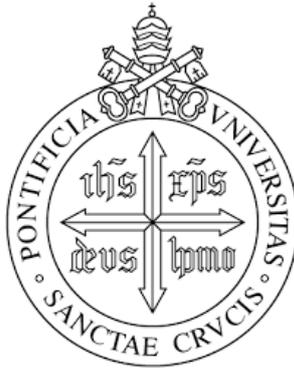


PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE LA SANTA CRUZ

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Departamento de Teología Dogmática



R. P. LIC. VÍCTOR HUGO CUBA MARTÍNEZ, IVE

**El Verbo encarnado como causa de
toda gracia salvadora en Santo Tomás
de Aquino**

**Extracto de la Tesis de Licencia presentada en la Facultad de Teología de
la Pontificia Universidad de la Santa Cruz**

ROMA 2023

Índice de la exposición

ÍNDICE	1
INTRODUCCIÓN	3
II. EL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE.....	3
III. CRISTO DADOR DE TODA GRACIA.....	4
IV. PARTICIPACIÓN DEL HOMBRE DE LA GRACIA DE CRISTO	7
<i>a. Doctrina tomista sobre la necesidad de la fe</i>	<i>7</i>
<i>b. El misterio del descenso a los infiernos</i>	<i>11</i>
CONCLUSIÓN	15
BIBLIOGRAFÍA.....	16
I. FUENTES	16
II. ESTUDIO	20

Introducción

La vigencia perenne de la cristología se manifiesta en la profundidad inagotable del misterio del Verbo hecho carne. Santo Tomás sostiene que aquellos que consideren devotamente los misterios de la encarnación descubrirán en ellos una sabiduría tan profunda que supera todo conocimiento humano.

En este trabajo de investigación, nos adentraremos en un aspecto fundamental de la doctrina cristiana. Basándonos en los escritos de Santo Tomás de Aquino, buscaremos afirmar que el Verbo encarnado es causa de toda gracia salvadora, es decir, el mediador universal de la unión del hombre con Dios.

Cristo, por estar unido hipostáticamente a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, posee la plenitud de gracia. En el orden de la gracia, esta plenitud constituye algo similar a lo que ocurre en el orden de la naturaleza. En este último, la diversidad y multitud de seres manifiestan la Sabiduría y Perfección Divina, que en Dios se da de forma total y uniforme¹. De la misma manera, podemos afirmar que la diversidad de gracias y carismas que se encuentran en los seres humanos es consecuencia de la imposibilidad de igualar la perfección y plenitud de la gracia que posee Cristo. Él posee de manera perfecta lo que los demás justos poseen de manera imperfecta².

II. El fin último del hombre

Lo primero que hemos de resaltar, es que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, que lo hace *capax Dei*. Mientras que todas las demás criaturas alcanzan su fin último limitándose a mostrar una semejanza con su Creador, la criatura racional, a pesar de la infinita distancia que lo separa de su Creador, tiene un punto de comunión que Él mismo ha querido respecto de nosotros. Dios ha llamado al hombre a participar de Su misma vida divina, pero como se trata de un fin que está por encima de la naturaleza del hombre, éste necesita el auxilio de la gracia.

¹ Cfr. *Ibidem*, I, q. 47, a. 1, c.

² Cfr. JOSÉ ANTONIO RIESTRA, *Cristo y la plenitud del cuerpo místico: estudio sobre la cristología de Santo Tomás de Aquino*, Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona 1985, p. 89.

Dios ha creado a la creatura racional para darle un verdadero consorcio con la Divinidad, y así hacerla accesible a las divinas Personas, lo que se realiza de modo imperfecto por la inhabitación de la Santísima Trinidad en esta vida y perfectamente por la visión beatífica en la otra.

Al mismo tiempo que se afirma que toda la creación, en especial el hombre, está ordenado a la gloria de Dios por la visión amorosa de la Trinidad, también se afirma que Cristo está por encima de todo y de todos, como Cabeza, pues posee íntegramente todo el bien de la creación, del cual todos participan. Según la ordenación divina, los hombres solo pueden alcanzar su último fin sobrenatural a través del Verbo hecho carne, mediador y autor de nuestra salvación, que nos hace entrega de todas aquellas cosas que son de Dios. Ningún bien nos es dado sino es por Cristo, explica Santo Tomás.

III. Cristo dador de toda gracia

Según la teología paulina, la gracia nos fue predestinada en Jesucristo mucho antes de nuestra existencia en la tierra: «nos ha salvado y nos ha llamado con una vocación santa, no debido a nuestras obras, sino por su designio y por la gracia que nos fue concedida por medio de Cristo Jesús desde la eternidad»³. El designio Salvador de Dios se centra en primer lugar en Cristo y por él en todas las criaturas, ya que Él es el «primogénito de toda criatura»⁴ y el primero en quien «el Padre tuvo a bien que habitase toda la plenitud», para que a través de Él pueda «reconciliar todos los seres consigo»⁵.

Eso implica que la santidad del Verbo encarnado es uno de los aspectos fundamentales de su divinidad y su papel como el Salvador de la humanidad. La santidad se refiere a la pureza moral y la perfección divina de Dios, y se aplica a Cristo en virtud de su naturaleza divina.

Sin embargo, la santidad en el hombre implica su pertenencia a Dios, su unión con Él, su relación con Él y su participación en la santidad del Bien infinito. A través de esta participación en la vida íntima divina, el hombre es elevado a la dignidad de hijo

³ 2 Tm 1,9.

⁴ Col 1,15.

⁵ Col 1,20.

adoptivo de Dios. En Cristo se encuentra la santidad sustancial, de la cual todos participamos, ya que Él no es hijo adoptivo, sino que es el Hijo natural y Unigénito del Padre, como se manifiesta en los evangelios: «este es mi Hijo amado, en quien tengo mis complacencias»⁶. Los padres suelen dar por supuesto que Cristo poseía la gracia santificante habitualmente. Sus comentarios a muchos pasajes bíblicos, que hablan de la gracia santificante de Cristo, se dirigen sobre todo a explicar que la gracia que nosotros tenemos es participación de la plenitud de gracia de Cristo, que no solo santifica su alma sino que es también santificadora de las nuestras.⁷

Por lo tanto, la naturaleza humana de Cristo es el máximo exponente de la gracia santificante debido a su unión hipostática con el Verbo, que lo hace más cercano a la fuente de la gracia. En este sentido, la perfección de Cristo como hombre excluye toda imperfección, incluso en lo referente a la fe, la esperanza y el temor servil en su vida sobrenatural. Según el Aquinate, esto es lo que mejor se adecúa a una naturaleza humana individual unida hipostáticamente al Verbo de Dios y así constituirse en el principio universal eficiente de la comunicación y participación de la gracia por parte de los demás hombres:

“[...] La humanidad de Cristo, por el mismo hecho de estar más íntima y especialmente unida a la divinidad que otras, participó más excelentemente de la bondad divina por el don de la gracia. Desde entonces estaba en ella la aptitud no sólo de tener la gracia, sino también por ella de derramar la gracia sobre los demás, así como la luz del sol pasa a través de los cuerpos más luminosos a los demás. Y porque Cristo infunde en cierto modo los efectos de la gracia en todas las criaturas racionales, se sigue que Él es en cierto modo principio de toda gracia según la humanidad, así como Dios es principio de todo ser”⁸.

⁶ Mt 3, 17: «*Et ecce vox de caelis dicens : 'Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui'*»; Cfr. Mc 1, 11: «*Et vox facta est de caelis : 'Tu es Filius meus dilectus, in te complacui'*».

⁷ Cfr. SAN AMBROSIO, *De Spiritus Sancto*, cc, VIII y IX, P. L. 16, 726 ss.; SAN ATANASIO, *Contra Arianos*, orat. I, n. 46, P. G. 26, 108; SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1. XV, c. 46, CCL, 50º, p. 526; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Ps. XLIV*, n. 2; P. G. 55, 186; SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De Trinitate*, dial. VI, P. G. 75; 1017; SAN JERÓNIMO, *In Is.*, 1, IV, c. 11, CCL, p. 147 ss. Citado en J. A. RUESTRA, *Cristo y la plenitud del cuerpo místico...*, p. 65.

⁸ Cfr. *De Veritate*, q. 29, a. 5.

La gracia es un don sobrenatural, que tiene su origen en la Divinidad y es infundida por Dios, pero otorgado a los hombres a través del Verbo encarnado⁹. Todo acto de gracia es expresión de una misma gracia: la gracia de Dios en Cristo.

Según Santo Tomás de Aquino, Cristo, *plenum gratiae veritatis*¹⁰, poseía la gracia como cierto principio universal *in genere habentium gratias*¹¹, es decir, como principio universal de la justificación en la naturaleza humana. El Aquinate destaca la santidad de Cristo, señalando que mientras los hombres santos tienen algunas gracias especiales, Cristo posee todas¹². Además, resalta que sólo Cristo es naturalmente santo, mientras que los demás son santos por participación suya¹³. Cristo es la raíz de toda santidad, la fuente de toda santidad de la Iglesia y su Humanidad santísima es santa y santificante¹⁴. Gracias a su santidad, somos santificados¹⁵.

Es fácil comprender que el Verbo encarnado es el dador de toda gracia, ya que es causa instrumental de ella y nuestra gracia es una participación de la suya. Sin la gracia que distribuye, el hombre no puede liberarse de los pecados ni tampoco merecer la vida eterna¹⁶. La gracia divina llega al hombre a través de Cristo, quien es su medio de comunicación. Dios, el autor de la gracia, la infunde al hombre de tal manera que éste la recibe a través de Cristo, en quien se encuentra la plenitud de todas las gracias¹⁷.

⁹ Cfr. *Ibidem*, q. 27, a. 3, ad 5: «*Christus, secundum quod Deus, infundit gratiam effective: secundum quod homo, ministerio*».

¹⁰ Cfr. Jn 1, 14.

¹¹ *S.Th.*, III, q. 7, a. 9: «*Conferebatur ei gratia tamquam cuidam universali principio in genere habentium gratias*».

¹² Cfr. *In Ep. ad Col.*, c. 1, lect. 5: «*Alii enim sancti habuerunt divisiones gratiarum, sed Christus habuit omnes*».

¹³ Cfr. *In I Ep. ad Cor.*, c. 2, lect. 2.

¹⁴ *S.Th.*, III, q. 34, a. 1, ad 3: «*Humanitatis Christi est sanctificans et sanctificata*».

¹⁵ *Ibidem*, q. 60, a. 2, ad 2: «*Quaedam ad vetus Testamentum pertinentia significabant sanctitatem Christi secundum quod in se sanctus est. Quaedam vero significabant sanctitatem eius in quantum per eam nos sanctificamur*».

¹⁶ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 109, a. 5.

¹⁷ *In Ep. ad Rom.*, c. 5, lect. 5: «*Sic enim a Deo gratia in multos effunditur, ut eam per Christum accipient, in quo omnis plenitudo gratiarum invenitur*».

IV. Participación del hombre de la gracia de Cristo

Hasta aquí hemos visto que Cristo, quien posee la plenitud de gracia, es la causa de toda salvación por participar la gracia que permite al hombre alcanzar su fin último. De esta manera, todos los seres humanos se orientan hacia Dios a través de Cristo, ya que reciben de él los medios sobrenaturales necesarios para llegar a la unión definitiva con Dios en la vida futura.

Por lo tanto, el hombre debe tener siempre algún contacto con Cristo para alcanzar la gracia y con ella su salvación.

a. Doctrina tomista sobre la necesidad de la fe

La doctrina católica sostiene que la fe en Dios y en Jesucristo es esencial para recibir la gracia divina y alcanzar la salvación eterna, como acabamos de mencionar. Para los que vinieron después de Cristo, la fe abarca toda la obra redentora de Jesucristo ya realizada; y para el resto la fe en el Cristo venidero. Por lo tanto, la fe se considera fundamental como el medio para establecer un contacto personal y una relación íntima con Jesucristo. Y por medio de este contacto podemos participar de la gracia, que nos alcanza la salvación.

Sin embargo, durante los siglos XV y XVI, la universalidad de la necesidad de esta fe se convirtió en un tema de debate ampliamente discutido, especialmente después del descubrimiento del Nuevo Mundo. Este descubrimiento planteó la cuestión de cómo podría ser salvada aquella gente que nunca había tenido la oportunidad de escuchar el mensaje evangélico. Luis Vives fue el primero en afirmar que los paganos podrían alcanzar la salvación solo con el conocimiento de Dios y la práctica natural de las virtudes. Por su parte, Francisco de Vitoria hizo una sutil distinción, argumentando que aunque la justificación podría alcanzarse a través del conocimiento de las verdades naturales, la vida eterna solo podía ser alcanzada a través de la fe. Domingo de Soto, aunque más tarde cambió de opinión, afirmó en un principio que la vida eterna podía ser accesible sin la fe, pero solo con la ayuda sobrenatural de la voluntad. Por otro lado, Ripalda enseñó que los infieles podrían ser salvados a través del conocimiento natural

de Dios, obtenido a partir de las criaturas y elevado sobrenaturalmente por el auxilio de la gracia. A este tipo de conocimiento se le llamó “*fides lata*”¹⁸.

La Sagrada Escritura hace hincapié en la necesidad absoluta de la fe para alcanzar la salvación, como lo afirma San Pablo al decir: «sin la fe es imposible agradar a Dios»¹⁹. Como señala Spicq²⁰ este pasaje es considerado como la referencia clásica en cuanto a la necesidad absoluta de la fe, aunque originalmente se refiere a Henoc, su mensaje tiene un valor universal²¹. La fe, en la concepción bíblica, es el vínculo fundamental que une al hombre con Dios²² y permite acceder a los bienes celestiales²³.

En el Concilio de Trento, el Magisterio hace hincapié en la necesidad de la fe al referirse al sacramento del bautismo, el cual es considerado como el sacramento de la fe. Allí señala que la justificación es imposible de alcanzar sin la presencia de la fe²⁴. Además, en concordancia con la expresión utilizada por Pablo en la carta a los Hebreos²⁵, el Magisterio reitera de que somos justificados por la fe, porque «la fe es el principio de la humana salvación»²⁶.

Santo Tomás de Aquino explica el modo en que debe entenderse estas afirmaciones, y distingue entre fe implícita y fe explícita. Según el Aquinate, la fe sobrenatural puede estar implícita en proposiciones que se creen explícitamente²⁷. Por

¹⁸ Cfr. FRANCISCO JOSÉ DELGADO, Tesina de Licenciatura en teología dogmática en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima: *La necesidad de la fe explícita en Cristo para la salvación en el P. José de Acosta, S.I.: Estudio de la controversia presentada en el libro V de su De procuranda indorum salute*, Lima 2017.

¹⁹ Hb 11, 6: «*Sine fide autem impossibile placere credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquiringibus se remunerator fit*».

²⁰ Cfr. CESLAS SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, Col. Sources Bibliques, Ed. Gabalda, Paris 1977, p. 185.

²¹ Cfr. Heb 10,22: «*Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei aspersi corda a conscientia mala et abluti corpus aqua munda*».

²² Cfr. *Ibidem*, 7,25: «*Unde et salvare in perpetuo potest accedentes per semet ipsum ad Deum semper vivens ad interpellandum pro eis*».

²³ Cfr. *Ibidem*, 4,6.16: «*Quoniam ergo superest quosdam introire in illam et hii quibus prioribus adnuntiatum est non introierunt propter incredulitatem [...] adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio oportuno*».

²⁴ Dz, n. 798.

²⁵ Cfr. Hb 11, 6: «*Sine fide autem impossibile placere credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquiringibus se remunerator fit*».

²⁶ Cfr. Dz, n. 801.

²⁷ Cfr. *De Veritate*, q. 14, a. 11, c.: «*Quod implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur; explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur. Et transferuntur haec nomina a*

ejemplo, alguien que cree en Dios y en su naturaleza remuneradora, cree implícitamente en otros artículos de fe que se derivan de estas creencias fundamentales, como la Trinidad o la Encarnación de Cristo²⁸.

Una vez que Santo Tomás ha definido el contenido esencial del acto de fe requerido para alcanzar la salvación, se cuestiona acerca de la importancia de la fe en el misterio de Cristo y en el misterio Trinitario. La razón de esta pregunta es sencilla: el objeto de la fe es aquello que nos conduce a la vida eterna²⁹. En consecuencia, el medio para alcanzar la bienaventuranza es el misterio de la “Encarnación” y la “Pasión de Cristo”, tal y como se afirma en los Hechos de los apóstoles: «no hay salvación en ningún otro, porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que debamos ser salvos»³⁰. Por lo tanto, para el Aquinate parece ser necesario tener fe en el misterio de Cristo para alcanzar la salvación. Además, el misterio de Cristo no puede ser comprendido sin el misterio Trinitario, por lo que lo anterior también se aplica a este último.

Es importante destacar que aunque es posible conocer la existencia de Dios y algunos de sus atributos por medios naturales, e incluso que es justo y remunerador,

corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa, virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principiis. Explicite autem continentur in aliquo quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus: qui autem conclusiones actu considerat, dicitur eas explicite cognoscere. Unde et explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhaeremus; implicite vero quando adhaeremus quibusdam, in quibus sicut in universalibus principiis ista continentur: sicut qui credit fidem Ecclesiae esse veram, in hoc quasi implicite credit singula quae sub fide Ecclesiae continentur. Sciendum est igitur, quod aliquid est in fide ad quod omnes et omni tempore explicite credendum tenentur».

²⁸ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 1, a. 7, c.: «Sicut supra dictum est, illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi, dicitur enim Act. IV, non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri. Et ideo mysterium incarnationis Christi aequaliter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum».

²⁹ Cfr. *Ibidem*, q. 2, a. 5, c.: «Dicendum est ergo quod fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est. Per accidens autem vel secundario se habent ad obiectum fidei omnia quae in Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, et alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere quidquid in divina Scriptura continetur. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri».

³⁰ He 4,12: «Et non est in alio aliquo salus nec enim nomen aliud est sub caelo datum hominibus in quo oportet nos salvos fieri».

para ser justificado no basta con el conocimiento racional³¹, sino que se necesita una fe sobrenatural que tenga a Dios como su causa tanto en el asentimiento como en la proposición del contenido de la creencia. Según Santo Tomás, esta fe puede ser recibida de forma inmediata o a través de la predicación:

“Para que se dé la fe se requieren dos condiciones. Primera: que se le propongan al hombre cosas para creer; esto se requiere para creer algo de manera explícita. Segunda: el asentimiento del que cree lo que se le propone. En cuanto a la primera condición, es necesario que la fe venga de Dios, porque las verdades de fe exceden la razón humana. Por eso no caen dentro de la contemplación del hombre si Dios no las revela. A algunos les son reveladas de manera inmediata por Dios, como sucede en el caso de los apóstoles y profetas; a otros, en cambio, se las propone Dios mediante los predicadores de la fe por Él enviados, a tenor de las palabras del Apóstol: ¿Cómo oirán sin que se les predique? ¿Y cómo predicarán si no son enviados? (Rom 10,15)”³².

³¹ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 113, a. 4, c.: «*Sicut dictum est, motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum; ut dicitur in Psalmo LXXXIV, secundum aliam litteram, Deus, tu convertens vivificabis nos. Et ideo ad iustificationem impii requiritur motus mentis quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem; secundum illud ad Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere quia est. Et ideo motus fidei requiritur ad iustificationem impii*».

³² Cfr. *Ibidem*, q. 6, a. 1, c.: «*Quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur, quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei excedunt rationem humanam, unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata apostolis et prophetis, quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. X, quomodo praedicabunt nisi mittantur?*».

b. El misterio del descenso a los infiernos

La muerte y resurrección de Jesucristo, según la fe católica, inauguraron una nueva etapa en la relación entre Dios y la humanidad. Jesús, como el Hijo de Dios encarnado, asumió la naturaleza humana y ofreció un sacrificio perfecto en la cruz para redimir a la humanidad del pecado y reconciliarla con Dios.

Antes de la obra redentora de Cristo, los justos del Antiguo Testamento, aunque virtuosos y fieles a Dios, estaban limitados en su relación con su Creador debido a las consecuencias del pecado original. Aunque estaban en un estado de gracia, por la fe en el Cristo venidero, sin embargo, no podían ingresar al cielo porque la plena reconciliación con Dios aún no se había logrado. Por lo tanto, los justos del Antiguo Testamento, al morir, esperaban en un lugar llamado “limbo de los justos” o “infierno de los justos” hasta que Cristo descendiera al infierno y abriera las puertas del cielo con su resurrección. De este modo, con su descenso, Cristo completó y perfeccionó el contacto que ya existía de manera imperfecta con los hombres de la Antigua Alianza, a través de la fe en su venida como Salvador.

Este misterio entró de modo definitivo en la enseñanza de los Concilios con el Lateranense IV (1215)³³ y con el Concilio II de Lyon, en la profesión de fe de Miguel Paleólogo (1274)³⁴.

³³ El texto del IV Concilio de Letrán (12^o ecuménico) para oponerse a los errores de los albigenses, Joaquín de Fiore, los valdenses, etc... Define (especialmente en oposición a los albigenses): «Firmemente creemos y firmemente confesamos, que... Jesucristo unigénito Hijo de Dios... hecho verdadero hombre, compuesto de alma racional y carne humana, una sola persona en dos naturalezas... Él también sufrió y murió en el madero de la cruz por la salud del género humano, descendió a los infiernos (*descendit ad inferos*), resucitó de entre los muertos y subió al cielo (*resurrexit a mortuis et ascendit in caelum*), pero descendió en el alma y resucitó en la carne (*sed descendit in anima, et resurrexit in carne*), y subió juntamente en una y otra; ha de venir al fin del mundo...» (Dz 429; Dz-Sch 801).

³⁴ En el 2^o Concilio de Lyon, el Papa Gregorio X presentó una profesión de fe -que anteriormente Clemente IV había propuesto a Miguel Paleólogo (1267)- para buscar la unión en la misma fe con los griegos: «Creemos que el mismo Hijo de Dios, Verbo de Dios... uno y único Hijo de Dios en dos y de dos naturalezas, es decir la divina y humana, en la singularidad de una sola persona, impasible e inmortal por la divinidad, pero que en la humanidad padeció por nosotros y por nuestra salvación con verdadero sufrimiento de su carne, murió y fué sepultado, y descendió a los infiernos, y al tercer día resucitó de entre los muertos con verdadera resurrección de la carne...» (Dz 462; Dz-Sch 852).

En el discurso de Pentecostés del Apóstol San Pedro, para confirmar el anuncio de la resurrección allí contenido, afirma que David: «vio a lo lejos y habló de la resurrección de Cristo, que ‘ni fue abandonado en el Hades’ ni su carne experimentó la corrupción»³⁵. Hay otro texto de San Pablo, en donde afirma que «cuando ascendió a lo alto, llevó cautiva una hueste de cautivos, y dio dones a los hombres», y luego se plantea una pregunta: «¿Qué quiere decir ‘subió’ sino que antes bajó a las regiones inferiores de la tierra? Éste que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo»³⁶. Así parece vincular el descenso de Cristo al abismo, entre los muertos, y que con su ascenso al Padre da comienzo a la realización definitiva y escatológica de todo en Dios.

La primera carta de San Pedro afirma que, «en el espíritu [Cristo] fue también a predicar a los espíritus encarcelados»³⁷. Lo cual parece una representación metafórica de la extensión del poder de Cristo crucificado, también a quienes murieron antes que Él. Es verdad que el texto de San Pedro tiene cierta oscuridad, pero confirma en cuanto a la concepción de descenso a los infiernos, como cumplimiento del mensaje de la salvación llevado hasta la plenitud. Es Cristo el que, puesto en el sepulcro en cuanto al cuerpo, pero glorificado en su alma admitida en la plenitud de la visión beatífica de Dios, comunica su estado de beatitud a todos los justos con los que, en cuanto al cuerpo, comparte el estado de muerte. Como muerto y al mismo tiempo “vivo para siempre” Cristo tiene las llaves de la Muerte y del Hades³⁸. Esto muestra la potencia salvadora de la muerte sacrificial de Cristo, obrada como redención de todos los hombres, también de aquellos que murieron antes de su venida y de su descenso a los infiernos, pero que fueron tocados, alcanzados por su gracia justificadora.

En la Exposición del símbolo de los apóstoles, esto es, del Credo, el Aquinate comentando el artículo 5, ofrece cuatro razones de conveniencia por el que Cristo

³⁵ He 2,31

³⁶ Cfr. Ef 4,8-10

³⁷ 1 Pe 3,19

³⁸ Cfr. Ap 1,17-18

descendió a los infiernos en cuanto al alma, de los cuales dos argumentos tienen especial relación con los justos del Antiguo Testamento y Cristo. Dice el Aquinate:

“La segunda razón es para socorrer perfectamente a todos sus amigos. Pues tenía amigos, no sólo en el mundo, sino también en el infierno. Pues en esto consiste el ser amigo de Cristo: en tener caridad; más en el infierno había muchos que habían muerto con caridad y fe en el que había de venir, como Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés, David y otros varones justos y perfectos. Y puesto que Cristo había visitado a los suyos que estaban en el mundo y los había socorrido por su muerte, quiso también visitar a los suyos que estaban en el infierno, para socorrerles, descendiendo a ellos: Penetraré todas las partes inferiores de la tierra y veré a todos los que duermen, e iluminaré a los que esperan en el Señor (Eclo 24,45)”³⁹.

El argumento hace referencia a la idea de que Jesús descendió al infierno para socorrer a sus amigos que se encontraban allí. Santo Tomás da a entender que lo que posibilita una amistad con Cristo es tener caridad y fe en Él. Luego, más adelante sostiene claramente que el descenso de Cristo al infierno tuvo un propósito más allá de la mera manifestación de su poder, sino que también se relacionó con la salvación de aquellos santos que se encontraban en ese lugar:

“La cuarta y última razón es para librar a los santos que estaban en el infierno. Pues así como Cristo padeció la muerte para librar de la muerte a los vivos, así también quiso descender al infierno para librar a los que estaban allí: Tú también en la sangre de tu alianza sacaste a tus vencidos del lago, en el cual no hay agua (Zac 9,11); Oh muerte, seré tu muerte; seré tu mordisco, infierno (Os 13,14)”⁴⁰.

En la Suma Teológica, el Santo Doctor destaca que los hombres estaban sujetos a la pena del pecado de dos maneras diferentes: por su propio pecado individual y por el pecado original. De los pecados actuales fueron liberados por la fe en la encarnación del Verbo, en cambio, la pena del pecado original, que era la muerte corporal y la exclusión de la vida gloriosa, fueron liberados mediante el misterio del descenso de Cristo a los infiernos:

³⁹ *In Symbolum Apostolorum expositio*, a. 5.

⁴⁰ *Ibidem*.

“Pero los hombres estaban sujetos por el reato de la pena de dos modos: Uno, por el pecado actual, que cada uno había cometido en su propia persona. Otro, por el pecado de toda la naturaleza humana, que pasó originalmente del primer Padre a todos, como se dice en Rom 5,12ss. Pena de este pecado es la muerte corporal y la exclusión de la vida gloriosa, como es evidente por lo que se dice en Gen 2,17 y 3,3.19.23ss: Pues Dios echó al hombre del paraíso después del pecado, a quien, antes del pecado, había amenazado con la muerte si pecaba. Y por eso, Cristo, bajando a los infiernos, por su pasión libró a los santos de ese reato, por el que estaban excluidos de la vida gloriosa, de modo que no podían ver a Dios por esencia, en lo que consiste la perfecta bienaventuranza del hombre, como se ha expuesto en la Segunda Parte (1-2 q.3 a.8)”⁴¹.

Queda claro, pues, que el fundamento de la liberación del infierno de los justos de la Antigua Alianza es el hecho de que estaban «unidos a la pasión de Cristo por la fe unida a la caridad, que es la forma de ella y que quita los pecados»⁴², lo que, por tanto, sólo se aplica a los justos en posesión de la gracia: «si los santos patriarcas fueron liberados del Infierno, fue porque fueron admitidos a la gloria de la visión divina. Ahora bien, a esta gloria nadie puede llegar sino por la gracia, según San Pablo (Rom. 6, 23): ‘La vida eterna es una gracia de Dios’»⁴³.

Por lo tanto, el descenso a los infiernos significa realmente la extensión de la obra redentora de Cristo, a todos los hombres de todos los tiempos y lugares, también la de aquellos que en los días de la muerte y sepultura de Cristo yacían en el reino de los muertos.

⁴¹ *S.Th.*, III, q. 52, a. 5, c.

⁴² *Ibidem*, a. 6, c.

⁴³ *Ibidem*, a. 7, c.

Conclusión

Los textos tomistas expuestos anteriormente se presentan con una profundidad de contenido teológico insondable. La fe en el misterio de Cristo ha sido siempre necesario para que los hombres obtengan la salvación, y Dios mismo lo ha manifestado desde el comienzo del mundo. De esta manera, la fe en Cristo ha estado presente a lo largo de toda la historia de la humanidad. Bajo esta perspectiva, podemos afirmar que el objeto de la fe ha sido siempre el mismo, aunque la forma de expresar esa fe se haya manifestado de diferentes maneras a lo largo de las diversas etapas de la historia de la salvación.

Finalmente, esta es la posición de Santo Tomás cuando afirma que el misterio de la Encarnación fue necesariamente conocido (al menos implícitamente, como lo fue en los tiempos anteriores a la venida de Cristo) por todos los hombres para que alcancen la salvación. Ya que la gracia es necesaria, *sine qua non*, para que el hombre pueda salvarse, y esta nos llega por medio del Verbo encarnado, de modo que todo el que se salva, lo hace por medio de una fe en Cristo, por consiguiente, toda forma de gracia en el mundo creado está vinculada al misterio de la Encarnación, que es la causa de toda gracia.

De esta manera, podremos alcanzar nuestro propósito de afirmar que, según la doctrina de Santo Tomás, el hombre recibe la gracia al entrar en contacto con el Misterio de Cristo a través de la fe. Sin embargo, la fe supone necesariamente un contenido, ya que implica creer en algo específico, en este caso, que Cristo es el Verbo encarnado enviado para salvarnos. En otras palabras, no puede haber un verdadero contacto con Cristo si se ignora por completo la misión de Cristo. Pero si se comprende y acepta este contenido mediante la fe, entonces se recibe la gracia de Cristo.

Por lo tanto, el hecho de que el Santo Doctor considere necesario que el hombre conozca el misterio de Cristo en todas las épocas, aunque pueda ser de manera implícita, como en la Antigua Alianza, es un fuerte indicio de que para él la gracia que se otorga en todas las etapas de la historia de la salvación es una gracia que procede de Cristo, el

Verbo hecho carne (y Redentor tras el pecado de Adán). Por consiguiente, no solo es gracia de Dios, sino de Dios por medio del mediador el Verbo encarnado.

Bibliografía

Presentamos la bibliografía completa de la Tesis de Licencia, tanto de las obras citadas, y de las que sirvieron de estudio para profundizar el tema.

I. Fuentes

Magisteriales

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009⁴.

Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

Catecismo de la Iglesia Católica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

DENZINGER, H., HÜNERMANN, P., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2017².

SAN JUAN PABLO II, *Carta enc. Redemptoris misio. Sobre la permanente validez del mandato misionero*, (7/12/1990).

SAN JUAN PABLO II, *L'Osservatore Romano*, (19/IX/1979).

Santo Tomás de Aquino

__ *Compendio di Teología*, cura Selva, A., ed. Studio Domenicano, Bologna 1995.

__ *In salutationem angelicam, vulgo "Ave Maria" expositio*, cura et studio SPIAZZI, R. M., ed. Marietti, Roma 1954.

__ *In Symbolum Apostolorum expositio*, cura et studio SPIAZZI, R. M., ed. Marietti, Roma 1954.

__ *Quaestiones Disputatae De Virtutibus in Communi*, cura et studio A. Odetto, in Q. D. I-II, Taurini - Romae, 1965; *De Caritate*, (*Ibidem*, p. 753 - 791).

__ *Quaestiones Disputatae De Malo*, P. M. Gils, Commissio Leonina, Librairie Philosophique J. Vrin, Roma - Paris, 1982.

__ *Quaestiones Disputatae De Potentia*, cura et studio P. M. Pession, ed. Marietti, Taurini - Romae, 1965.

__ *Quaestiones Disputatae De Veritate*, [A. Dondaine], ed. Leon., t. XXII, 1-3, Roma «Santa Sabina», 1970 - 1976; *Ibidem*, cura et studio SPIAZZI, R., ed. Marietti, in Q. D. I-II, Taurini - Romae, t. I, 1964.

__ *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, ed. M. F. Moos, t. III-IV, Lethielleux, Parissis, 1933 - 1947.

__ *Suma Teológica*, Edición BAC. Edición bilingüe (latín-español) con el texto latino de la edición crítica leonina. Reimpresión de la edición de 1964.

__ *Summa Contra Gentiles*, cura et studio MARC, P., ed. Marietti - Lethielleux, Taurini, 1961 - 1967.

__ *Super epistolas San Pauli lectura*, I-II, cura CAI, R., ed. Marietti, Taurini - Romae, 1953.

__ *Super Evangelium San Ioannis lectura*, cura CAI, R., ed. Marietti, Taurini - Romae, 1952.

Generales

BILLOT, L., *De Deo Uno et Trino*, Università Gregoriana, Roma 1926. FABRO C., *Introduzione a San Tommaso d'Aquino: la metafisica tomista e il pensiero moderno*, Opere Complete XXXIV, EDIVI, Roma 2016.

BONNETAIN, J., *Grâce*, en Dictionnaire de la Bible, Suppl., Paris 1938, III, col. 1103.

CUESTA R., *Valor sacramental de la humanidad de Cristo como instrumento de salvación según santo Tomás de Aquino*, en: *Escritos del Vedat II*, 1972.

DAGUET, F., *Nature et grâce dans l'économie originelle et dans l'économie de la rédemption chez saint Thomas d'Aquin*, «Aletheia», XIX, 2001, pp. 19-36.

___, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin : finis omnium Ecclesia*, J. Vrin, Paris 2003.

DELGADO, F. J., *La necesidad de la fe explícita en Cristo para la salvación en el P. José de Acosta, S.I.: Estudio de la controversia presentada en el libro V de su De procuranda indorum salute*, (Tesis Doctoral), Lima 2017.

DIÉGUEZ SABUCEDO, J., *Cristo y la gracia de los ángeles según Santo Tomás: estudio de un aspecto concreto de la universalidad de Cristo como principio de la salvación*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2003.

DUWAY A., *La centralidad de Cristo*, in «Scripta Theologica», LIII, 2021, pp. 436-437

___, *Riportare il mondo al Padre: corso di Soteriologia Cristiana*, EDUSC, Roma 2016.

FABRO, C., *Introduzione a San Tommaso d'Aquino: la metafisica tomista e il pensiero moderno*, Opere Complete XXXIV, EDIVI, Roma 2016.

___, *Nozione Metafisica di Partecipazione Secondo San Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Roma 2014.

___, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2009.

FUENTES, M.A., *La Búsqueda del Bien. Principios morales para tiempo de confusión*, EDIVE, San Rafael 2019.

GEIGER, L. B., *L'homme, image de Dieu. A propos de Summa Theologiae, I, 93, 4*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 66 (1974), pp. 511-532.

ISERLOH, E., *Lutero e la riforma: contributi a una comprensione ecumenica*, Morcelliana, 1977.

JEAN-HERVE, N., *Synthèse dogmatique: de la Trinité à la Trinité*, Editions Beauchesne, Paris 2012.

LABOURDETTE, M. M., *Le péché originel et les Origines de l'Homme*, Alsatia, Paris 1953.

PAQUIER, J., *Luther*, DTC, t. IX, col. 1146-1335.

RIESTRA, J. A., *Cristo y la plenitud del cuerpo místico: estudio sobre la cristología de santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1985.

ROYO MARÍN, A., *Teología Moral para Seglares*, BAC, Madrid 1993.

SALGUERO, J., *Segunda Epístola de San Pedro*, en: Profesores de Salamanca, Biblia Comentada, t. VII, *Epístolas Católicas. Apocalipsis*, Madrid 1965.

SÁNCHEZ SORONDO, M., *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2021.

SANZ, S., *Natural-sobrenatural*, in Á.L. González (a cura di), *Diccionario de Filosofía*, Eunsas, Pamplona 2010.

SCOLA, A. – MARENGO, G. – PRADES, J., *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000.

SEIBEL, W., *El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado original*, in «Mysterium Salutis», II, Madrid 1977.

SOLIGNAC, A., *Image et ressemblance II. Pères de l'Église*, en Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, 7, 2, Beauchesne, Paris, pp. 1446-1451.

SOMME, L.-T., *L'adoption filiale des juifs de l'Ancienne Alliance selon saint Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste», CXIII, 2006, pp. 149-172.

SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux*, Col. Sources Bibliques, Ed. Gabalda, Paris 1977.

TORRELL, J. P., *Nature and Grace in Thomas Aquinas*, in S.-T. Bonino (ed.), *Surnaturel. A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought*, Sapientia Press, Florida 2009.

VIAL, C., *Santo Tomás exégeta de San Pablo: el Espíritu Santo y la gracia de Cristo en los comentarios tomistas a las cartas paulinas*, RIL Editorial, Santiago de Chile 2020.

II. Estudio

ANDERSON, J. M., *Aquinas on the graceless unbeliever*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 59 T3 - Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, 2012, pp. 5-25.

BIAGI, R., *La causalità dell'umanità di Cristo e dei sacramenti nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Bologna 1985.

BIFFI, I., *I misteri di Cristo in S. Tommaso*, Jaca Book, Milano 1994.

BUELA, C.M., *El arte del Padre*, LPPress, Jerusalén 2015.

CONGAR, Y., *Présence et habitation de Dieu sous l'ancienne ou sous la nouvelle et définitive disposition*, in *Le mystère du Temple*, Paris 1958, pp. 303-335.

DA GUERRA PRATAS, M. H., *El valor revelador de la historia según Santo Tomás de Aquino*, Diss. Ateneo Romano de la Santa Cruz, Roma 1990.

DANIELOU, J., *I santi pagani dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1988.

EMERY, G., *L'inhabitation de Dieu Trinité dans les justes*, «Nova & vetera», LXXXVIII, 2013, pp. 155-184.

ESPA, F., *El papel de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia: influencia de San Agustín en Santo Tomás*, Universidad San Dámaso, Madrid 2015.

FRANCK, J. F., *Peccatum naturae y privación de la gracia en Tomás de Aquino*, «Studium: Filosofía y Teología», XXII, 2019, pp. 13-36.

GARCÍA-JALÓN, S., *"Instrumentum coniunctum"*. *La condición instrumental de la naturaleza humana de Cristo según S. Tomás de Aquino y sus comentadores*, «Excerpta et Dissertationibus in Sacra Theologia», XX, 1991, pp. 325-367.

GARRIGUES, J.-M., *La "grace naturelle" du Christ selon saint Thomas*, «Revue Thomiste» CI, 2001, pp. 117-130.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. M., *La Predestinación de los santos y la gracia*, Buenos Aires 1947.

GRELOT, P., *Sentido cristiano del Antiguo Testamento: bosquejo de un tratado dogmático*, Desclée de Brouwer, S. I. 1995.

IAMMARRONE, G., *Gesù Cristo e la Chiesa in S. Tommaso*, Herder, Roma 1997.

LEVERING, M., *Israel and the shape of the Aquinas soteriology*, «The Thomist», LXIII, 1999, pp. 65-82.

MARTÍNEZ JUAN, M. Á., *Cristo mediador de la gracia en la Suma de teología de santo Tomás de Aquino*, «Ciencia tomista», CIVII, 2015, pp. 5-48.

MEINVIELLE, J., *De la cabala al progresismo*, EDIVI, Segni 2013

MONTELEONE, E., *L'umanità di Cristo "strumento della divinità": attualità ed evoluzione del pensiero di Tommaso d'Aquino*, (Tesi Dottorato), Acireale 1999.

NOVAK, D., *L'elezione d'Israele. L'idea di popolo eletto*, Paideia, Brescia 2001.

O'Callaghan, P., *La mediación de Cristo en su Pasión*, «Scripta Theologica», XVIII, 1986, pp. 771-798.

OCÁRIZ BRAÑA, F., *Hijos de Dios en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1972.

___, *Natura, grazia e gloria*, EDUSC, Roma 2003.

OCÁRIZ BRAÑA, F. – MATEO SECO, L. – RUESTRA, J.A., *El misterio de Jesucristo*, EUNSA, Pamplona 1991.

PHILIPS, G., *La grâce des justes de l'Ancien Testament*, «Ephemerides Theologicae Lovaniensis» 2314 (1947, 1948), 521-556 ; 23-58.

RONDET, H., *La grazia di Cristo: saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica*, Citta nuova, Roma 1966.

RUINI, C., *La trascendenza della grazia nella teologia di san Tommaso D'Aquino*, Università Gregoriana, Roma 1971.

RUIZ FREITES, A., *In principio Dio creò. Trattato Teologico De Deo Creante*, EDIVI, Segni 2018.

SCHMAUS, M., *Teología Dogmática - V. La Gracia Divina*, Rialp, Madrid 1962.

SHANLEY, B. J., *Aquinas on Pagan Virtue*, «The Thomist», LXIII, 1999, pp. 553-577.

SOMME, L.-T., *Thomas d'Aquin, la divinisation dans le Christ* (traductions et commentaires). Ad Solem, Ginebra 1998.

SPADA, D., *Redenzione di natura, Studio sul cencetto di redenzione in S. Tommaso*, «Divinitas», VIII, 1964, pp. 296-326.

TSCHIPKE, T., *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*. Academie Press Fribourg, Fribourg (SZ) 2003.

VAN ROO, W.A., *Grace and original justice: according to St. Thomas*, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1955.

WAWRYKOW, J. P., *God's Grace and Human Action: "Merit" in the Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995.