que las ideas que en él sostiene Lugo no concuerdan con las propuestas en el *De Incarnatione* contra la teoría del sumo amor. Se fija en la disp. 8.^a, n. 121, donde el Cardenal expone la siguiente doctrina, admitida por otros teólogos, y que él a su vez juzga también probable. Aunque el pecado, dice, no encierra una malicia infinita, y Dios es infinito, sin embargo la caridad odia al primero tanto cuanto ama al segundo. La razón es porque el odio al pecado es virtualmente amor de Dios y tiene el mismo motivo de la bondad divina. Y al revés, puede apetecerse una cosa tanto cuanto se aborrece la contraria, aunque aquella no encierre en sí bondad alguna. Es el caso del condenado que desea su aniqui-

⁴¹ Así arguye ARRIAGA, *In tertiam p.*, d. 31, n. 3.

⁴² Ms. 975, f. 68v.

⁴³ A esta dificultad se reduce la propuesta por Lugo en la d. 16, n. 60. La solución de Barbiano es también análoga:

"Respondeo Deum minus amare humanitatem ut distinguitur a Verbo et seorsim ab illo ut motivo adaequato; non autem si consideretur ut pars actualis substantialis et essentialis Christi, vel ut obiectum pure terminativum amoris propter Verbum ipsum aut deitatem veluti adaequatum motivum. Et argumentum retorqueo in adoratione, ut supra". Ms. 975, f. 57v.

lación, no por el bien que encuentra en ella, sino por el mal que padece y quisiera evitar. Hasta aquí el Cardenal Lugo, en cuya doctrina encuentra el autor del citado manuscrito un argumento "ad hominem" para refutarle.

En efecto, si la bondad divina es causa de que el pecado, que permanece *extrínseco* a ella y no tiene sino una malicia limitada, sea objeto de tanto odio cuanto es el amor debido a Dios, con mayor razón el Verbo hará a la naturaleza humana unida a Él *intrínsecamente* digna de igual amor. La prueba aducida por Lugo, es a saber, que el aborrecimiento del pecado es virtualmente adhesión a Dios y se funda en idéntico motivo, tiene aún más fuerza tratándose de la humanidad de Cristo; pues el amor a ella va dirigido no sólo virtual, sino formalmente, a la persona a que pertenece y se funda en su misma infinita dignidad⁴⁴.

Echando ahora una ojeada retrospectiva a las tres posiciones que hemos examinado, advertimos que la última es la que ofrece más consistencia. La analogía entre el sumo amor y la suprema adoración parece imponerse. Todas las dificultades acumuladas contra el primero repercuten con igual fuerza en la segunda, y su solución arranca también de los mismos principios. Acabamos de verlo. Y puede lograrse la inducción completa recorriendo una por una las objeciones hechas por Lugo, Arriaga y Aldrete, que son los que más de relieve las presentan.

"Y así parece sin duda que de la misma suerte lo practica la Iglesia: pues como ninguno se acuerda cuando adora a Cristo de adorar menos a la humanidad, de la misma suerte, ni cuando ama a Cristo de amar menos a la humanidad, sino que indivisiblemente le adora y ama todo con supremo culto y amor⁴⁵."

Si pues la controversia de la santidad sustancial coincide con la del amor, desembocamos en estas tres conclusiones armónicamente enlazadas: la humanidad de Cristo es infinitamente adorable, amable y santa, por razón de la excelencia, bondad y santidad del Verbo, respectivamente.

3. Examen directo del problema

Otros teólogos siguen en su argumentación un procedimiento directo. Toda forma, según ellos, perfecciona al sujeto

⁴⁴ BARBIANO, Ms. 975, f. 57s.

⁴⁵ BARBIANO, Ms. 161 (donde vuelve a tocar esta cuestión), f. 176.

en el mismo grado en que ella posee la perfección. La blancura como cuatro hace a la pared blanca como cuatro, y la gracia intensa como ocho santifica al alma como ocho. Existe en este punto una gran diferencia entre la causa eficiente y la formal; la primera, al obrar, produce algo totalmente distinto e independiente, lo cual, por tanto, no es menester que sea tan perfecto como ella; la segunda, en cambio, produce el efecto comunicándose a sí misma, y por consiguiente hace participante al objeto de toda su perfección. Ahora bien, la santidad increada se une a la humanidad de Cristo a modo de causa formal. Se comunica, pues, a ella plena y totalmente.

Semejante raciocinio conduce a la afirmación de una santidad igual a la del Verbo o a la de la naturaleza divina, que son los principios santificantes de la humanidad. Así lo reconoce expresamente Pedro Hurtado:

"Humanitas in ratione sanctae quoad substantiam, est optima inter excogitabilia, id est, nihil est ea ratione melius; quia natura divina ex hac praecise parte non est melior: utraque enim est formaliter sancta ab eadem sanctitate⁴⁶."

Porque así como el objeto es tan blanco como la blancura que lo informa, por comunicarle ésta todo el color que en sí encierra, de la misma manera la humanidad de Cristo recibe toda la plenitud de la santidad increada que la santifica. La diferencia no está sino en el *modo*, pues ni la naturaleza humana ni el objeto poseen la santidad o el color por identidad como sus formas respectivas. Lo cual no impide el que las igualen en cuanto a la *sustancia* de la perfección:

"Nego tamen inde sequi non sanctificari infinite in omni genere, sicut non sequitur subiectum non dealbari in eadem specie et gradu albedinis; quia communicatur tota sanctitas increata sicut tota albedo, quamvis non communicatur modus sanctitatis sicut nec albedinis. Itaque tota substantia et essentia et intensio formae communicantur, non tamen modus⁴⁷."

46 HURTADO, *De Incarn.*, d. 47, n. 172.

47 HURTADO, loc. cit., n. 167.

En términos idénticos se expresan Barbiano⁴⁸ y otros autores, como Pedro Labat, O. P.⁴⁹. Entre los modernos reflejan la misma mentalidad Scheeben⁵⁰ y J. Müller⁵¹.

Contra esta teoría surgen dos dificultades, frecuentemente repetidas por los teólogos antiguos y recogidas por algunos modernos. He aquí la primera: La causa formal, como se ha dicho, produce su efecto comunicándose. Perfeccionará por consiguiente más o menos al sujeto según el grado en que se comunique. Por otra parte, la comunicación más perfecta de todas es la identidad. Y como la santidad increada se identifica con el Verbo, mientras que de la humanidad se distingue realmente, la santificación de ésta resultará inferior aunque el principio santificante sea el mismo.

Para la mejor inteligencia de la solución téngase en cuenta que, cuando no existe identidad, caben todavía dos hipótesis.

48 "Neque vtro nos umquam negavimus perfectiori modo sanctura, amabile, subsistens, adorabile Verbum esse, cum certum sit ea ipsi convenire per identitatem, per se primo, ratione sui; humanitati autem per gratiam, per se secundo, ratione alterius. Sed dicimus, hoc nihil obstante, quantitativam magnitudinem earum formarum vel perfectionum tantam esse comparatione humanitatis quanta est comparatione Verbi. Sicut tantus est calor ferri igniti quantus ipsius ignis, licet huic per se ac ratione sui conveniat, illi autem non per se vel ratione sui, sed ratione ignis". Ms. 158, f. 225.

49 *De Incarn.*, d. 5, dub. 1.

50 "Diese substantielle Heiligung ist ihrem Begriffe nach nicht bloss die denkbar höchste die bei einer geschaffenen Natur möglich ist, sonder auch eine unendliche Heiligkeit, weil die unendliche Heiligkeit des Logos selbst das formale Prinzip derselben ist, und in derselben so vollkommen mitgeteilt wird als sie überhaupt mitgeteilt werden kann". *Handbuch der kathol. Dogmatik*, III, 195.

51 "Die Heiligkeit der menschlichen Natur Christi in einem wahren Sinne des Wortes unendlich ist; denn die Heiligkeit ist endlich oder unendlich zu denken, je nachdem das Formalprinzip endlich oder unendlich ist. Das Formalprinzip der Heiligkeit der menschlichen Natur Christi ist aber unendlich, es ist also auch ihre Heiligkeit in einem wahren Sinne des Wortes unendlich". *Die substantielle Heiligkeit der Menschheit Christi*, ZkathTh. XX (1896) 503.

Y en la página anterior del citado artículo afirma Müller en términos explícitos que la única diferencia entre la santidad del Verbo y la de la humanidad de Cristo consiste en el modo de poseerla:

"Und in dieser Beziehung hat nun die menschliche Natur Christi durch substantielle Verbindung was Gott selbst (durch Identität) hat. Hieraus scheint es evident zu sein dass das Formalprinzip der Heiligkeit der Menschheit Christi die Heiligkeit Gottes selber ist. Hieraus folgt auch dass freilich noch ein grosser Unterschied zwischen der Heiligkeit der Menschheit Christi und der göttlichen Heiligkeit obwaltet; nicht zwar in Bezug auf das was sie constituiert, aber wohl bezüglich der Art und Weise sie zu besitzen. Gott hat sie, wie gesagt, durch Identität; die Menschheit Christi hingegen durch substantielle Verbindung."

O que la unión se realice por un "modo" distinto de ambos extremos, o por la aplicación inmediata de la forma al sujeto. Esto supuesto, ¿es tan grave la dificultad que no admita ninguna réplica? La he sometido a una severa crítica (lydio lapide examinavi), nos dice Bernardo Aldrete⁵², y he llegado a persuadirme de su ineficacia, aunque para otros siga teniendo fuerza. Yo, por el contrario, añade, juzgo que no puede impugnarse la santidad infinita de la humanidad de Cristo recurriendo al "modo" de unión o al defecto de identidad.

Por lo que al primero se refiere, parece claro que aunque una perfección, la gracia, por ejemplo, informe al alma mediante una entidad modal, no la santifica menos que otra gracia de la misma especie e intensidad que se una inmediatamente por sí misma. Y aunque se discute si el acto de entender se une a la potencia por un "modo" distinto, todos dan por supuesto que la denominación de inteligente cuadraría al sujeto con la misma propiedad en ambos casos. Se disputa también si la ubicación afecta directamente o mediante un "modo" a la materia, pero en las dos hipótesis se considera a ésta situada espacialmente con igual perfección. Todo lo cual se explica porque el modo no es algo "realmente" distinto, sino una simple modificación del sujeto que no impide su unión inmediata con la forma⁵³.

Tampoco la falta de identidad basta para limitar el efecto formal. Así, la materia determinada por la cantidad no es menos impenetrable que la cantidad misma, a pesar de distinguirse realmente de ésta. Y aunque pudiera darse una naturaleza creada que conociese por identidad, no sería más inteligente que el hombre o el ángel que entienden por actos realmente distintos, siempre que en ambos casos la potencia cognoscitiva fuese igualmente perfecta. Más aún, muchos de los que pretenden refutar con este argumento la teoría de la infinita santidad sustancial, prueban por otra parte que no puede comunicarse la visión increada a la humanidad de Cristo, porque entonces ésta gozaría de la comprensión de la esencia divina, es decir, conocería a Dios tan perfectamente como Él se conoce a sí mismo. ¿Por qué, replica Aldrete, si la falta de identidad impide la plenitud del efecto formal?... ¿No podría limitar también aquí el efecto de visión? Y prosigue el mismo autor demostrando la ineficacia de dicha dificultad con el ejemplo de las relaciones divinas.

⁵² *In tertiam partem*, d. 48, s. 2, n. 3.

⁵³ Cf. ALDRETE, loc. cit., n. 4-5.

La filiación perfecciona lo mismo al Hijo que al Padre, aunque se identifica con el primero y se distingue realmente del segundo. Esta es la razón por la cual las tres personas son infinitas y absolutamente iguales entre sí: porque, a pesar de ser realmente distintas, la propiedad relativa que constituye y distingue a cada una, perfecciona en igual grado a las otras dos.

Barbiano, por su parte, añade otro argumento también de índole teológica. Por tratarse de un inédito, preferimos reproducirlo textualmente:

"Sicut humanitati non communicatur sanctitas increata per identitatem, sed per unionem hypostaticam, ita nec humanitas communicatur Verbo per identitatem, sed per unionem hypostaticam. Et sicut sanctitas est ratio formalis concreti consurgentis ex humanitate et sanctitate increata, ita humanitas concreti consurgentis ex ipsa et Verbo. Si ergo, quoniam sanctitas increata non identificatur humanitati, humanitas ut sancta non est aequae perfecta in linea sanctitatis ac in eadem perfectum est Verbum ut sanctum eadem sanctitate, consequenter, quoniam humanitas non identificatur Verbo, Verbum ut homo non erit aequae perfectum in linea humanae naturae ac perfectus est purus homo ex eadem humanitate per identitatem constitutus; quod idem est formalissime ac non esse aequae perfectum hominem ac coeteri omnes sumus, adeoque haeresis manifesta.

Optime Leonardus Lessius, lib. 12 *De perfectionibus divinis*, c. 5, n. 47, huius exceptionis vel instantiae, quamvis auctore non indigentis, fundamentum posuit, cum advertere nos voluit quod dupliciter quis possit dici homo. Primo *per identitatem* cum natura humana per se subsistente, quomodo quivis purus homo dicitur "homo"... Secundo *per unionem* cum aliena hypostasi; esse enim hominem generatim est habere in se humanitatem, sive per identitatem quis habeat, sive per unionem ut hypostasis extrinseca. Verbum igitur est homo quia habet humanitatem sibi substantialiter unitam tamquam eius hypostasis. Itaque, etsi eadem sit humanitas in Verbo ac in nobis, et Verbum sit aequae perfectus homo ac nos sumus, tamen modus habendi est diversus. Nos enim habemus humanitatem per identitatem, Verbum per unionem. Si ergo usque adeo falsum est aequae perfectum formalem effectum, simpliciter et absolute loquendo, consurgere posse ac debero ex communicatione per unionem ac per identitatem, non erit Christus aequae perfectus homo sicut unusquisque hominum dicitur esse perfectus⁵⁴."

Así, pues, tanto en el terreno filosófico como en el teológico se demuestra que el defecto de identidad no impide que

⁵⁴ La cita está tomada de los ff. 4v y 5 de unos apuntes teológicos de Barbiano incluidos en el Ms. 3309 (Fondo Gesuitico 1180) de la *Biblioteca Nazionale Centrale* de Roma.

la forma pueda comunicarse al sujeto en toda la plenitud de su perfección⁵⁵.

El otro obstáculo que se interpone en este segundo camino seguido para probar la tesis de la igual santidad es la limitación de la naturaleza humana. Aldrete, que empleó todo su ingenio en remover el anterior, hace gran hincapié en éste. A su juicio, es el único que impide eficazmente la santificación infinita. Pero el docto teólogo no advierte que pisa terreno poco firme. El mismo lo ha socavado con el ejemplo de la ciencia increada. Afirma, en efecto, que ésta no puede comunicarse a la humanidad de Cristo, porque entonces tendríamos lugar la comprensión de la esencia divina por la inteligencia creada. La razón es porque, en dicha hipótesis, el

⁵⁵ Según esto, no sería decisiva la razón dada por PESCH, *De Verbo Incarn.*, n. 286, contra la teoría de la santidad substancial infinita:

"Néque vero humanitas Christi simpliciter infinite sancta est ut Verbum ipsum; nam Verbo sanctitas sua est essentialis et identica, humanitati vero Christi sanctitas substantialis non inest per essentiam sed per participationem."

Contra ella choea directamente toda la argumentación que acabamos de exponer. O bien puede responderse con PEDRO HURTADO, *De Incarn.*, d. 47, n. 172:

"Non est sancta in omni genere quoad substantiam, nego consequentiam; quoad modum, concedo consequentiam."

Por lo demás son varios los teólogos que sostienen expresamente que la unión no limita el influjo del principio formal. Así, por ejemplo: FRANCISCO AMICO, *Cursus theologici*, t. 6, d. 6, s. 2, n. 51 y 57; J. CÉSAR RECUPRO, *Tract. primus de Deo Uno*, lib. 6, q. 24, c. 2, n. 22; LESSIO, quien en el libro 2.º *De summo Bono*, c. 2, n. 10-12, se expresa en estos términos:

"Dices: etiamsi perfectiones istae in se sint infinitae, tamen non haberent effectum formalem infinitum quia non infinite communicarentur, sed perfectius vel imperfectius pro varia ratione unionis. Potest enim eadem forma diversis modis uniri."

—Sed contra. Quando aliqua perfectio manens eadem et invariata communicatur alteri formaliter ita ut illum denominet, communicatur non solum tota, sed etiam totaliter et plenissime, ita ut pleniori modo non possit."

En la misma doctrina se apoya SUÁREZ, *De Incarn.*, d. 4, s. 4, n. 18-21 para defender el valor simplemente infinito de los actos meritorios y satisfactorios de la humanidad de Cristo, no obstante su unión "finita" con la persona del Verbo.

Hay autores modernos que no admiten que la santidad sustancial sea propiamente infinita, sino sólo "secundum quid, sive quatenus est ex relatione ad infinitum simpliciter", de un modo parecido al que podemos llamar infinita la dignidad de la visión beatífica por razón de su objeto o la de la Virgen por ser Madre de Dios. La comparación no nos parece apropiada. Porque en ninguno de estos casos tiene lugar una unión sustancial-intrínseca con la divinidad, mientras que en el nuestro el Verbo se une personalmente y santifica *formalmente* a la naturaleza humana.

entendimiento humano de Cristo poseería la misma visión que Dios tiene de su esencia, y por consiguiente gozaría de igual conocimiento de ella. Pues bien, decimos que él mismo se ha minado el terreno. Porque no es menos limitada la capacidad del entendimiento para conocer que la de la naturaleza en orden a la santificación. Si, pues, esto no obstante, aquél gozaría de la comprensión en la hipótesis de que se le comunicase formalmente la ciencia increada, parece lógico afirmar que la humanidad de Cristo, que se halla de hecho unida sustancialmente a la santidad increada, es infinitamente santa.

Las dos dificultades que acabamos de apuntar son las de mayor peso. Existen otras a las que es más fácil encontrar una solución satisfactoria. Veamos, por ejemplo, la siguiente, en la que insisten Godoy y Juan Prudencio. La santidad es tanto más elevada cuanto mayor derecho confiere a la bienaventuranza. Ahora bien, al Verbo, santidad por esencia, le corresponde la comprensión de Dios; mientras que a la naturaleza humana, por la gracia de unión, se le debe sólo un conocimiento intuitivo limitado. Luego su grado de santificación es muy inferior⁵⁶.

El argumento, como nota Barbiano⁵⁷, prueba demasiado. Porque nos llevaría a afirmar que la humanidad de Cristo no es santa en un grado superior al de la gracia habitual, ya que, según el común sentir de los teólogos, en virtud de la santidad sustancial no goza de una visión ni específica ni intensivamente más elevada que la que exige la plenitud de su gracia santificante; más aún, tendríamos que negarle simplemente la santidad increada, puesto que no posee en grado alguno la bienaventuranza formal increada. Se impone, pues, aquí la distinción entre el derecho absoluto y el condicionado. La naturaleza humana del Verbo no es *absolutamente* digna de la comprensión de Dios, a causa de la incapacidad radical que para ella tiene toda creatura: a lo imposible no puede darse derecho absoluto. Pero es digna *condicionalmente*, es decir, se le debería si de hecho fuese posible.

Ninguna de las dificultades expuestas es considerada como insoluble por los autores que citamos anteriormente. Aunque no pretendemos agotar la búsqueda, no podemos omitir el

⁵⁶ Cf. GODOY, *In tertiam partem*, d. 3, n. 56; JUAN PRUDENCIO, *Comment. super viginti quattuor primas qq. tertiae p. S. Th.*, d. 1, s. 4, n. 71.

⁵⁷ Ms. 975, f. 68.

testimonio de Petavio. Tiene un valor especial, por ser su autor el principal representante de la teología positiva durante el período que abarca nuestro estudio. He aquí algunas de sus afirmaciones:

"Sic etiam Christus merito creditur non particula quam esse sanctitatis adpersus; sed *eam totam, quanta est*. in se continere, etiam ut homo est, sed cum Deo sociatus et in divinitate ac per eam subsistens... adeoque totam ipsam, nec participatione veluti sectam et concisam, et, quod est consequens, sine modo ac mensura *prorsus infinitam ac nullis terminis circumscriptam* 58."

"Quae res *immensam et nullo fine ac termino circumscriptam* eam esse demonstrat. Siquidem fons ipse gratiae, hoc est, Spiritus Sanctus, in solidum transfusus est in assumptum hominem, eoque ipso sanctificatus est; ut eius sanctitas, ipsamet illi data et copulata divinitas fuerit 59."

Y téngase en cuenta que Petavio atribuye expresamente en los lugares citados esta doctrina a los Padres y teólogos antiguos. Relaciona además en el capítulo séptimo del libro 11, n. 5, la santidad de Cristo con la filiación natural, de la que es una consecuencia inmediata, o por mejor decir, una misma realidad bajo distinto aspecto. Luego, si como afirma poco antes 60, "*fit mirabili quadam ratione ut filietas ista sive relatio filii, perinde humanam afficiat, formet ac determinet naturam et Dei filium hominem constituat, atque eadem proprietates divinam naturam afficit et ad filii Verbi que personam applicat et definit*", la santidad increada, que no es otra cosa que la filiación, se comunicará también en el mismo grado a la naturaleza humana 61.

Por lo explícito, merece ser consignado aquí el testimonio de Nieremberg, tan devoto asceta como profundo teólogo:

"Sobre todo, lo que más adornó aquella sacratísima Humanidad fué la infinita santidad que tuvo comunicada del

58 *De Incarn.*, lib. 11, c. 5, n. 7.

59 *Ibid.*, c. 6, n. 6.

60 *De Incarn.*, lib. 7, c. 5, n. 7.

61 El paralelismo entre la filiación y la santidad parece evidente, al menos en la teoría que admite como principio formal de la santificación la personalidad del Verbo en cuanto virtualmente distinta de la naturaleza divina. De ahí que Suárez, según el cual la filiación natural de Cristo en cuanto hombre es inferior, juzgue también que la santidad de la humanidad es menor que la del Verbo. Cf. SUÁREZ, *De Incarn.*, d. 53, s. 3, n. 14.

Verbo, con la cual fué tan santa su naturaleza humana como lo es la divina⁶².”

Una vista de conjunto acerca del estado de la controversia a mediados del siglo XVII, por lo que a los teólogos españoles se refiere, nos la ofrece Cristóbal de Ortega en las siguientes palabras:

“La proposición—Anima ac proinde humanitas Christi per deitalem sanctificata, est aeque sancta ac ipse Deus—no parece censurable de teólogo alguno ni de temeridad. Porque, como dice el Emmo. Cardenal Lugo, disp. 16, n. 54, no trataron de ella los teólogos antiguos; y de los modernos unos la han defendido y otros la han impugnado, y ninguno ha censurado la opinión contraria. Y así, ni en virtud de censura de alguno de la parte contraria puede nadie decir que es censurable, ni que tiene contra sí el torrente de los antiguos, que no la disputaron, ni de los modernos que están repartidos. Y no le estará mal a la negativa estar tantos a tantos con esta afirmativa. Porque, en lo que yo he visto, de que ahora treinta años la enseñó el P. Uson, he visto que la han seguido más que a la negativa en Alcalá, Murcia y Toledo⁶³.”

Resumiendo lo dicho en las últimas páginas. En la teología de la época que hemos estudiado se registran, en cuanto al grado de santificación, dos corrientes opuestas. La primera defiende la santidad propiamente infinita de la humanidad de Cristo, fundándose en que el principio formal de donde se deriva, ya sea la personalidad del Verbo, ya la naturaleza divina, como contradistinta de la personalidad, es infinito. A ella pertenecen los autores citados anteriormente. La segunda no acepta dicha conclusión. Se apoya, sobre todo, para negarla, en las dos dificultades que hemos apuntado: la falta de identidad del principio santificante con la naturaleza humana y la limitada capacidad receptiva de ésta. He aquí el punto muerto donde quedó entonces la discusión, y del cual nadie la ha sacado posteriormente.

Hay, sin embargo, una verdad en la que deben convenir al menos los teólogos que conciben la santidad sustancial como algo no de orden físico, sino moral. Y es que si los

⁶² De la afición y amor a Jesús, c. 19.

⁶³ La cita está tomada del Ms. 161 (Univ. de Salamanca) donde se inserta un dictamen de 12 págs., ff. 47-53, en el que Cristóbal de Ortega analiza, entre otras, esta doctrina. Un testimonio parecido encontramos en Francisco de Oviedo, *In primam secundae D. Th.*, tr. 8, controv. 1, p. 4, n. 37.

actos humanos de Cristo son de un valor verdaderamente infinito por pertenecer a una persona divina, con mayor razón deberá decirse que la humanidad misma es de una dignidad moral infinita: porque su unión con el Verbo es más íntima por ser sustancial e inmediata, mientras que la de los actos es accidental y mediata a través de la naturaleza humana.

APOLINAR MORÁN, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas (Santander).