

**"LOS TRES HOMBRES DE SANTO TOMÁS, DOCTOR HUMANITATIS.
SINTESIS DE ANTROPOLOGIA TOMISTA"
(Murcia, 13-Marzo-2020)**

INTRODUCCIÓN

"Illud autem est unaquaeque res, quod operatur operationes illius rei. Unde *illud est homo, quod operatur operationes hominis*" (I, q.75, a.4). "Una cosa es aquello (el sustrato) que actúa las operaciones de esa cosa. Por tanto, *el hombre es aquello que (el sujeto que) ejecuta las operaciones humanas*" (I, q.75, a.4).

Los biógrafos de Santo Tomás narran que, cuando era todavía un pequeño oblato benedictino, de unos cinco o seis años, perseguía a los monjes de Montecasino preguntándoles: *¿Quién es Dios?*¹ Hoy, nosotros vamos a fatigar a Santo Tomás preguntándole: *¿Qué es el hombre?*²

Y tras mucho preguntar³ aquel "*Buey mudo*" (como llamaban a Tomás) se preparó tan bien, en el silencio de la contemplación y del estudio, que mugió una de las *respuestas filosóficas y teológicas más altas y articuladas* de todos los tiempos, precisamente *sobre esas dos preguntas*⁴. Tanto, que San JUAN PABLO II, creyó que Santo Tomás merecería ser proclamando a la vez "*Doctor Divinitatis*" y "*Doctor Humanitatis*":

"Santo Tomás, heredero de la tradición de los Padres, fue sin duda un *«Doctor Divinitatis»*,... Pero se le puede también atribuir muy merecidamente el calificativo de *«Doctor Humanitatis»*,..."⁵.

Y lo primero que el antropólogo realista Tomás nos dice es que al hombre sólo se le puede conocer *a través de su obrar fenoménico*.

*Las esencias de las cosas nos son desconocidas*⁶. Nuestro entendimiento sensible y racional que no tiene ideas innatas, solo puede iniciar a decir "*qué es una cosa*" viéndola obrar: "*Dime lo que haces y te diré quien eres*".

Es verdad que *el obrar sigue al ser*: "*Agere sequitur esse*". Pero como decía Aristóteles, *nuestra vía cognoscitiva "innata" es inversa a la vía metafísica*⁷. Nosotros desde los sentidos llegamos al entendimiento. Desde el *obrar físico* de una cosa alcanzamos *su tipo de ser*. Y desde ese ser físico precario, saliendo de su esencia, subimos a *un cierto conocimiento de las Causa Ultimas de su mismo ser*, mediante una serie de *procesos resolutivos ascendentes*⁸.

Por eso, inicialmente: "*El hombre es aquello que (el sujeto que) ejecuta las operaciones del hombre*" (I, q.75, a.4). Desde ahí alcanzamos una primera definición resolutiva del tipo: "*Es propio del hombre ser animal racional*" (Gent. III, 39, arg

19)9. Y solo finalmente podemos entender que su ser *es creado y tiene todo su Principio explicativo en Dios.*

I. LOS TRES HOMBRES DE SANTO TOMÁS

Siguiendo esta **Vía Realista y Fenomenológica de la Experiencia**, que refleja *el modo connatural* de conocer al hombre, y lo juzga desde *su misma condición existencial “activa”*, la antropología de Santo Tomás descubre no solo uno, sino **“tres hombres”**. El primero es el *hombre esencial*; el segundo, el *hombre histórico*; el tercero, el *hombre cristiano*. Aunque en realidad se trate siempre de *un único e idéntico hombre*, estudiado *“per modum considerationis”* desde tres enfoques complementarios.

Hablando en general, cada uno de ellos responde a una pregunta:

- *¿Qué es el hombre? (Quid est homo?).*
- *¿Qué hombre quiero serme? (Tu quis es? Quem te ipsum facis?).*
- *¿Cómo puedo lograrlo? (Per quam viam?).*

Al primero se responde con *la esencia o naturaleza*; al segundo con *la libertad*; al tercero con *la gracia de Cristo*.

En el pensamiento de Tomás, estos tres hombres se articulan siguiendo una *“progresión ascendente”*, hasta convergir recapitulados en **la persona de Cristo**, como ríos que vuelven definitivamente a su fuente (*reflexa redierunt*: In III Sent., prolog.)¹⁰, donde el *hombre terreno* confluye en el *hombre celeste*. Y así puede concluir:

“El hombre no puede ser perfecto si no es *hombre de Dios*”: [*“Non potest homo esse perfectus, nisi sit homo Dei”*] (In II Thim., 3 lc. 3)¹¹.

A cada uno de nosotros, en nuestra singularidad personal, se nos ha encomendado *el cuidado de estos tres hombres*:

"Como *la nave* se confía al piloto para que la gobierne, así **el hombre** ha sido entregado *a su voluntad y a su razón*, como dice el Eclesiástico (15:14): *Dios en el principio creó al hombre y lo dejó en las manos de su consejo*" (1-2, q.2 a.5)¹².

1. El hombre esencial

“Hoc nomen *homo*, significat animam et corpus, prout ex eis constituitur *humana natura*” (III, q.60, a.3 ad 1). “Ex anima et corpore *unitis*, constituitur *totalitas* humanae naturae” (III, q.52, a.3 ad 2). “El nombre *hombre*, significa el alma y el cuerpo en cuanto que de entrambos se constituye la naturaleza humana” (III, q.60, a.3 ad 1). “*Del alma y el cuerpo unidos, se constituye la totalidad* de la naturaleza humana” (III, q.52, a.3 ad 2).

En primer lugar, y como base de los otros, encontramos en Tomás un primer hombre que con varia nomenclatura, algo fluida, podríamos designar como: el “hombre

esencial o formal”, el “hombre *natural*” o “de la *primera naturaleza*”; o más complicadamente “el hombre *del acto primero*” ...

Este primer hombre *conjug*a dos momentos: el momento *más* «pasivo» de la *llegada de la forma* que le implanta “*la esencia humana*”. Y el momento *más* «activo» de la forma implantada que convierte la esencia en una “*naturaleza*”.

Estos dos momentos quedan determinados por *las dos funciones básicas del alma*.

[1ª] **La primera, aportar el acto de ser al compuesto** (*forma dat esse*) y así constituir en acto primero la «*totalitas essentiae*».

[2ª] **La segunda, transformar la esencia en una “naturaleza” dinámica**, y así originar la “*totalitas virtutis*”¹³.

Mientras la primera, valga la imagen, constituyese *los elementos humanos del «hardware»* y la segunda le instala los «*programas operativos*»:

a. El momento constitutivo de la “esencia”

El momento de la esencia queda establecido por *la llegada de la forma-alma espiritual*, al final de un *proceso a la vez generativo y creativo*¹⁴. En esta supergeneración, la forma-alma irrumpe sobre la potencia de la materia y *activa el ser del compuesto*, poniendo en *acto fundacional* todos los principios de la esencia humana:

“*Ex anima et corpore unitis, constituitur totalitas humanae naturae*” (III, q.52, a.3 ad 2).

En este primer momento el alma aporta al compuesto “el acto de ser sustancial esencializante”: “*forma dat esse*”. Y realiza así aquella primera definición aristotélica del *alma-forma*: “*H(yuxh/ e)stin e)ntele/xeia h(prw/th sw/matoj fusikou= duna/mei zwh\n e)/xontoj*” [“El alma es el *acto primo* de un cuerpo físico (orgánico), que contiene la vida en potencia”.] (ARISTOTELE, *De Anima* II, 1, 412a 27-28; cf. 412b 5-6). [Y Santo Tomás tiene buen cuidado en advertirnos que ese cuerpo no debemos imaginarlo “separado del alma” (*abiiciens animam*)”¹⁵.]

Los rasgos esenciales de este hombre podríamos resumirlos mediante **cuatro consideraciones**.

[1ª] **La primera** es que *la esencia completa del hombre está compuesta por dos elementos* inseparables: *la materia corporal y el alma espiritual*. Y Tomás defenderá constantemente que *también el cuerpo* forma parte de la esencia humana:

“A la naturaleza de la esencia pertenece todo lo que significa *la definición*.

Y como la definición de las *cosas físicas* **no significa sólo la forma, sino la**

forma y la materia: también la materia pertenece a la esencia de las cosas físicas... Por eso: a la definición de *este hombre* pertenece *esta alma, estas carne y estos huesos*; a la definición **del hombre** pertenece **el alma, las carnes y los huesos**" (I, q.75 a.4). O más brevemente: "Ex anima et corpore unitis *constituitur totalitas humanae naturae*" (III, q.52 a.3 a 2)¹⁶.

[2ª] **La segunda** es que estos dos elementos se encuentran tan unidos en la esencia humana, que constituyen una verdadera **unión sustancial** y no sólo *una cotangencia (contactum virtutis) o combinado accidental*: "Ex anima et corpore resultat *unum esse in uno composito*" (De Ente, c.5):

"El alma comunica a la materia corporal *el ser en el que ella subsiste*. Así, de la materia y del alma intelectual, resulta *una sola entidad (fit unum)*, en la cual *el ser que es de todo el compuesto, es también el ser de esa misma alma*. Esto no sucede con las con las formas no subsistentes. Por esto, el alma humana, contrariamente a las otras formas, permanece en su ser, una vez que el cuerpo se destruye" (I, q.76 a.1 a 5)¹⁷.

Se trata de una **unión totalmente positiva**, en la que salen ganando a la vez el cuerpo y el *alma*:

"Ya que el alma *adquiere la perfección de su naturaleza* uniéndose al cuerpo, no debió crearse «*en el cielo*» [como pensaba Platón], sino «*en el cuerpo*» del que es perfección" (De Pot., q.3, a.10 ad 10). El cuerpo resulta e así una cierta "*Plenitud del alma*"¹⁸. Hacia el que el alma despliega y mantiene siempre "*un apetito natural*": *el deseo de su propio cuerpo*¹⁹. ¡Nada de fuga del cuerpo!

Por esta unión sustancial, siguiendo la ley de DIONISIO, que une lo supremo del inferior a lo ínfimo del superior, el hombre se convierte en el **pontífice natural** entre la materia y el espíritu:

"El hombre es *como un horizonte y confín* de la naturaleza espiritual y corporal..." (In III Sent. prol.)²⁰.

Por eso Tomás considera *las soluciones platónicas* parciales, ya que únicamente hablan de un alma que se une al cuerpo *a su pesar y con la sola función utilitaria de motor (motor corporis; utens corpore*: cf. I, q.75 a.4; *Gent.*, II,57). Donde el alma usa al cuerpo como un accesorio extrínseco y de paso, mediante un acoplamiento instrumental "dinámico operativo" (*per contactum virtutis*), sin verdadera fusión sustancial²¹: como el piloto que gobierna una nave, o el jinete que controla un caballo y luego se bajan, o como el hombre que se pone un traje y luego se lo quita:

"Nada de esto se puede sostener, pues *así el hombre no sería un ente per se, sino sólo por accidente*" (De Pot., q.5 a.10)²².

[Sobre este aspecto, que destaca la inmensa **dignidad del hombre**, *microcosmo* (*minor mundus*) en el gran cosmos del universo (*ordo universi...*), por la que resulta a la vez **imagen del cosmos** (con un cuerpo orgánico regido por su inteligencia a semejanza del universo), **totalidad sintética** (confluencia y cima de todos los elementos y cuerpos inertes y vivientes: la “creatura” universal), **fin intrínseco** al dinamismo del universo físico (*creaturarum terminus, ultima perfectio intenta in operatione naturae*) y **sutura natural** entre el mundo inferior de la materia y el superior del espíritu (*in confinio corporeorum et incorporeorum, aeternitatis et temporis...*)..., convendría repasar la antropología tomista de J. LEGRAND, *L'univers et l'homme dans la philosophie de st. Thomas* (Universelle, Bruxelles 1946)²³ y luego compárala con aquella de MAX SCHELER: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Karl-Maria Guth, Berlin 2016).]

[3^a] **La tercera** es que, en esta unión de composición, **los elementos conservan una diversa función, orden y dignidad**, siguiendo el principio general: "*Materia est propter formam et non e converso*"²⁴:

"Toda cosa **deriva su esencia (speciem) de su acto y no de su potencia**: de hecho, los seres compuestos de materia y forma obtienen su esencia (speciem) mediante sus formas" (1-2, q.1, a.39). De aquí **la primacía del alma**.

[4^o] **La cuarta** es que esta alma humana, en cuanto principio vital, no es solamente forma, **según el modo normal de las formas físicas** (incluyendo el alma de un ciprés o de un gato), que están completamente inmersas y contraídas en la potencia de la materia, de modo que **sólo alcanzan subsistencia** en el compuesto. **El alma del hombre es también un espíritu**, que emerge por encima de la propia materia y expande intencionalmente su ser y su obrar (*quodammodo omnia*), más allá y por encima de toda corporalidad. Bajo este aspecto, el alma hecha "*quodammodo omnia*"²⁵, se encuentra en el cuerpo "**no como contenida** por el cuerpo, **sino como excedente y continente** su cuerpo" ("*ut continens, et non ut contenta*": I, q.52, a.1):

"La forma del hombre se encuentra a la vez **en la materia y separada**. **En la materia**, porque comunica su ser a su cuerpo (y así resulta el término de una generación). **Separada**, por su potencia intelectual propia del obrar del hombre [y así resulta el efecto de una creación] (De Unit., c.1).

Tomás lo expresa con esta fórmula breve: "*Anima humana et anima est et spiritus*" (I, q.97, a.3)²⁶. Precisamente por este tipo de ser inmaterial que hace del alma un espíritu subsistente inmortal, "*quodammodo omnia*", el hombre se abre a la totalidad del ser y puede alcanzar por intencionalidad (cognoscente y amante) todo lo que no puede ser por esencia, demostrando así su "**semejanza con Dios «ad imaginem»** y su estatuto de **«persona»** rebotante dignidad²⁷.

b. El momento dinámico de la “naturaleza”

El acto de ser aportado por la forma-alma espiritual, no se agota en la constitución de la esencia. Ese acto de ser instaure también en el íntimo de la esencia **un poder operativo que la transforma en “naturaleza”**:

"Ante todo y **propriadamente se dice «naturaleza» la sustancia, es decir, la forma de las cosas que tienen dentro de sí el principio del movimiento en cuanto tal**. (In V Met., lc.5)²⁸.

Y ese poder operativo *depende y es proporcional* al acto de ser “primero” aportado por el alma: “Agere sequitur esse”; “Omne agens agit *in quantum est actu*”.

Por eso el alma, como *acto primero* sustancial, principia *radicalmente todo el obrar del hombre*: la *totalitas virtutis*, capaz de generar, a través de sus varias potencias operativas (orgánicas e inorgánicas), todos sus actos *segundos*: sean sólo *actos del hombre* o también *actos humanos*.

Con esta nueva función se cumple aquella segunda definición del alma-motor, propuesta también por ARISTÓTELES: “H(yuxh/ de/ **tou=to** %(= zw=men kai/ ai)sqano/meqa kai/ dianouo/meqa **prw/toj**” [“El alma es aquello por lo que *primeramente* vivimos, sentimos y entendemos”] (*De Anima*, II, 2, 414a 12).

Tenemos así que la forma que nos da el ser, y con él la perfección primera y definitiva de la esencia humana, destina al hombre a una *segunda perfección* que sólo puede adquirir *mediante el obrar*. La acción así se revela como una *expansión complementaria y necesaria* exigida por la misma esencia del hombre:

“*Todo ente es en vistas de su operación*” (I, q.105 a.5)²⁹. “El culmen y lo más perfecto (*ultimum et perfectissimum*) que existe en cualquier cosa es *su operación*” (In IV Sent., d.49, q.3, a.2). “Existen **dos perfecciones**: la perfección primera y la perfección segunda. **La perfección primera** es *la forma* de cada cosa, por medio de la cual posee el acto del ser. Por eso, mientras permanece en el ser, nada está privado de esta perfección. **La segunda perfección** es *la operación*, que constituye el fin de una cosa, o aquello por lo que se alcanza el fin. Y muchas veces las cosas están privadas de esta perfección” (De Verit., q.1, a.10 ad 3 sc.)³⁰.

Ya desde esta primera consideración del hombre, Tomás no lo encierra en una *esencia terminada y estática*, sino en una *naturaleza abierta y dinámica*: destinada “*por y desde su misma esencia*” a un obrar complementario: el obrar de un hombre que es a la vez esencia y naturaleza. Al que, debido a su alma espiritual, corresponde de un modo particular aquella expresión del *Liber de Causis*: “*Est simul ens et generatio*” (In De Causis, lc, 32)³¹. Lo cual nos introduce suavemente en el segundo hombre.

2. El hombre histórico

“Ambula per hominem et pervenies ad Deum” (In Johan., 14, lc.2). “Camina por el hombre y llegarás a Dios” (In Johan., 14, lc.2). “Incipe, procurre, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, «semper» tamen proficiet prodeundo” (Gent., I,8). “Inicia, corre, persiste. Sé que no llegarás, pero te felicito como progrediente. Quien persigue con fe un infinito, aunque nunca lo alcance, siempre progresará mientras camine”.

Existe en santo Tomás un segundo hombre, que hemos llamado el **hombre histórico**, y es el que ahora más nos interesa. También a este hombre se le podría llamar de muchos modos: el hombre *existencial*, *el hombre por hacer*, *el hombre de la libertad*,

de los actos, de la *segunda naturaleza*, el hombre *persona*... Aunque todas estas denominaciones sean algo reductivas³².

Con este hombre dejamos el terreno *abstracto universal de le esencia*, y el terreno *potencial virtual de la naturaleza*, para adentrarnos en el terreno del hombre concreto; *que llamamos "persona"*³³. Y que se definirá precisamente como: "una sustancia *individual* de naturaleza racional" (cf. In I Sent., d.25, q.1, a.1; I, q.29, a.1). El mismo Tomás nos advierte que cuando preguntamos "*quid*", "*quaerimus de natura*"; mientras que cuando preguntamos "*quis*", "*quaerimus de persona*"³⁴.

En este segundo momento entran en acción *las personas* para narrar *las historias* de sus hombres, mediante la libre gestión de *sus naturalezas*. Y ya Tomás anotaba que en Adán "*la persona corrompió la naturaleza*" (III, q.8, a.5 ad 1)³⁵.

"Las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen las otras. Se les llama *hipóstasis o sustancias primeras*. Pero lo particular y lo individual se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las *sustancias racionales* que *tienen dominio sobre sus actos*,... Por eso, entre todas las demás sustancias, **los singulares de naturaleza racional** tienen un nombre especial. Y este nombre es «*persona*»" (I, q.29, a.1).

Este hombre, que incluye ya la autogestión o autoformación de su "naturaleza", no es una *definición abstracta esencial*, hecha de una vez para siempre, sino *una definición por hacer*, al ritmo de su biografía. Pero siempre sobre la base del hombre que ya se es por esencia. Ahora, «*la libertad*» *se alza sobre la «naturaleza»*, y el hombre se entrega a la responsabilidad del voluntario. El "*¿Tu, quién eres?*", se declina más específicamente como "*Quem te ipsum facis?*" (*¿Qué haces de ti mismo?*: cf. Jn 8.53)³⁶.

También de este hombre destacamos **tres consideraciones**:

[1^a] **La primera** es que, en este hacerse, el hombre queda **confiado a su propia libertad**. Es decir, en este nuevo hombre, *el primado recae sobre el acto voluntario*; y la libertad se convierte en *el eje del hombre histórico*. En función de esta libertad, Tomás en el Comentario al Perihermeneias, llega a llamar al hombre con un sentido especial: "*principium futurorum*":

"El hombre se demuestra claramente *principio de las acciones futuras que obra como siendo señor de sus actos*, que posee el poder de obrar o no obrar. Si quitamos este principio, se destruye todo el orden de la convivencia humana (*ordo conversationis humanae*) con todos los principios de la filosofía moral... " (In I Perih., lc.14)³⁷.

[Ahora bien, la libertad humana, según Tomás, tiene como raíz *a la razón*. Y la razón *intelectiva* a su vez tiene como *horizonte lo "universal y lo trascendental"*³⁸. Por tanto, el panorama que se ofrece a la libertad del hombre para conformar su naturaleza trascendental es casi *infinito*. El hombre puede hacerse:

piedra, vegetal, animal, ángel, Dios... Altro che l'evoluzione! Todo depende de la acción que proviene de su libertad. Por eso: "*natura humana non est immobilis sicut divina*"^{39.}]

[2^a] **La segunda** es que **esta libertad no nace "ciega"**, sino que implica un "***movimiento racional***" (fundado sobre unos primeros "***principios***": nouj twn arxwn) que surgen desde las profundidades de la misma naturaleza humana atravesada por una ***luz originaria***: bajo el "***esplendor de la Verdad***". Por eso, la voluntad, en cuanto ***apetito de una naturaleza racional*** y "***consilativa***"⁴⁰, no se reduce a ser un simple "***apetito natural***", sino que surge "***traspasada de conocimiento***", "***cognitionem consequens***": "***η βουλεσις γαρ εν τω λογιστικω γινεται***" ("voluntas in ratione est": *De Anima*, III, 9, 432b 5).

“Según las definiciones de ARISTÓTELES (*Ethic.*, III, 1, n.20: BK 1111a23), de GREGORIO NISENO (NEMESIUS, *De Nat. Hom.*, c.32: PG 40,728) y del DAMASCENO (*De Fide Orth.*, II, 24: PG 94, 953) se dice **voluntario** no sólo aquello que lleva su principio ***dentro***, sino además aquello que lo lleva ***con conocimiento*** (*cum additione scientiae*). Por eso en los actos del hombre ***se encuentra plenamente el voluntario***, porque: es quien más ***conoce*** el fin de su obrar y porque ***se mueve a sí mismo***” (1-2, q.6, a.1).

[Y por tanto, ***el hacerse hombre*** se experimenta como el continuo confiarse a la libertad de una tendencia apetitiva natural de la propia perfección, que se despliega en un sinfín de apetitos, por los cuales la "naturaleza" se entrega a la libertad como pidiéndole: "***Hazme hombre***"; "***Ambula per hominem***" (El: "***se hombre***" del imperativo Pindárico). La voluntad y la libertad presuponen así una ***sindéresis*** que desde las profundidades de la naturaleza humana racional grita en continuidad: "***Bonum est faciendum!***"⁴¹. Y este "bonum" es ***el hombre mismo*** que debe hacerse bueno: ***la Beatitudo Perfecta***⁴²]

[3^a]. **La tercera** es que toda persona, precisamente en cuanto "Dominus suorum actuum", **dispone de todas las operaciones que provienen de su voluntad deliberada**: esos ***actos "humanos inmanentes"***, capaces de hacer al hombre simplemente bueno. Actos "***humanizadores***", de tremendo poder antropológico, que ***inciden sobre la eternidad de esta sustancia espiritual, con una operación histórico-temporal***. Lo cual vuelve a confirmar aquella proposición [191^a] de Proclo:

“Toda alma participable posee ***sustancia en la eternidad y operación en el tiempo***” (*In De Causis*, lc.2)⁴³. “El alma ***es medida por el tiempo*** según el ser con el que se une al cuerpo. Pero considerada como una cierta sustancia espiritual, ***es medida por el evo***” (*De Pot.*, q.3, a.10 ad 8).

Con la mediación de sus actos, la libertad personal gestiona "***ad intra***" ***el dominio de las propias pasiones*** (1-2, qq.22-48) y ***la formación de los propios hábitos***, (1-2, qq.49-114) y "***ad extra***" el ejercicio vital, que puede ser más **contemplativo o**

activo, conforme *al oficio y estado* concreto, que a cada hombre le toca vivir *en su entorno social* (2-2, qq.171-189)⁴⁴.

3. El hombre cristiano

Llegada *la “plenitud de los tiempos”* (Gal, 4, 4) acaece *la Encarnación de Cristo el “Señor del tiempo”* (*Dominus temporis; Dominus et conditor omnium temporum: III, q.35, a.8*)⁴⁵; *el Hombre-Dios* que viene para que el hombre natural e histórico *“entre por la puerta de su humanidad y salga por la puerta de su divinidad”* (cf. In Joh., 10, lc.1)⁴⁶. Como diría el Apóstol en 1Cor, 15, 47: “El primer hombre que venía de la tierra era *terreno*; el segundo hombre que viene del cielo, es *celeste*”⁴⁷.

En Cristo se descubre que el hombre es un **proyecto de Dios**, eternamente pensado en el seno de la **Trinidad** que alcanza su plenitud **por la Encarnación del Verbo**, donde el *exitus-reditus* culmina también su **“recapitulación antropológica”**. En Cristo, Dios predestinó *ab aeterno “ut homo esset Deus et Deus esset homo”* (III, q.24 a.1). Y esta **predestinación de Cristo** *abarca también la nuestra*: “Con un mismo modo y un mismo acto eterno, *Dios nos predestino a nosotros y a Cristo*” (III, q.24 a.3).

En resumen: A la pregunta más profunda sobre: **¿Cómo llegar a ser hombre?**, Tomás responde inmediatamente: **“¡Por Cristo!”**⁴⁸. En la humanidad de Cristo, el hombre ha hecho ya su **“regreso” perfecto a Dios**: “Porque la humanidad de Cristo es para nosotros *el Camino para tender a Dios*” (In Johan., 7, lc.4)⁴⁹ y **“la Causa Eficiente** de la perfección humana (III, q.1 a.6), que ahora nos permite llegar hasta la **“consummata hominis perfectio”** (III, q.3 a.8)⁵⁰.

En su hermosa **Exposición sobre Juan 14, 6** (“Yo soy el camino, la verdad y la vida”) Tomás presenta a Cristo como un Camino en el camino, que se ofrece a todo hombre para alcanzar la Vida⁵¹. Un Camino donde Cristo va delante como **“Caput viae”** o **“Dux viatorum vel itinerantium”** (Sermo 3,2)⁵²:

“Si buscas por dónde pasar, acoge a Cristo, porque él es el Camino. Agustín dice, **«Camina a través del hombre y llegarás a Dios»**. Es mejor cojear en el camino que correr fuera del Camino. El que cojea en el camino, aunque avancen poco, se acerca siempre a la meta. Quien se aparta del camino, cuanto más corre, más se aleja de la meta” (En Johan., 14, lc.2). “Cuando un caballo corre a ciegas, cuanto más corre, más tropieza y se hiera” (1-2, q.58, a.4 ad 3).

Cristo se convierte así en la **«excellentiior via»** (cf. In 1Cor., 13, 31 lc.1). La Vía de la libertad y de la gracia, de las bienaventuranzas y de los dones del Espíritu⁵³.

[El gran tomista **JOSEPH PIEPER**, esbozando la imagen del hombre cristiano de Santo Tomás en su opúsculo “*Über das christliche Menschenbild*”, sobre el fondo del “*gratia non destruit sed perficit naturam*”, resumía su antropología en siete tesis. Cuatro de ellas, partiendo del hombre natural, responden a las virtudes cardinales; tres de ellas, coronando el hombre cristiano, responden a las virtudes teologales:

“La respuesta a la cuestión de la imagen autentica del hombre cristiano puede concentrarse en una frase; más aún: en una palabra: Cristo. El cristiano debe ser otro Cristo (...) Santo Tomás de Aquino, el gran maestro de la cristiandad occidental, expresó la idea cristiana del hombre en siete tesis, que cabe formular de la siguiente forma

Primero. El cristiano es un hombre que, por fe, llega a conocer la realidad de Dios uno y trino.

Segundo. El cristiano anhela – en la **esperanza** – la plenitud definitiva de su ser en la vida eterna.

Tercero. El cristiano se orienta – en la virtud teológica de la **caridad**, hacia Dios y su prójimo, con una aceptación que supera toda fuerza de amor natural.

Cuarto. El cristiano es **prudente**, es decir, no deja enturbiar su visión de la realidad por el sí o el no de la voluntad, sino que hace depender el sí y el no de ésta de la verdad de las cosas.

Quinto. El cristiano es **justo**, es decir, puede vivir en verdad con el prójimo; se sabe miembro de una Iglesia, un el Pueblo, y en toda comunidad.

Sexto. El cristiano es **fuerte**, es decir, está dispuesto a sacrificarse y, si es preciso, a aceptar la muerte por la implantación de la justicia.

Séptimo. El cristiano es **comedido**, es decir, no permite que su ambición y afán de placer llegue a obrar desordenadamente y antinaturalmente”⁵⁴.]

II.- LOS TRES HOMBRES EN EL ESQUEMA DE LA *SUMMA THEOLOGIAE*

Toda la estructura interna de la Suma Teológica, como es bien sabido tras las divulgaciones del P. CHENU, está traspasada por el esquema neoplatónico del **exitus-reditus**⁵⁵. Un corte en el dinamismo existencial de cualquier ente participado, lo demuestra estructurado en su interior como “*exiens et rediens*”: saliendo de Dios, Causa Primera, y volviendo a Dios, Fin Último⁵⁶. Entre los dos términos del Qeo\j Pa/gkaloj: el difusivo y el advocativo⁵⁷.

Ningún *ente contingente*, que ejerza el acto de ser, posee en los principios constitutivos de su esencia, la causa completa de su acto de ser: el ser no le nace de los principios de su esencia. De lo contrario, ese ente “*sería por esencia*”. Su propia contingencia proclama *la dependencia y la participación* de su acto de ser. Tomás así puede relacionar todo ente existente con Dios: la “*Dei fontana bonitas*” (Gent., II, 2), Principio del ser de todo ente, hacia el que todo ente regresa *con apetito natural*⁵⁸:

“En el egreso de las criaturas del Primer Principio, se observa *una cierta circularidad o rotación* (*circulatio vel regiratio*): *todas las cosas regresan al Fin de donde salieron como Principio*” (In I Sent., d.14, q.2, a.2)⁵⁹.

La Iª Pars

Dentro de este gran marco, bajo la mirada de Dios que se muestra a la vez Creador y Providente, el **Tratado del Hombre Natural** (antropológicamente más “pasivo”) corresponde “principalmente” al *Primer Acto o momento creatural del exitus*, que tiene sus hontanares en el seno mismo de la Trinidad⁶⁰, ocupando toda la **Primera Parte** de la Suma.

Cuando Tomás teólogo llega al tratado del hombre, no deja de anotar en esta primera fase el *predominio de la consideración “esencial o natural”*, que implica también *el examen secundario de algunos aspectos “físicos”*, en función de la misma materia a tratar, y lo introduce así:

“Tras el estudio de las creaturas espirituales y materiales, pasamos ahora al **estudio del hombre**, *ser compuesto de sustancia espiritual y corporal*. Estudiaremos primero *su naturaleza* [q.75ss] y luego *su origen* [q.90ss]. Al teólogo le corresponde estudiar *la naturaleza humana en función del alma y no en función del cuerpo*, a no ser en su relación con el alma⁶¹. Así, nuestro primer análisis será del alma. Y puesto que, según DIONISIO [Angel, Hier. c.11], en las sustancias espirituales hay *esencia, capacidad y acción*, primero estudiaremos lo referente a *la esencia del alma* [q.75]; segundo, lo referente a su *capacidad o potencias* [q.77]; tercero, lo referente a *su acción* [q.84]” (I, q.75, prolog.).

La IIª Pars

El **Tratado del hombre histórico-existencial**, predomina en el segundo momento más activo del *reditus*. Prácticamente, toda la **Segunda Parte** de la Suma trata de él. Tomás la planeó bajo este título: *“Sobre el movimiento de la creatura racional hacia Dios”* (I, q.2 prolog.). Y en el Prólogo a la Iª-IIªe vuelve a referirse a este **Segundo Acto del drama**, con esta introducción:

“Ya que, como dice el DAMASCENO, el hombre fue *hecho a imagen de Dios*, entendiendo por imagen *que es intelectual y con libre albedrío y per sé potestativo*, después de haber tratado del *Ejemplar*, es decir de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad (cf. I, q.2, prolog.), nos queda estudiar *su imagen*, es decir, **el hombre como principio que es también de sus propias acciones, por tener libre albedrío y potestad sobre sus actos**” (1-2, prolog.).

Dios ahora se retira del escenario y se sube a observar a las tribunas. Toda la “escena teatral”, previamente preparada por Dios en la Primera Parte, el mundo de las creaturas, viene confiado a la iniciativa del hombre, que ya en la Primera Parte fue *naturado “ad imagen Dei” (racional y libre: cf. I, q.93)*⁶² y juntamente *“particeps providentiae”*, como una especie de gerente de las leyes de la naturaleza, ordenado a su administración inteligente y responsable⁶³.

Santo Tomás destaca **tres aspectos de este “nuevo” hombre**:

1º Su protagonismo: el hombre sube a la escena *para narrar su historia* en el entorno temporal de las creaturas. Y entra como **“persona”** con una tal “dignidad” que trae grabado en su rostro nada menos que *el “prosoyon” del mismo Dios*: la *“imago Dei”*. Tomás al referirse a este hombre repite fascinado la frase del Salmista (4,7): *“Signatum est super nos lumen vultus tui Domine!”*⁶⁴:

“La palabra «*persona*» proviene de «*personare*»: porque su concavidad reforzaba el sonido. Los griegos a estas máscaras las llaman *prósopa*, porque puestas en la cara a modo de antifaz, esconden el rostro” (I, q.29 a.3 ob.2; Cf. *De Pot.*, q.9 a.3 ob.1). “Y dado que en las comedias y tragedias se representaba a *personajes famosos*, el nombre de «*persona*» se impuso para indicar a *hombres con dignidad...* De ahí que algunos definan a la persona como *una hipóstasis caracterizada por el distintivo de su dignidad*. Y ya que subsistir en la *naturaleza racional comporta una máxima dignidad*⁶⁵, todo individuo de naturaleza racional se dice persona” (I, q.29, a.3 ad 2)⁶⁶.

2º Su libertad: el hombre sube a la escena como “**Dominus suorum actuum**”⁶⁷: *con los rasgos “señoriles o regios”* de la “**autoexousia y autocrateria**”, cantada por los padres griegos. Tomás inicia el Prólogo de la I-IIae especificando por tres veces en el mismo párrafo, que va a tratar de la imagen en cuanto significa “*intelectual, con libre albedrío y per sé potestativa*”; en cuanto que imita a Dios que creó las cosas “*con su poder y voluntad*”; y “en cuanto que también el hombre *es principio de sus propias acciones, por tener libre albedrío y potestad sobre sus actos*” (1-2, prol)⁶⁸.

He aquí el *núcleo antropológico* de esta Segunda Parte: *gestionar en la historicidad* o tiempo del retorno, *desde la libertad y a golpe de actos “su propia naturaleza”*; para así *la persona (re)genere su esencia humana* o su segunda naturaleza y edifique “*la casa y la ciudad*”, configurando así la cultura del hombre en el ecosistema y en la sociedad.

“Dios primero entregó al hombre a su libre albedrío y a la ley natural, *para que así conociese las leyes de su naturaleza*” (III, q.1, a.5).

[Este tema de la *autogestión responsable* de sí mismo y del propio ambiente, que Tomás integra masivamente en su antropología, hunde sus raíces en la moral bíblica, como por ejemplo hemos visto en el Eclesiástico 15,14, que Tomás usaba más de 20 veces, o en las parábolas evangélicas de los talentos (Mt 25,14-30. cf. *Cat. Aur. In Math.*, 25, lc.2; *In Mat.*, 25, lc.2) o el “*negotiamini dum venio*” (Lc 19, 11-27; cf. *Cat. Aur. In Luc.*, 19, lc.2).

“Al hombre se le confía administrar todos los bienes. Y el Señor le confía tres cosas: el mismo hombre, los bienes espirituales y las cosas exteriores... *El hombre puede hacer de sí mismo lo que quiera (potest homo facere de se quod vult)*... Ahora bien, si tú confiaras algo a otro, le pedirías responsabilidad...” (*Sermo* 6, pars 3)

Y lo encontramos también entre las fuentes patrísticas griegas de Santo Tomás, como en el famoso paso de San GREGORIO NISENO, recientemente citado en la Encíclica *Veritatis Splendor* (n.71)⁶⁹ de San JUAN PALO II, que quiso destacar en sus escritos esta temática tomista que aúna la persona, la naturaleza, la libertad y la acción:

“El concepto de *autodeterminación* contiene más que el concepto de operatividad: el hombre no sólo realiza sus acciones, sino que por sus acciones se convierte, de una manera u otra, en *su propio creador*”⁷⁰.]

3º El papel decisivo de los actos “humanos”⁷¹. Una vez determinado su fin (La Felicidad), el camino del hombre aparece largo, ya que la *perfecta bonitas* requiere que el hombre la alcance “*multis motibus*”⁷². Inicia así la “*lorgior via*” hacia la Felicidad, propia del *homo viator*, que vive su historicidad en el “*satatus viae*”⁷³ confiado a la eficiencia de sus acciones:

“Homini *longior via* data est *ad merendam beatitudinem*” (I, q.62, a.5 ad 1)⁷⁴.

Prácticamente toda la Parte Segunda estudia “**los actos humanos**”:

“Porque es necesario llegar a la bienaventuranza *mediante algunos actos*, (cf. 1-2, q.5, a.7), debemos estudiar *los actos humanos*, para saber *con qué actos se llega a la bienaventuranza y cuáles entorpecen su camino* (cf. 1-2, q.1 intr.). [Y como toda ciencia operativa debe bajar hasta la consideración del particular, ya que las operaciones y los actos versan sobre cosas singulares, la consideración moral, por ser de los actos humanos, hay que centrarla *primero en lo universal* (I-II), y *luego en lo particular* (II-II)... Y porque la bienaventuranza es un bien propio del hombre, se hallan más cerca de ella *los actos que son propiamente humanos*...” (1-2, q.6, prol.)⁷⁵.]

Y como los *actos humanos*, que proceden de una *voluntad deliberada*, no son solo transitivos, sino “*especialmente inmanentes*”, depositan su efecto a modo de “**hábitos**” en el mismo sujeto que los hace, determinando: y *su personalidad virtuosa o viciosa y la calidad de su propia cultura*⁷⁶.

Dios, “*movens ad bonum*”, baja también a la escena del camino humano, *mediante su revelación* (con la Ley y la Gracia), para favorecer *un encuentro histórico personal con su imagen* y así *posibilitar a todo hombre la felicidad*, que de otro modo le sería inalcanzable. Como diría Aristóteles: “*Quae per amicos possumus, per nos aliquantulum possumus*” (Ethic., III, 3, n.13: BK 1112b 27)

“Así como la naturaleza no falló al hombre en lo necesario, cuando no le dio armas ni vestido como a los otros animales, pero le dio *la razón y las manos* para conseguir esas cosas; así tampoco le falló al hombre en lo necesario, cuando *no le dio un principio con el que pudiera conseguir la bienaventuranza, pues eso era imposible*. Pero le dio *libre albedrío*, con el que puede convertirse a Dios, para que le haga bienaventurado. Pues «*lo que podemos mediante los amigos, de algún modo lo podemos por nosotros mismos*», como se dice en el III de la *Ética*” (1-2, q.5, a.5 ad 1)⁷⁷.

La IIIª Pars

La **Tercera Parte** corresponde al *hombre cristiano*, que en la historicidad del *reditus*, encuentra *en Cristo*, mediador entre la humanidad y la divinidad, *el cumplimiento, el modelo, la fuerza y la plenitud* del *reditus*⁷⁸. Y lo encuentra para ejercer el acto supremo de su libertad en un enlace de fe y de gracia. Ella nos ofrece lo que CHENU llamaba “*las condiciones cristianas del retorno*”, y trata “*De Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum*” [*De Cristo, el cual, en cuanto hombre, es nuestro camino para llegar a Dios*] (I, q.2, prol.)⁷⁹. En Cristo el hombre encuentra ahora *el camino y la fuerza para llegar a la felicidad de su vida inmortal*.

El Prólogo de esta IIIª Parte lo determina más de esta manera:

“Dado que nuestro Salvador y Señor Jesucristo, *nos reveló en sí mismo el camino de la verdad por el cual, resucitando, podemos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal*, se impone que, para rematar los temas teológicos, después de haber estudiado el fin último de la vida humana, las virtudes y los vicios, nos ocupemos ahora *del Salvador de todos y de los beneficios otorgados por él al género humano*. Y a este propósito hay que tratar: [1º] *Del Salvador en sí mismo*. [2º] *De los sacramentos*, con los que alcanzamos la salvación. [3º] *Del fin de la vida inmortal*, al que llegamos por medio de él cuando resucitemos” (III, prol.).

En esta especie de tríptico, unificado por la persona de Cristo, Tomás nos ofrece el núcleo de su *antropología Cristiana*.

[La última parte de este tríptico, que termina en la q.90 del tratado sobre la penitencia quedó inconclusa, y será rellenada con el *Supplementum*. En un Manuscrito de Oxford al llegar a este punto, un piadoso lector de Tomás escribió: *Hic moritur Frater Thomas. Oh mors, quam sis maledicta!*

Tomás se había propuesto precisamente hacernos ver *cómo la humanidad de Cristo vencía esta maldición* y ofrecía a todos los hombres, mediante su resurrección, *meternos por la puerta de su humanidad y sacarnos por la puerta de su divinidad*, alcanzando *la felicidad perfecta*, participar de la Vida Eterna de Dios, para la que ningún mortal tiene humanidad suficiente ni intelectual ni volitiva. Por eso se había propuesto hablarnos: “*De fine immortalis vitae ad quam per Salvatorem resurgendo pervenimus*” (III, q.1, prol.).

Al final podríamos concluir con G. LAFONT:

“Toda la antropología, en sus estructuras *de naturaleza y de gracia*, se da así cita en Cristo, que es la Imagen perfecta, en quien y por quien todos los hombres pueden llegar, según la medida decretada por Dios, a la perfección de su llamamiento. La construcción de Sto. Tomás logra, pues, respetar finalmente *el carácter único de Cristo*, en quien todo está en cierto modo incluido, y *la autonomía de cada persona humana* cuya libertad se afirma por relación a Cristo y a Dios”⁸⁰.]

Resumiendo gráficamente (y también un poco reductivamente), obtendríamos a grandes líneas el siguiente esquema de la dinámica antropológica de la Suma:



EPILOGO

Parodiando a NIETZSCHE, que al inicio de los *Discursos de Zarathustra* proponía aquellas tres transformaciones del espíritu en camello, león y niño, Tomás podría decirnos:

“Tres metamorfosis del hombre os he mostrado: Cómo *el camello de la esencia* se transformó en energía. Cómo *la libertad del león* trazó la historia de su naturaleza. Cómo *el niño en Cristo* se sublimó en hombre divino”.

Al final la paja del realismo antropológico de Tomás esconde más grano que los oropeles literarios de muchos Zarathustras. Tomás tendría infinitamente más razón que NIETZSCHE para podernos decir: “*Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll*”⁸¹. “*Gratia non tollit naturam, sed perficit!*” (I, q.I, a.8, a.2)⁸².

Tomás, usando palabras de Agustín inició proponiendo a la libertad del hombre natural un programa antropológico válido también en filosofía: “*Ambula per hominem et pervenies ad Deum*” (*In Johan.*, 14, lc.2). Pero como teólogo cristiano terminó apelándose a la libertad de su fe para que mediante la gracia alcance la plenitud del Hombre-Dios: *Ambula per Christum, “qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum!”* (I, q.2, prol).

- 1 “Cuando cumplió cinco años, su padre lo envió al monasterio de Montecasino... para que allí lo educasen en la virtud y en la ciencia... Y lo primero que hizo... fue *buscar a su Dios y Señor*, preguntando con avidez y persistencia a su Maestro: *¿Qué es Dios?*” (P. CALO, *Vita*, 3,19).
- 2 Esta pregunta la encuentra también Tomás en el Salmo 8 dirigida al mismo Dios. El Padre A. LOBATO la aprovechó para ofrecernos una breve sintáxis antropológica junto con la traducción castellana de la Glosa de Tomás al Salmo. Véase A. LOBATO, *La antropología del Salmo 8*, en *El hombre en cuerpo y alma* (Ed. A. LOBATO), Edicep, Valencia 1995, p.55-71; cf. A. LOBATO, *La humanidad del hombre en S. Tomás de Aquino*, in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Ed. Vaticana, Vaticano 1991, vol. I, pp.51-61.
- 3 “Sed ubi debes quaerere sapientiam, et a quibus? Certe a tribus. Primo a magistro, vel a sapientioribus.. Item non solum debes esse contentus ut interrogas praesentes, sed debes interrogare antiquos absentes... Quando vides scripta Augustini et Ambrosii, tunc interrogas ipsos. Item. Non solum non sufficit quod ipsos interrogas vel etiam scripta, sed *debes considerare in consideratione creaturarum*;... Item debet homo acquirere sapientiam *cum aliis communicando*” (Sermo 1, pars 3). “Homo creaturas interrogat quando eas diligenter considerat, *sed interrogatae respondent*” (In Job, 12).
- 4 “Nos vocamus istum bovem mutum; sed ipse adhuc talem dabit in Ecclesia mugitum, quod in toto mundo sonabit” (TOCCO, *Hystoria*, c.12, pp.77-79). Cf. J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d’Aquino, Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, pp.49-50. Otto Pesch, gran estudioso de los hábitos en Tomás, decía que Nietzsche rindió un gran homenaje a nuestro “Buey mudo” cuando escribió: “Quien quiera proclamar grandes cosas, guarde silencio en su interior. Quien quiera encender un rayo, sea nube por largo tiempo” (cf. O.H. PESCH, *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona 1962, p.481.).
- 5 S. JUAN PABLO II, *Discurso a los Participantes en el IX Congreso Tomista Internacional, 29 septiembre 1990*, n.2. Sobre el significado más preciso de estos títulos cf. J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *Doctor Humanitatis. Un Maestro per il III Millennio*, Apra, Roma 2020.
- 6 ¡Las esencias de las cosas nos son desconocidas! “Rationale et sensibile, prout sunt differentiae, non sumuntur a potentiis sensus et rationis; sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen *formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia*; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni” (I, q.77, a.1 ad 7) “Quia vero *rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significanda*” (De Verit, q.10, a.1)... La razón humana solo penetra las esencias de las cosas precariamente, cuando estas obran sobre los sentidos que únicamente conocen “*per se*” accidentes externos, y solo captan la sustancia “*per accidens*”. En cambio el entendimiento, que apunta directamente “*per se*” sobre la esencia-sustancia (quidditas), se ve obligado “*per accidens*” a servirse de esos accidentes (que le llegan mediante una “*actio*”) para penetrar de alguna manera la sustancia. Sobre este tema Cf: J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *Conoscere mediante idee. Saggi di gnoseologia tomista*, If Press, Roma, 2019; *Sicut Oculis Noctuae. La debolezza dell’intelletto umano secondo San Tomaso*, in «Alpha Omega», 20 (2017) 355-418
- 7 “Nuestra forma natural de aprender es la siguiente: partiendo de lo más conocido para nosotros, subimos hacia *lo más desconocido para nosotros*” (In I Phys., lc.1; cf. In I Anal., Post., lc.4; In IV Sent., d.1, q.1 a.1 sol.2). Santo Tomás juega aquí con la distinción aristotélica entre el inteligible “*in se o natura sua*” y el inteligible “*nobis o quoad nos*”. Para el inteligible “*en si*” rige la ley metafísica objetiva: “Cada cosa tiene de inteligible lo que tiene de ser”. Para el inteligible “*respecto a nosotros*”, rige la ley psicológica subjetiva marcada por la proporción modal de cada cognoscente: “*quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*”. Sobre el tema: Cf., J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *Conoscere mediante idee. Saggi di gnoseologia tomista*, If Press, Roma, 2019, pp.213-215. Y para una mayor determinación de nuestro modo de conocer y de nombrar “las esencias” escondidas de las cosas, a partir de lo sensible, y más precisamente del impacto sensible accidental y constante de los “propios”, cf. *Ibid.*, pp.9-19; 189-190.
- 8 Sobre los procesos de la “*resolutio*” en Tomás, cf J.A. MITCHELL, *The Method of Resolutio and the Structure of the Five Ways*, in «Alpha Omega», 15 (2012) 359-380; J. AERTSEN *Nature and Creature. Thomas Aquinas’s Way of Thought*, Brill, Leiden 1988, pp.252-256; 271-275.
- 9 “Cf. In VIII Met., lc.3 n.1724; I, q.108 a.5. Esta definición lógica sintética concentra en el género (*animal*) los aspectos “*materiales*” y en la diferencia (*rational*) los aspectos “*formales*” del compuesto humano. Y en la mente del sabio debería desplegar infinitas comprensiones, que la mente del insipiente solo alcanza con infinitas explicaciones.
- 10 “Et ideo quando humana natura per Incarnationis Mysterium Deo conjuncta est, *omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt*, ... Ipse enim Deus, qui naturalia bona influxerat, *reversis quodammodo omnibus per assumptionem humanae naturae in ipsum*, non jam Deus tantummodo, sed *Deus et homo hominibus fluenta gratiarum abundanter influxit*” (In III Sent., prol).
- 11 Como ya decía SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, llamado el “Teóforo”: “Dejadme alcanzar la luz pura. Cuando llegue allí, entonces *seré un hombre*” (*Epistula ad Romanos*, 6, 2). En el texto de la edición del Migne, se lee más explícitamente: “*seré un hombre de Dios: “a)/nqrwpoj Qeou= e)/somai*” (PG 5, col. 692-693).

12 Tomás usa este texto del Eclesiástico (Sirácida), 15,14, al menos 23 veces, como si fuese un lugar teológico para probar la libertad humana, que en todo caso no se sustrae a la providencia de Dios: cf. *II Sent.* d.23 q.1 a.1 a4 4; *Gent.*, III, 73 n.6; *Gent.*, III, 98 n.8; I, q.22 a.2 ad 4; I, q.83 a.1 sc; *De Pot.*, q.3 a.7 ad 12...

13 En relación a estas funciones, suele también hablarse del alma como “e)ntele/xeia” (poseer terminación o fin) y como “e)ne/rgeia” (poseer acción). Funciones variamente coordinables desde el punto de vista de la generación o de la naturaleza ya constituida. Y en consecuencia suelen también distinguirse los dos significados de vida/vivir, como efecto propio del alma: el vivir “*como ser*” y el vivir como “obrar” (al plural: *opera vitae*) en función de ese ser. “El alma es la causa y el principio del cuerpo viviente.... Ser para los vivientes es vivir, y causa y principio del vivir es el alma: to/ de\ zh=n toi=ij zw=si to\ ei)=nai e)stin, ai)ti/a de\ kai\ a)rxh tou/tou h(yuxh/” (ARISTOTELES, *De Anima* II, 4, 415b 8ss.).

14 Tratándose de un alma “espiritual” el proceso de la aparición del alma humana no puede reducirse a una mera generación física y requiere una intervención creativa de Dios. Sobre este tema, cf. J.A. IZQUIERDO LABEAGA, “*San Tommaso, maestro di Bioetica? La lezione del «Doctor humanitatis»*”, in «Alpha Omega» 1 (1998) 5-31; *L’animazione dell’embrione in Alberto Magno e Tommaso d’Aquino*, in «Alpha Omega», 22 (2019) 275-315.

15 Tomás, distinguiendo entre cuerpo en el orden del accidente (la *trina dimensio*) y en el orden de la sustancia (el compuesto físico), llegará a decir que la “corporeitas” en cuanto forma sustancial de la materia física humana no es una forma distinta del alma humana, que es también forma espiritual: “Corpus autem quod est in genere substantiae, habet formam substantialem quae dicitur corporeitas, quae non est tres dimensiones, sed quaecumque forma substantialis ex qua sequuntur in materia tres dimensiones; et haec forma in igne est igneitas, in animali anima sensitiva, et in homine anima intellectiva” (De Spir. Creat., a.3 ad 14). “Oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius” (Gent., IV, 81). Cf. *Comp. Theol.*, I, 154...

16 “Cada cosa alcanza su esencia (speciem) mediante su forma, pero se constituye en individuo mediante su materia. Ahora la forma del hombre es el alma racional, y el cuerpo es su materia Por eso: lo que corresponde al hombre según el alma racional, le es natural en razón de su esencia. Mientras que lo le es natural según una determinada compleción del cuerpo, le es natural según la naturaleza del individuo. Ya que lo que es natural al hombre por parte del cuerpo en función de la esencia (secundum speciem), se refiere en cierto modo al alma, en cuanto que tal cuerpo es proporcionado a tal alma” (1-2, q.63, a.1)

17 “Licet anima habeat esse completum non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse quod est animae communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei” (De Anima, a.1, ad 1). “Licet anima et corpus conveniant ad unum esse hominis, tamen illud esse est corpori ab anima; ita quod anima humana esse suum in quo subsistit corpori communicat; et ideo remoto corpore adhuc remanet anima.” (De Anima, a.14, ad 11).

18 “Quaerenti enim cur in corpore naturali sint tot membra, scilicet manus, pedes, os et huiusmodi, respondetur hoc esse ideo ut deserviant diversis operibus animae, quorum ipsa potest esse causa, principium, et quae sunt virtute in ipsa. Nam corpus est factum propter animam, et non e converso. Unde secundum hoc corpus naturale est *quaedam plenitudo animae*. Nisi enim essent membra cum corpore completa, non posset anima suas operationes plene exercere.” (In Ephes.1, lc.8).

19 Santo Tomás habla frecuentemente del *deseo natural* con que el alma anhela unirse al cuerpo: “*Naturale desiderium* inest animae esse unitam corpori, alias mors non esset poenalis.” (In 2Cor, 5, lc.1). “Causa enim *naturalis desiderii* quod nolumus expoliari est quia scilicet anima naturaliter unitur corpori, et e converso” (In 2Cor, 5, lc.2; Cf. *Beati qui habitant*, Sermo 12, 2). “Cum igitur anima humana naturaliter corpori uniatur, ut supra ostensum est, *naturale ei desiderium inest ad corporis unionem*. Non poterit igitur esse perfecta quietatio voluntatis, nisi iterato anima corpori coniungatur: quod est hominem a morte resurgere”. (*Comp. Theol.*, I, 151). “Tristitia inest ex hoc quod caremus eo quod naturaliter amamus. *Anima naturaliter vult uniri corpori*, et istud fuit in anima Christi, quia comedit, et bibit, et esuriit. Ergo *separatio erat contra naturale desiderium*: ergo separari erat ei triste” (In Math., 26, lc.5). “Appetit enim anima sic frui Deo, *quod etiam ipsa fructio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile*. Et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo quod habet, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere” (1-2, q.4, a.5 ad 4).

20 “Homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae et quasi medium inter utrasque bonitates” (In III Sent. prol.). “Quasi horizon et confinium corporeorum et incorporeorum” (Gent. II, 68 n.1463). “In confinio spiritualium et corporalium creaturarum” (I, q.77 a.2). “In confinio aeternitatis et temporis” (Gent. III,6 n.2362). “In horizonte aeternitatis et temporis” (De Pot. q.3 a.9 ob.27).

21 Desde su doctrina de la unión sustancial, Santo Tomás distingue en continuidad *dos funciones del alma*: la sustancial *como forma* que da el ser a su cuerpo y la accidental (supeditada a la anterior) *como motor* que mueve y utiliza su cuerpo. De este modo el hombre *es su cuerpo* y además *utiliza su cuerpo*. Ello permite que *la definición más platónica* del alma motor y usuaria, se integre sin estridencias en *la definición más aristotélica* del alma como forma sustancial del cuerpo, superando todo dualismo: “inquantum quidem est forma eius, recipit ab anima vitam et ceteras proprietates convenientes humano corpori secundum suam speciem. Inquantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae” (III, q.8, a.2).

22 Para las anomalías de esta concepción platónica de la corporeidad y de la unidad humana, cf. J.A. IZQUIERDO LABEAGA “*San Tommaso, filosofo del corpo umano*”, in AA. VV., “*La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*”, Apra, Roma 2012, pp.101-130.

²³ Sobre esta misma visual de la relación hombre-universo, que resalta la dignidad física del hombre, véase también J. DE FINANCE, *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993; F. MARTY, *La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, Pug, Roma 1962; J. J. SANGUINETI, *La filosofia del cosmo in San Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1986; A. LOBATO, *Anima quasi horizon et confinium*, in «*L'anima nell'antropologia di San Tommaso*», Massimo, Milano 1987, pp. 53-80; M. MANZANEDO, *El hombre como «microcosmos» según Santo Tomás*, in «*Angelicum*», 56 (1979) 62-92; G. VERBEKE, *Man as «frontier» according to Aquinas*, in «*Aquinas and problems of his time*» (Symp.), M. Nijhoff, The Hague 1976, pp. 195-223; J. A. IZQUIERDO LABEAGA, *Homo analogicus*, in «*Gregorianum*» 69 (1988) 505-545.

²⁴ “Cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam ut competat formae. In istis rebus corruptibilibus formae imperfectiores, quae sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiritur partium dissimilitudo; sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris et maioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis cuius est actus; et tanto maiorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior. Sic igitur formae infimae uniformiter perficiunt suam materiam; sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cuius primo et per se anima est actus.” (De Spir. Creat., a.4).

²⁵ “Dicit Philosophus in III de Anima, quod *anima est quodammodo omnia*” (I, q.14 a.1; cf. De Anima III, 8 431b 21: h(yuxh\ ta\ o)/nta pw/j e)sti pa/nta)²⁵. “Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum est *quodammodo omnia*, habens in se omnium perfectionem” (Gent., I, 44, n.6). Tomás cita frecuentemente esta expresión de Aristóteles cf. De Verit., q.1 a.1; q.16 a.3... “Mens comprehensiva est *totius esse*” (In V De Div. Nom., lc.1). Cf. J. GIRAU REVERTER, *Homo quodammodo omnia, según Santo Tomás de Aquino*, San Ildefonso, Toledo 1995.

²⁶ La subsistencia espiritual del alma permite decir simultáneamente: “anima rationalis, et est substantia quaedam, et est corporis actus” (De Verit., q.5 a.9 ad 14).

²⁷ Tomás así integra la noción de Platón (*anima movens, anima utens corpore*) en la doctrina de Aristóteles (*anima forma corporis*); y además enfatiza la diferencia entre esta alma y todas las demás formas físicas y almas inferiores, señalándola también como “*espiritual, inmaterial*”, con una subsistencia suya propia, proyectada sobre la totalidad del ser.

²⁸ Sobre los varios sentidos de la palabra naturaleza y su reducción a la esencia en cuanto dinámica, cf. J. A. IZQUIERDO LABEAGA, *La semantica della parola «natura» e l'essenza dinamica dell'uomo secondo San Tommaso*, in «Alpha Omega», 16 (2013) 389-397.

²⁹ Esta difusión del ser presente en cada ente nos devuelve al acto creativo y conservador de Dios, que implica la difusión del Ipsum Esse en el ser íntimo de toda ente (efecto de sólo Dios, que es “causa directe ipsius esse”: Comp. Theol., I, 130 n.261; Gent., II, 21 n.972; En Johan., 1, N.133...). “Principio y fin” donde esta difusión, apropiada y modulada ya por cada ente, dentro de su propia esencia (donde sintetiza su “energeia” y su “entelechia”), refluye desde ella como principiada por él hacia su perfección final. Así, la difusión original y trascendente del ser, causa, penetra y es ejemplar de la difusión categorial de cada ente. “Prima Causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed et quod causae sint” (De Verit., q.11, a.1). Sobre el tema della comunicación del ser, cf. A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione*, Pug, Roma 1998, pp.279-312.

³⁰ “Ultimum autem et perfectissimum quod est in unoquoque, est sua operatio; unde omnis forma inhaerens comparatur ad operationem quodammodo ut potentia ad actum; propter quod forma dicitur actus primus, ut scientia; et operatio actus secundus, ut considerare, ut patet in 2 De Anima” (In IV Sent., d.49, q.3, a.2).

³¹ “Quod vero est secundum aliquid in tempore et secundum aliquid in aeternitate, est simul ens et generatio.” (In De Causis, lc.32). Aunque la “generatio” significa estrictamente al acto terminal por el que una forma llega a una materia, mediante un cambio sustancial, imponiéndose como acto de la esencia, en este caso podríamos traducir largamente la expresión como: “es a la vez ente y dinamismo”.

³² La antropología de Tomás adopta tonos más existenciales en sus Comentarios a la Escritura. Cf. A. LOBATO *La antropología del Salmo 8*, en *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia 1995, p.55-71; C. PANDOLFI, *San Tommaso Filosofo nel Commento ai Salmi. Interpretazione dell'essere nel modo «esistenziale» dell'invocazione*, ESD, Bologna 199. Para la antropología del *Comentario a Job*, que J.P. TORRELL juzga “una profunda meditazione sulla condizione umana” (*Amico della Verità, Vita e Opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, p.199) cf. D. CHARDONNENS, *L'homme sous le regard de la Providence*, Vrin, Paris 1997, donde en las pp.12-15 hace un repaso crítico de los diversos estudios sobre el tema; M. MANZANEDO, *La antropología filosófica en el comentario tomista al libro de Job*, in «*Angelicum*», 62 (1985) pp.419-471; *La antropología teológica en el comentario tomista al libro de Job*, in «*Angelicum*», 64 (1987) pp.301-331. Y lo mismo en Comentarios al Evangelio y a San Pablo.

³³ Para un estudio de la persona humana en Tomás, en su dimensión *personal, ética y social*, cf. E. FORMENT, *La persona humana*, en *El hombre en cuerpo y alma* (Ed. A. LOBATO), Edicep, Valencia 1995, pp.685-954.

³⁴ “Unde etiam in rebus humanis si quaeratur, *Quis est iste?* respondetur, Socrates, quod nomen est suppositi: si autem quaeratur, *Quid est iste?* respondetur, animal rationale et mortale” (I, q.31 a.2 ad 4). “Sicut etiam in rebus humanis, per masculinum genus quaerimus de persona, sicut: *quis currit?* Petrus; per neutrum genus quaerimus de natura, sicut: *quid est homo?* Animal rationale mortale” (*Super Decret.*, n.2). “*Quid* quandoque quaerit de natura quam significat definitio; ut cum quaeritur, *Quid est homo?* et respondetur, Animal rationale mortale” (I, q.29 a.4 ad 2); “Intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quae ei insunt intelligimus” (I, q.14 a.4). Tommaso non di meno non contrappone la natura

alla persona. Nel semplice ordine essenziale, dove la persona aggiunge, potremo sinteticamente dire: *Persona non destruit sed perficit naturam!*

³⁵ “Peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturae, derivatum est a peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale, quia in eo persona corrumpit naturam; qua corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam” (III, q.8, a.5 ad 1). La misma expresión encontramos en: In IV Sent. d.4, q.2, a.1, sol.3; De Verit, q.25, a.6 ad 5; De malo, q.4, a.4 ad 5.

³⁶ Al tema de la historicidad del hombre en S. Tomás, dedica MAX SECKLER un notable estudio en su libro *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel Verlag, München 1964. (Ver. fran.: *Le salut et l'histoire. La pensée de St. Thomas d'Aquin sur la Theologie de l'histoire*, Cerf, Paris 1967. Cf. A. HAYEN, *Le thomisme et l'histoire*, in *Revue Thomiste*, 62(1962)51-82; J. LANGLOIS, *Prémiers jalons d'une philosophie tomiste de l'histoire*, in *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, 14(1962)264-291; D. EICKELSCHULTE, *Beatitudo als Prozess*, in *Sein und Ethos*, Mainz 1963, pp.158-185; A. MAURER, *St. Thomas and Historicity*, Marquette Univ. Press, Milwaukee, 1979; M.D. CHENU, *Creation et Histoire*, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto 1974, pp.391-399; K. FLOSS, *Thomas von Aquin und die Kategorie der Zeit*, in *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale, Roma-Napoli 1974*, vol. 6 pp.706-713; W. KOLMEL, *Geschichte und geschichtlichkeit bei Thomas von Aquin*, in *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale, Roma-Napoli 1974*, vol.6 pp.722-734; P. CHIOCCETTA, *Suggerzioni tomiste sul «senso della storia»*, in *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Ed. Vaticana, Vaticano 1982, vol. 7, pp.245-257; L. ELDERS, *Les théories de l'historicité de la pensée et S. Thomas d'Aquin*, in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Ed. Vaticana, Vaticano 1991, p.237-248.

³⁷ “Homo manifeste videtur esse principium eorum futurorum, quae agit quasi dominus existens suorum actuum, et in sua potestate habens agere vel non agere; quod quidem principium si removeatur, tollitur totus ordo conversationis humanae, et omnia principia philosophiae moralis. Hoc enim sublato non erit aliqua utilitas persuasionis, nec comminationis, nec punitionis aut remunerationis, quibus homines alliciuntur ad bona et retrahuntur a malis, et sic evacuatur tota civilis scientia. Hoc ergo philosophus accipit pro principio manifesto quod homo sit principium futurorum; non est autem futurorum principium nisi per hoc quod consiliatur et facit aliquid: ea enim quae agunt absque consilio non habent dominium sui actus, quasi libere iudicantes de his quae sunt agenda, sed quodam naturali instinctu moventur ad agendum, ut patet in animalibus brutis. Unde impossibile est quod supra conclusum est quod non oporteat nos negotiari vel consiliari. Et sic etiam impossibile est illud ex quo sequebatur, scilicet quod omnia ex necessitate eveniant” (In I Periher., lc.14).

³⁸ “Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis” (1-2, q.17, a.1 ad 2).

³⁹ “Secundum Philosophum, in 6 Ethicor., [1154b 21] natura humana non est immobilis sicut divina” (In IV Sent., d.26, q.1, a.1 ad 3). Sobre esta *movilidad y plasticidad* de la naturaleza humana, cf. M.J. NICOLAS, *L'idée de nature dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin*, (Revue Thomiste 1974), Téqui, Paris 1974, p.29; J. DE FINANCE, *Existence et liberté*, Paris 1955, p. 65ss; p.235.

⁴⁰ El “consejo” como componente típico de la *libertad humana racional*, añade sobre una “*thelesi*” de base ordenada a *querer seguir bien el fin último natural de la vida humana* (cf. 1-2, qq.1-5, 1-2, q.8, a.2...) para el que de todos modos “requiritur *cognito finis aliqualis... aliquam notitiam finis*” (cf. 1-2, q.6), una “*boulesis*” que debe determinar deliberativamente los medios para alcanzar el fin. Cf. 2-2, q.14, q.q.1-6: “*De consilio, quod electionem praecedat*”.

⁴¹ “Los principios prácticos infundidos en nosotros por naturaleza no pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito especial natural llamado *sindéresis*. Por eso, se dice que la *sindéresis* impulsa al bien y censura el mal en cuanto que por los primeros principios procedemos a la investigación [del bien que se debe hacer], y, por ellos, juzgamos los resultados (I, q.79, a.12). “Se dice que la *sindéresis* es ley de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son principios primeros del obrar humano” (1-2, q.94, a.1 ad 2). “A las virtudes morales corresponde el fin, no porque lo impongan ellas, sino por tender al fin señalado por la razón natural. La prudencia les presta en ello su colaboración preparándoles el camino y disponiendo de los medios. De eso resulta que la prudencia es más noble que las virtudes morales y las mueve. La *sindéresis*, por su parte, mueve a la prudencia como los principios especulativos mueven a la ciencia” (2-2, q.47, a.6 ad 3). Sobre la *sindéresis*, cf. *De Verit.*, q.16.

⁴² “Secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, in quantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a philosopho nominatur, in II de anima, nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis quoque rebus res unaquaque dicitur esse propter suam operationem, ut dicitur in II de caelo...” (1-2, q.3, a.2).

⁴³ “Et, quia motus est in tempore, *tempus attingit operationem ipsius animae*; unde et Proclus dicit CXCI propositione: omnis anima participabilis substantiam quidem aeternalem habet, operationem autem secundum tempus. Et ideo hic dicitur quod connexa est cum aeternitate inferius, connexa quidem aeternitati quantum ad substantiam, sed inferius quia inferiori modo participat aeternitatem quam Intelligentia” (In *De Causis*, lc.2).

44 Tomás, siguiendo su plan teológico, no olvida tratar ni la *condición histórica* (*sub lege*: 1-2, qq.90-108; *sub gratia*: 1-2, q.109-114), ni la *condición social* más concreta, que la naturaleza trascendida por la Providencia impone vivir a cada hombre, y más concretamente al hombre cristiano, llamado a ejercer su condición humana sacramentalmente *in Ecclesia* (III, qq.60ss). Sobre esta naturaleza social del hombre “*naturaliter animal domesticum et civile*”, que debe “hacer la casa y la ciudad” (In I Polit., lc.1), véanse las sugestivas páginas de J.P. TORRELL, “*Sans amis, qui voudrait de la vie?*”, in “*Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel*”, Cerf, Fribourg Suisse, 1996, pp.367-409.

45 Tomás una la expresión paulina “plenitudo temporis” unas 30 veces y desde el comentario a las Sentencias, se pregunta con frecuencia si el nacimiento del Cristo histórico se realizó “*convenientissimo tempore*”: “Plenitudo temporis. Sciendum, quod tempus incarnationis dicitur *tempus plenitudinis* multis de causis. Primo *propter perfectionem universi*, quia tunc ad maximam completionem universum venit quando omnes creaturae in homine ad suum principium redierunt, *humana natura a Deo assumpta*; sicut ponitur Ephes. 1, 10: *in dispensatione plenitudinis*. Secundo *propter abundantiam gratiae* quae tunc propalata est: Joan. 1, 16: *de plenitudine ejus omnes accepimus*. Tertio *propter adimpletionem legis*: Matth. 5, 17: non veni solvere legem, sed adimplere. Quarto *propter magnitudinem ejus quod in illo tempore accidit*: quia in illo tempore natus est *Dominus temporis*, et ita factum est *aliquid majus tempore*, quod tempus implevit. Quinto, *quia tempore illo impletum est quod Deus ab aeterno praevidebat*, et quod ante per suos Pophetas praedixerat; Roman. 1” (In III Sent. d.1, q.2, a.5, ex). Cf. Gent. IV, 55: “*Solutio rationum supra positarum contra convenientiam incarnationis*”; III, q.1, a.5: “Quinto, utrum conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi.”...

46 “Christi humanitas via est qua ad divinitatem pervenitur” (*Comp. Theol.*, I, c.2). “In Christo duo sunt, humanitas et divinitas. Humanitas est via, non finis;... Non volo quod in via, scilicet in humanitate, maneat, sed ulterius transeat ad divinitatem.” (In Math., 28, lc.0). “Sed quia ista via non est distans a termino, sed coniuncta, addit veritas et vita; et sic ipse simul est via, et terminus. Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem” (In Johan., 14, lc.2).

47 Tomás lo cita 7 veces: “*Propter ordinem promotionis in bonum*, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde Apostolus dicit, I ad Cor. XV, non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus homo de terra, terrenus, secundus homo de caelo, caelestis” (III, q.1, a.5). “Secundus homo, scilicet Christus, factus est in spiritum vivificantem, quia de caelo; quia divina natura quae fuit huic naturae unita, de caelo est.... Secundus homo dicitur de caelo, non quod attulerit corpus de caelo, cum de terra assumpserit, scilicet de corpore Beatae Virginis, sed quia divinitas (quae naturae humanae unita est) de caelo venit, quae fuit prior quam corpus Christi... Quia vero fuit secundus homo caelestis, id est spiritualis et immortalis, ideo omnes et immortales et spirituales erimus.... Ut ergo possimus esse caelestes, id est pervenire ad vitam gloriae, portemus imaginem caelestis, per vitam gratiae. Col.C. III, 9 s.: exuentes veterem hominem, induite novum hominem, scilicet Christum. Rom. VIII, 29: quos praescivit et praedestinavit conformes, etc.. Sic ergo debemus conformari caelesti in vita gratiae, quia alias non pervenimus ad vitam gloriae.” (In I Cor, 15, 7).

48 Recientemente la Comisión Bíblica Internacional ha publicado una estupenda antropología cristiana (*Che cosa è l'uomo. Un itinerario di antropologia biblica*, Ed. Vaticana, Roma, 2019), arquitectada toda desde el proyecto humano de Dios plasmado en *los primeros Capítulos del Génesis*. Sin quitar ningún lustre a tan meritoria obra, creemos que esa estupenda empresa merecería complementarse con un segundo volumen enfocado todo él *desde la misma persona de Cristo*, quien a la vez cumple, revela, ejemplifica y promueve desde su perfecta humanidad, la humanidad de todo hombre “que viene a este mundo” (Jn 1,9).

49 “Perficitur etiam per hoc quodammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, *circulo quodam in suum redit principium*, ipsi rerum principio per opus Incarnationis unitus” (*Comp. Theol.*, I, 201; cf. III, q.1, a.2; *Gent.*, IV, 54). “Et ideo quando humana natura per Incarnationis mysterium Deo conjuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum *ad suum principium reflexa redierunt*” (In III Sent., prol.).

50 Cf. III, q.1 a.6: “El Verbo encarnado es *causa eficiente de la perfección humana*, de acuerdo con lo que se dice en Jn 1,16: de su plenitudo recibimos todos; y por este motivo no debía aplazarse la encarnación hasta el fin del mundo. No obstante, *la perfección de la gloria*, a la que finalmente conducirá el Verbo a la naturaleza humana, tendrá lugar al fin del mundo” (III, q.1 a.6). Se podría desarrollar el tema de la Encarnación como una *exaltación de la antropología*, ya anunciada en la misma pregunta: “*Cur Deus homo?*”. Desde la divinidad de Cristo la nueva humanidad se derrama primero por su sublime humanidad y desde ella por todas las nuestra, de un *modo análogo* a como el alma humana espiritual se derrama sobre su corporeidad física. Por ello: “*Tota Christi humanitas*, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam et quantum ad corpus” (III, q.8, a.2). Y en razón de la humanidad de Cristo, la humanidad se eleva por encima de todos los ángeles: “Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam angelorum” (III, q.8, a.4).

51 Por tanto un camino fácil y asequible en la vida del hombre histórico. Como diría Agustín: “Ego sum Via, ego sum Veritas, ego Vita. Manens apud Patrem, veritas et vita; induens se carnem, factus est via. Non tibi dicitur: labora quaerendo viam, ut pervenias ad veritatem et vitam; non hoc tibi dicitur. Piger, surge! Via ipsa ad te uenit, et te de somno dormientem excitavit, si tamen excitavit; surge, et ambula” (S. AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 34, 9).

52 Tomás aplica esta expresión a María, la *stella maris* que nos guía en la vida: “Videmus quod lux corporalis est origo gaudiorum, *dux viatorum vel itinerantium*, expulsiva tenebrarum, diffusiva similitudinis, mater gratiarum caelorum, speciosissima creaturarum, et delectatio et consolatio oculorum... Secundo est lux, via et *dux itinerantium*. Similiter Beata Virgo directrix est in via ista” (Sermo3, 2). Pero también se aplica a Cristo: “Potest enim considerari ut viator, vel ut comprehensor, et ut Deus. *Ut viator quidem, dux videtur esse, dirigens nos secundum viam rectam*” (In III, Sent., d.2, q.2, a.1.) “*Caput viae*” (Cf. In III, Sent., d.13, q.2, a.1.). “Ego vado, et vos venite post me, quia ego ero *dux vester*; Prov. IV,

11: *viam sapientiae* monstrabo tibi, et ducam te per semitas aequitatis; quas cum ingressus fueris, non arctabuntur gressus tui, et currens non habebis offendiculum” (*In Mat.*, 4, lc.2)

53 Tomás vincula místicamente la Beatitud del camino, que Cristo enuncia en los siete *logia* del Sermón de la montaña, no sólo a los siete dones del Espíritu Santo y a las siete peticiones del Pater Noster, sino también a las siete virtudes (teologales y cardinales), que representan *la perfección dinámica* del *homo viator*, antes de alcanzar la Beatitud definitiva. Sobre este tema, véase el sugestivo artículo de D. MONGILO – T. SABUZI, *Le Beatitudini, rilettura di Matteo 5, 1ss. In Tommaso Teologo*, in «Studi 1995 (Istituto S. Tommaso)», Pust, Roma 1995, pp.132-160. De este modo las bienaventuranzas son “le operazioni più perfete delle persone che seguono l’istinto dello Spirito che le muove con i suoi doni (1-2, q.69, a.1) e li abitua a portare i frutti (q.70)” (cf. p.132, nota 1). Para las correspondencias en Tomás entre las virtudes, los dones y las bienaventuranzas, cf. p.146. En esta misma línea, cf. O. BONNEWIJN, *La béatitude et les béatitudes. Un approche thomiste de l’éthique*, Pul, Roma 2001, donde la bienaventuranza representa “l’agir excellent”.

54 J. PIEPER, *Über das christliche Menschenbild*, in *Las Virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 2007, pp.12-13. En esta línea que pone en la moral de las virtudes el ápice de la vida humana y cristiana, cf. R. CESSARIO, *Le virtù*, Jaca Book, Milano 1994.

55 Sobre el esquema *exitus-reditus*, como estructura portante de la Suma, con dependencia del neoplatonismo de Dionisio, cf. M.D. CHENU: “*Storia sacra e «ordo disciplinae»*” (pp.260-267), e “*La costruzione della Somma*” (pp.268-275), en su libro: “*Introduzione allo studio di San Tommaso*”, Ed. Fiorentina, Firenze 1953. Ver también las observaciones de G. LAFONT, *Estructuras y método de la Suma Teológica de S.Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1964, pp.7-11; 17-24.

56 El esquema *exitus-reditus* adquiere en Tomás dimensiones nuevas. Sirve para enmarcar tanto la vida de Dios con sus procesiones trinitarias *ad intra* y sus efluvios creativos *ad extra*, como la estructura metafísica y existencial de todo ente, particularmente del hombre (“*creaturarum terminus*”), que alcanza su culmen en Cristo, donde todos los ríos que en un inicio emanó la Sabiduría divina vuelven recapitulados a su origen (cf. Cf. In I Sent., prol.; In III Sent. Prol.).

57 Tema dionisiano y boeciano de la “Pankalia” gloriosa (difusiva y advocativa) que Dios (“*Pulcherrimus et Super Pulcher, Supersubstantiale Pulchrum*”: In IV De Div. Nom, lc.5), ejerce sobre todas sus creaturas mediante su Belleza, síntesis de todos los trascendentales (unidad, verdad, bondad). La gloria de Dios que mediante el ser se difunde y reclama (*exitus-reditus*). Gloria que se ofrece a la libertad del hombre racional en el misterio de un don que prepara la fe y es a la vez *revelación* y *llamamiento*, que alcanza su ápice en Cristo “*gloria Patris y gloria nostra*” (cf. In Eph. 1, lc.6).

58 Por esto, la metafísica, que es la ciencia de las causas por antonomasia y tiene como objeto propio “el ente en cuanto ente”, para poderlo explicar hasta el fondo, está obligada a convertirse en un estudio del Principio del ente, “que todos llama Dios”: “*Omnes Philosophi elementa quaerentes secundum quod sunt entia, quaerebant huiusmodi principia, scilicet prima et altissima; ergo in hac scientia nos quaerimus principia entis in quantum est ens: ergo ens est subiectum huius scientiae, quia quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subiecti*” (*In IV Met.*, lc.1; cf. *In VI Met.*, lc.1). “*Sic ergo Theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est Theologia, quam Philosophi prosequuntur, quae alio nomine Metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est Theologia, quae in sacra Scriptura traditur*” (*In Boeth. De Trin.*, III, q.5, a.4 sol. 4).

59 “Como dicen los platónicos: Todo efecto se convierte hacia la causa de la que procede. La razón es esta: porque todas las cosas se convierten hacia su bien, apeteciéndolo. Y como el bien del efecto proviene de su causa: todo efecto se convierte hacia su causa, apeteciéndola” (In I De Div. Nom., lc.3). “Hablando universalmente: todo lo que existe proviene de la belleza y del bien que es Dios, como de un principio eficiente; y reside en la belleza y en el bien, como en un continente o principio conservador; y se convierte hacia la belleza y el bien, deseándola como fin” (In IV De Div. Nom., lc.8). “Todas las cosas quieren reunirse a su principio, porque en esto consiste la perfección de toda cosa. Es por eso que el movimiento circular resulta el más perfecto, como se muestra en el VIII Libro de Física, porque en él se reúne el fin con su principio” (In I Met., lc.1, n.4).

60 “Procesiones divinarum personarum sunt causa creationis” (I, q.45, a.6 ad 1). “Ex quarum processione omnis alia nativitas vel processio derivatur,” (In Boet., de Trin., Prooem, 4) “Sicut trames a fluvio derivatur, ita *processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum*: unde in Psalmo 148, 5, dicitur: «Dixit, et facta sunt». Verbum genuit, in quo erat ut fierent, secundum Augustinum. Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post, secundum Philosophum; unde primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis” (In I Sent. Prooem). “Oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reductus in finem attendatur. Sicut igitur dictum est, dist. 13, quaest. 1, art. 1, quod *processio personarum est ratio productionis creaturarum* a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per Filium et Spiritum Sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo jungimur; ut patet ex verbis Augustini positus in 3 dist., ubi dicit: principium ad quod recurrimus, scilicet Patrem, et formam quam sequitur, scilicet Filium, et gratiam qua reconciliamur.” (In I Sent. d.14, q.2, a.2). “Divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum... Et secundum hoc *processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum*, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas” (I, q.45, a.6). Cf. In II De Div. Nom. lc.3

61 Esta restricción del estudio de los aspectos antropológicos más físicos, en función de lo que pertenece” *ad considerationem theologi*”, la volvemos ver en: I, q.78, proly y I, q.84, proly. Por eso habría que completarla con otras obras de Tomás.

62 La imago Dei (del “Ipsum Esse Subsistens”) implica en el hombre la dotación de una cierta “totalidad de ser”, ciertamente no esencial, pero si intencional, que vuelve al hombre “capaz de describir en su alma la totalidad del universo y de sus causas” (De Verit., q.2, a.2). Visión de totalidad que lo dispone como “*providentiae particeps*”, con responsabilidad sobre la creación “*sibi ipsi et aliis providens*” (I, q.91., a.2).

63 “*Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificate sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.*” (I, q.91., a.2).

64 Tomás cita el Salmo 4,7 unas 30 veces, ambas para enfatizar el tema de la imagen (cf. In I Sent., d.5 a.1; In II Sent., d.39, q.3, a.1 sc.1; I, q.93 a.4...), tanto para describir la participación iluminativa del intelecto agente, como la función moral de la razón (síndéresis, ley natural...) en la guía de la voluntad (cf. I, q.79 a.4; I, q.84 a.5; 1-2, q.19, a.4...).

65 El tema de la dignidad humana está íntimamente ligado al tema de la persona y de la *imago Dei*, que resaltan *la intensidad trascendente del ser-obra* concentrada en cada hombre u su especial relación a Dios. Cf. A. LOBATO, *La dignidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, in *Carthaginensia*, 6 (1990), pp.139-154.

66 Tomás citando a Boecio alude varias veces a esta función teatral de los antifaces que además de servir para identificar a los personajes famosos servían de altavoz para (expandir) magnificar la voz (per-sonare) en los espacios: cf. In I Sent., d.23, q.1, a.1; I, q.29, a.3, ob.2 et ad 2; De Pot., q.9, a.3 ob.1; In VI Phys., lc.11, n.6, encontramos la expresión “*quod dictum est cum quadam tragoedia, idest cum quadam magnificatione verborum ad admirationem movendam*”. Y en 2-2, q.91, a.2 ob 2 et ad 2: San Gerónimo reprehende a quienes en la Iglesia cantan “*more theatro*” y se comportan “*in tragoediarum modum*”.

67 Tomás usa la expresión “*dominus suorum actuum*”, unas veinte veces: “Homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, in quantum est *dominus suorum actuum* per liberum arbitrium; et ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest; quia quamvis Dei sit, prout a Deo est sibi concessum, *libere* tamen traditum est, ut ejus dominus sit; quod servo non competit” (In IV Sent., d.15, q.1, a.2 ad 2). “*Mystice autem servi reguli, scilicet rationis, sunt opera hominis, quia homo est dominus suorum actuum, et affectus sensitivae partis, quia obediunt rationi imperanti et dirigente. Isti autem servi annuntiant quidem quod filius reguli, scilicet rationis, vivit, quando relucent in homine bona opera, et vires inferiores magis obediunt rationi* (In Johan., 4, lc.7).

68 Dios, al crear al hombre a su imagen “*lo coronó de gloria*” (“*Coronari est regum. Deus fecit hominem quasi regem inferiorum et est gloria, scilicet claritas divinae imaginis: et haec est quaedam corona hominis: In Ps., 8, 5*), y lo hizo “*dominus suorum actuum*” y le entregó parte de su realeza (autexusia, hegemonía, autokratoria), haciéndole así partícipe de su propia “*dignitas causalitatis*”, “para que en medio de la creación el hombre sea y se comporte como Dios”: cf. I, q.22 a.3; q.105; *Gent.*, III, 69-70; *De Pot.*, q.3 a.7.... Esto evoca también las parábolas evangélicas de los talentos que el rey confía a sus ministros, marchándose lejos: cf. In Mat., 25, lc.2; Cat. Aur. In Lc. 19, lc.2...

69 “*Todos los seres sujetos al devenir no permanecen idénticos a sí mismos, sino que pasan continuamente de un estado a otro mediante un cambio que se traduce siempre en bien o en mal... Así pues, ser sujeto sometido a cambio es nacer continuamente... Pero aquí el nacimiento no se produce por una intervención ajena, como es el caso de los seres corpóreos... sino que es el resultado de una decisión libre y, así, nosotros somos en cierto modo nuestros mismos progenitores, creándonos como queremos y, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos.*” GREGORIO NISENO: *De Vita Moysis*, II, 2-3: PG 44, 327-328

70 “*The concept of self-determination contains more than the concept of agency: man not only performs his actions, but by his actions he becomes, in one way or another, his ownmaker*”: K. WOJTLA (Giovanni Paolo II), *The structure of self-determination as core of the theory of the person*, in *Acti del VII Congresso Tomistico Internazionale*, Roma-Napoli, Napoli 1978, vol.7 p.41.

71 Cf. G. LAFONT, *La problemática del acto humano en la Suma*, in “*Estructuras y Método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino*”, Rialp, Madrid, 1964, pp.204-207. El autor interpreta también la renovada insistencia de Tomás sobre la primacía del voluntario, como reacción al nuevo ambiente universitario averroísta: “*Deseoso de considerar más especialmente el acto bajo el aspecto personal y libre, el Doctor Angélico vuelve a la tradición griega de la libertad, que no le era desconocida, y a la que ahora va a dar forma definitiva. El tema de la Imagen de Dios subraya la autonomía del acto; el tema de la bienaventuranza valora su referencia escatológica tradicional.*” (*Ibid.*, p.205). “*El hombre sólo se perfecciona en el acto y en él tiene acceso a la plenitud del ser, que Aristóteles colocaba con razón en la operación*” (*Ibid.*, p.206).

72 “*Sicut Philosophus dicit in II de Caelo, quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis; his autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis; summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem... Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem,*

quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo, et ideo *multis et diversis operationibus et virtutibus* indiget anima humana” (I, q.77, a.2). “Homines autem consequuntur ipsam *multis motibus operationum*, qui merita dicuntur” (1-2, q.5 a.7). “Tertius gradus est eius quod acquirit perfectam bonitatem *cum multis motibus*, sicut ille qui acquirit perfectam sanitatem cum multis exercitiis” (De Verit., q.8 a.3 ad 12)...

⁷³ Es un propio del hombre lo “*status viae*”, expresión que aparece en Tomás unas 275 veces y que demuestra una diferencia esencial con el ángel: “Sed quod Angelo brevior assignata est via quam homini, diversitas naturarum facit” (In II Sent., d.23, q.1, a.2 ad 2). “Finis autem viae hominis est mors sua; finis autem angeli est terminus electionis suae, qua bono adhaesit vel malo... Datur autem homini *longior via* quam angelo, quia erat magis a Deo distans, et oportebat quod in ejus cognitionem inquirendo perveniret; angelus autem statim deiformi intellectu sine inquisitione in divina pervenire potuit.” (In II Sent., d.7, q.1, a.2).

⁷⁴ La misma imagen de la vía sirve a Tomás, para introducir la presencia de ángeles custodios en la agitada historicidad humana: “El hombre se encuentra en la vida presente (*homo in statu vitae istius constitutus*) como en un camino por el que ha de marchar hacia su patria. En este camino le amenazan muchos peligros, tanto interiores como exteriores, según aquello del Sal 141,4: En la senda por donde voy me han escondido una trampa. Por eso, así como a los que van por caminos inseguros se les pone guardias, así también a cada uno de los hombres, mientras camina por este mundo, se le da un ángel que le guarde. Pero cuando haya llegado al término de este camino, ya no tendrá ángel custodio, sino que tendrá en el cielo un ángel que con él reine, o en el infierno un demonio que le torture.” (I, q.113, a.4).

⁷⁵ “Entre los actos que el hombre pone han de considerarse propiamente «humanos», sólo aquellos que son propios del hombre en cuanto hombre. Y ya que el hombre difiere de todas las creatura irracionales por el hecho de ser «señor de sus actos», han de considerarse actos humanos sólo aquellos de los que el hombre es señor. Y el hombre es señor de sus actos por la razón y la voluntad. Por tanto, son propiamente humanos aquellos actos que proceden de una voluntad deliberada. Y si el hombre hiciese otros actos, deberíamos llamarlos *actos «del hombre»* y no propiamente «*actos humanos*», porque no serían del hombre, en cuanto hombre” (1-2, q.1, a.1).

⁷⁶ “Toda la cultura humana se contiene en los hábitos, porque toda la cultura humana se contiene en las ciencias, las artes, las técnicas, las virtudes. Y todo esto son hábitos” S. RAMÍREZ, *De habitibus in communi*, Vives, Madrid 1973, p.5-6. Sobre la formación de los hábitos puede leerse con mucho fruto educativo, J. PIEPER, *Las Virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 2007; A. MILLÁN-PUELLES *La formación de la personalidad humana*. Rialp. Madrid 1989; E. MARTÍNEZ GARCÍA, *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*, FUE, Madrid 202.

⁷⁷ Esto abre la esperanza del hombre más allá de todos sus límites: “Illud quod possumus cum auxilio divino, *non est nobis omnino impossibile*; secundum illud Philosophi, in III Ethic., *quae per amicos possumus, aliquantulum per nos possumus*. Unde et Hieronymus ibidem confitetur sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio” (1-2, q.109, a.4 ad 2). Cf. In III Ethic. lc.8; 2-2, q.156, a.2 ad 1. Gent., III, 134; Quodl. 9, a.1 ad 1...

⁷⁸ Sobre el poder *modélico* de los “*acta et passa Christi*”, que Tomás expone en 33 cuestiones, como aludiendo a sus 33 años (III, qq.27-50), distribuidos en los misterios de su *ingressus* (qq.27-39), *progresus* (qq.40-45), *exitus* (qq.46-52) y *exaltatio* (qq.53-59), cf. J.P. TORRELL, “*A l’image du Fils premier-né*”, in “*Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel*”, Cerf, Fribourg Suisse, 1996, pp.163-202; INOS BIFFI, *I Misteri di Cristo in Tommaso d’Aquino*, Jaca Book, Milano 1994, vol. I: *Il principio teologico di fondo: la «caro instrumentum divinitatis»* (pp.390-391); *Le diverse causalità della «caro instrumentum divinitatis»* (pp.391-396).

⁷⁹ Estas adscripciones, aunque son motivadas, no dejan de ser algo reductivas. La trama de la Suma es infinitamente más rica. No es una trama filosófica, sino “teológico cristiana”. No sólo la III Parte, sino todas sus partes nos ofrecen *la imagen del hombre cristiano*. Para un análisis más profundo de sus tramas, cf. G. LAFONT, *Estructuras y Métodos de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1964, especialmente el resumen de pp. 506-520; J.P. TORRELL, *La “Somme” de Saint Thomas*, Cerf, Paris 1998...

⁸⁰ G. LAFONT, *Estructuras y Métodos...* p.519.

⁸¹ “Yo os enseño al superhombre, el hombre es algo que debe ser superado” (F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Vorreden n.3, Leipzig 1904, p.13).

⁸² Frente a la felicidad perfecta, la gracia de Cristo, desata todo su poder antropológico. “La *gracia* (al igual que la *gloria*) no destruye sino que eleva la naturaleza”, y logra que el hombre, con una sola operación eminente, (con intensidad de “vida eterna”) logre junto a Dios su felicidad perfecta. “Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt” (In Boet. De Trin., q.2, a.3 c.1); “Quamvis gloria non destruat naturam, elevat tamen eam ad id quod per se non poterat...” (De Verit., q.8, a.5 ad 3).