



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

SANTIAGO GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA

**«INSTRUMENTUM  
CONIUNCTUM»  
LA CONDICIÓN INSTRUMENTAL  
DE LA HUMANIDAD DE CRISTO  
SEGÚN SANTO TOMÁS  
DE AQUINO  
Y SUS COMENTADORES**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad  
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1991



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis  
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 30 mensis iunii anni 1990

Dr. Lucas Fcus. MATEO-SECO

Dr. Ioseph MORALES

Coram Tribunali, die 27 mensis iunii anni 1990, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Vol. XX n. 5



## PRESENTACIÓN

El argumento de este trabajo nace del planteamiento de interrogantes cuyas raíces se hallan en el núcleo mismo de la Fe: ¿qué especial valor poseen las acciones de Cristo para que su virtud nos alcance la Salvación? ¿Qué hay entre ese hombre y todos los demás que puede hacer que sus actos resulten salvadores para todos? ¿Cuál es el efecto salvador que Cristo nos ha procurado?.

Dada la radicalidad de tales cuestiones resultaba sumamente conveniente adoptar como guía para su resolución a uno de los grandes maestros de todos los tiempos. Y entre ellos, santo Tomás nos pareció especialmente adecuado para desempeñar esa función magisterial, habida cuenta del carácter sistemático y didáctico de sus escritos.

Era necesario, sin embargo, comenzar por acotar el campo de observación. Tomar como materia de estudio el conjunto de la obra del Aquinate nos habría conducido a realizar un trabajo de desmesurada extensión. Y puesto que el recurso a santo Tomás era consecuencia de la necesidad de ser guiados por un maestro, nos interesaba acudir a obras de madurez, despreocupándonos de las fluctuaciones que a lo largo de su vida hubiera podido experimentar el pensamiento del propio Aquinate.

Por tal razón, circunscribimos nuestra tarea a la lectura de las dos *Summae*, escritas con fines didácticos y en época de plena madurez de su autor.

Ahora bien: es de sobra conocido que, dentro ya de la *Summa Theologiae*, santo Tomás distingue cinco «modos» según los cuales ha obrado Cristo nuestra salvación: el mérito, la satisfacción, el sacrificio, la redención y la eficiencia<sup>1</sup>.

Tales términos compendian la doctrina tomasiana sobre la Salvación. Su significado y la relación que guardan entre sí ha sido objeto de numerosos estudios<sup>2</sup>. Sobre el particular Rivière<sup>3</sup> se pronuncia como sigue: «Los actos redentores, pasión y muerte, son los mismos en todos los casos, pero en cuanto son el medio

querido por Dios para salvarnos, cobran un valor eficiente<sup>4</sup>, son causa instrumental; en cuanto esa libertad divina implica una preordenación, y Cristo con su libertad humana y la gracia la cumple, son meritorios; en cuanto son penales, son satisfactorios<sup>5</sup>; y en cuanto se aceptan en honor de Dios, son sacrificio, donde la víctima es el propio oferente; por último, en cuanto son causa de que el hombre pueda ordenarse a su fin, con la gracia, lo liberan de la esclavitud del pecado y de la pena eterna y son, por tanto, redención<sup>6»7</sup>.

Más recientemente, otro autor ha estructurado así el contenido de los cinco «modos» y su mutua articulación<sup>8</sup>: «El único acto (sacrificio de Cristo)» consigue:

- (por ser sacrificial): aplacar la ira divina;
- (por ser satisfactorio): pagar por la ofensa del pacto del hombre.

Se nos *aplica esta satisfacción* (es decir, se nos consigue realmente la liberación del pecado) en cuanto que —en lo que concierne a los pecadores— esta satisfacción es un cierto precio entregado por Cristo para liberar o redimirnos de las obligaciones o esclavitudes, es decir, de la injusticia o deuda del «estado de pecado»;

- (por ser meritorio): obtenernos el derecho a la gracia. El mérito se nos *aplica* (nos consigue realmente) el don divino de la gracia (que *inhiera* en el alma, por vía de la *eficiencia instrumental* de las acciones humanas de Cristo)<sup>9</sup>.

La explicación del contenido de los términos no difiere demasiado entre un autor y otro. De las palabras de ambos deducimos nosotros que la expresión «per modum» posee un significado peculiar cuando se refiere a la eficiencia. Este término no atiende inmediatamente ni al efecto salvífico logrado, ni al contenido de las acciones cumplidas, sino más bien al modo en que aquél fue conseguido y al valor que éstas poseen.

Por tal razón, se contrapone en cierta medida a los cuatro «modos» restantes. Y es el único que señala una condición que cabe atribuir a todas las operaciones de Cristo. En ese sentido puede decirse que el «per modum efficientiae» da razón del particular significado salvífico que poseen los demás «modus».

Este es el motivo que nos llevó a examinar la significación del «per modum efficientiae» cuando quisimos estudiar la formula-

ción tomasiana de la Salvación. Con ello habíamos precisado mejor cuál habría de ser el argumento de nuestro trabajo: indagaríamos que quería decir santo Tomás al calificar de «instrumento» a la naturaleza humana de Cristo.

Pero entender qué es un instrumento equivale a entender cuál es el valor de su acción, qué efecto logra y qué relación establece con el destinatario de su acción. O, lo que es lo mismo: entender qué significa la calificación de la naturaleza humana de Cristo requería contestar a los tres interrogantes que formulábamos al comienzo de esta introducción.

La constatación de esta coincidencia certificaba la importancia del concepto de «instrumento» en la soteriología tomasiana y el acierto de nuestra anterior elección. Pero, al mismo tiempo, venía a revelarnos la necesidad de proseguir nuestro esfuerzo por determinar con precisión el objeto de nuestras consideraciones.

Y, por lógica, nos pareció conveniente reducirnos a analizar el primero de los tres aspectos distinguidos en el concepto de instrumento: cuál es el valor de su acción. En efecto, a nuestro juicio, sólo cuando se ha comprendido ya el valor de la acción instrumental puede abordarse la vinculación del instrumento con el paciente de su efecto y el contenido de éste último.

Trasladado al campo de la Teología, nuestro planteamiento nos lleva a examinar todo lo referente al valor que se atribuye a las operaciones humanas de Cristo cuando se habla de ellas como instrumentales. Nos interesa estudiar con detalle los aspectos cristológicos de la atribución de una condición instrumental a la naturaleza humana de nuestro Salvador.

Una vez examinada la bibliografía que trata de la «instrumentalidad» del Salvador, percibimos que apenas estaba estudiada la perspectiva que nosotros habíamos adoptado<sup>10</sup>. La mayoría de los escritos dedican muy poco espacio a analizar cuál es la estructura que se reconoce a las operaciones cumplidas por la Humanidad Santísima del Salvador cuando se las señala como instrumentales. Eso hace que, aun siendo la instrumentalidad un lugar común en las exposiciones de la Cristología tomista, podamos decir con razón que es escasa la bibliografía sobre nuestro tema.

Y aún más allá de eso: las explicaciones sobre el concepto mismo de instrumento se desprecupan, por lo común, de la es-

estructura de la operación instrumental, limitándose a describir las condiciones que una acción ha de reunir para que pueda ser calificada de instrumental.

Decidimos, por eso, consagrar una parte de nuestro estudio al examen del concepto de instrumento, para poder aplicarlo luego a la naturaleza humana de Cristo. Tal es el argumento de los dos primeros capítulos de este estudio. En el último, venimos a cumplir la aplicación teológica de la doctrina filosófica de los dos anteriores.

Esta, por su parte, era susceptible de desarrollos más extensos de los que nosotros hemos llevado a cabo. Pero, puesto que nos guiaba un interés teológico, hemos sido tan escuetos como nos ha sido posible, si bien esperamos haber tratado el asunto con la extensión suficiente.

A nuestro parecer, a lo largo del estudio llevado a cabo, aparecen apreciaciones y datos que pueden ser de interés para presentar más claramente la doctrina tomasiana sobre el particular.

Por razones que no son del caso, la elaboración de esta tesis se ha prolongado durante varios años. En este tiempo el autor ha tenido la fortuna de visitar numerosos centros de estudios teológicos y de entrevistarse allí con diversos profesores. Es mi deseo dejar aquí constancia de la amabilidad con que siempre he sido recibido. En particular quiero expresar mi gratitud a los profesores F. Ocáriz, de la Universidad Lateranense de Roma, y A. Patfoort, O.P., de la Universidad de Santo Tomás, en la Urbe. El Rvdo. padre V. Capánaga, O.R.S.A., que, meses antes de su muerte, tuvo la deferencia de entrevistarse conmigo. A los bibliotecarios del convento salmantino de San Esteban y de la Facultad Teológica del Norte de España, en su sede vitoriana, por su competencia y comprensión. Dígase lo mismo de los bibliotecarios de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Deseo, por último, hacer especialísima mención del prof. Mateo-Seco, que aceptó asumir la definitiva dirección de esta tesis. Su asombrosa entrega, lo certero de sus juicios y el delicado y ennobecedor respeto que siempre manifestó hacia mis opiniones, cuando éstas fueron discrepantes de las suyas, me han hecho contraer con él una impagable deuda de gratitud. Su seductora cordialidad me lo volvió amigo queridísimo.



## CITAS PRESENTACIÓN

1. *STh* 3,48.5 ad 3.
2. Cf. G. OGGIONI, «Il mistero della Redenzione», en *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, Milán 1957, 299-328. Vide item P. O'CALLAGHAN, «La mediación de Cristo en su Pasión», *Scripta Theologica* XVIII (1986), 771-798.
3. Cf. J. RIVIERE, *Le dogme de la Rédemption. Etude théologique*, París 1914, 296-316. Vide item item, «Redemption», *dte* XIII, 1912-2004.
4. Cf. *STh* 3,8.1 arg. 6; 62.5c.
5. Sobre el significado de la pensalidad y la satisfacción, cf. B. CATAO, *Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin*, París 1965. Vide item H. BOURASSA, «La satisfaction du Christ», *Sciences Ecclesiastiques* 15 (1963), 351-381 y E.J. LAJE, *Satisfacción y pena en el pensamiento de santo Tomás*, «Ciencia y Fe» 21 (1965), 267-289.
6. Cf. *STh* 3,48.6 ad 3.
7. J. L. LORDA, *Pasión de Cristo y sufrimiento de Dios en Santo Tomás* (tesis inédita), Pamplona 1982.
8. Sobre la articulación y relación de los cinco «modos» vide R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, Turín 1946, 411. Item Ed. HUGON, *Le Mystère de la Rédemption*, París 1915.
9. P. O'CALLAGHAN, o.c., 792-793.
10. Un excelente estudio, representativo de lo que estamos diciendo, es el de M. DÍZA, *La santísima humanidad de Cristo, instrumento de la divinidad para la salvación del género humano* (tesis inédita), Pamplona 1975.







## ÍNDICE DE LA TESIS

	<u>Pág</u>
PRESENTACIÓN .....	1

### CAPÍTULO I LA ESENCIA DE LA CAUSALIDAD INSTRUMENTAL

Introducción .....	6
1. CARACTERIZACIÓN DEL INSTRUMENTO POR SANTO TOMÁS .....	11
2. CARACTERIZACIÓN DEL INSTRUMENTO EN LA ESCUELA TOMISTA .....	45
2.1. El efecto debido al instrumento .....	49
2.2. El instrumento obra «ut motum» .....	55
2.3. La premoción .....	65
2.4. La doble acción del instrumento .....	68
3. CARACTERIZACIÓN SISTEMÁTICA DE LA INSTRUMENTALIDAD .....	87
3.1. El agente principal .....	90
3.2. La operación cumplida por el instrumento .....	103
3.3. Acción del agente principal y acción obrada por el instrumento .....	108

### CAPÍTULO II LAS DIVERSAS MODALIDADES DE LA CAUSALIDAD INSTRUMENTAL

Introducción .....	110
1. LAS MODALIDADES DE LA CAUSALIDAD INSTRUMENTAL SEGÚN LA ESCUELA .....	112
2. «INSTRUMENTUM ANIMATUM» E «INSTRUMENTUM INANIMATUM» .....	121
3. «INSTRUMENTUM CONIUNCTUM» E «INSTRUMENTUM SEPARATUM» .....	127
3.1. El instrumento unido como instrumento propio .....	131
3.1.1. <i>La propiedad referida a la operación instrumental</i> .....	131
3.1.2. <i>La propiedad referida al agente instrumental</i> .....	135
3.1.3. <i>La propiedad referida al agente principal</i> .....	140
3.1.4. <i>Algunas reflexiones complementarias sobre la propiedad</i> .....	142

3.2. El significado de la unión .....	145
3.2.1. <i>La unión como fundamento de la propiedad</i> .....	146
3.2.2. <i>Los modos de la unión</i> .....	148
3.3. Algunos aspectos complementarios .....	152
3.3.1. <i>Otros aspectos tomasianos sobre el instrumento unido</i> .....	152
3.3.2. <i>Resumen de nuestra interpretación</i> .....	157

CAPÍTULO III  
LA CONDICIÓN INSTRUMENTAL  
DE LA NATURALEZA HUMANA DE CRISTO

Introducción .....	160
1. TEXTOS QUE ATRIBUYEN A LA HUMANIDAD DE CRISTO LA CONDICIÓN DE INSTRUMENTO .....	168
1.1. Afirmación y descripción de la condición instrumental de la naturaleza humana de Cristo .....	169
1.2. La eficiencia instrumental de la santa humanidad .....	184
1.2.1. <i>La eficiencia de la naturaleza humana de Cristo en orden a la producción de milagros</i> .....	184
1.2.2. <i>La eficiencia instrumental de la naturaleza humana de Cristo en orden a la obra salvadora</i> .....	190
1.3. El carácter espiritual de la instrumentalidad de la naturaleza humana de Cristo .....	195
2. LA ESTRUCTURA DE LA OPERACIÓN CUMPLIDA POR LA NATURALEZA HUMANA DE CRISTO .....	199
3. FUNDAMENTACIÓN DE LA INSTRUMENTALIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA DE CRISTO .....	232
CONCLUSIONES .....	237
BIBLIOGRAFÍA .....	242
ÍNDICE GENERAL .....	251



## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### I. INSTRUMENTA

- Summa Theologiae* de santo Tomás, ed. Marietti.  
*Summa contra Gentiles* de santo Tomás, ed. Marietti.  
*Indices Summae Theologiae*, ed. Marietti.  
*In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index*, P. de Bergomo, Roma 1960.  
*A complete index of the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*, Roy J. Deferrari-M. Inviolato Barry, Baltimore 1956.  
*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, J. Alberigo y otros, Friburgo de Brisgovia 1962.  
*Enchiridion Symbolorum Definitionum et Dogmatum de rebus fidei et morum*, Denzinger-Schönmetzer.

### II. PADRES

- AGATÓN, *Epístola ad Imperatores*.  
AGUSTÍN, S., *Super Iohannem*.  
ANASTASIO EL SINAÍTA, *De operatione*.  
ATANASIO, S., *Oratio III contra Arianos*.  
CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Adversus Nestorium II*.  
Id., *Epístola I ad monachos Aegypti*.  
Id., *In Iohannem*.  
Id., *Quod unus sit Christus*.  
Id., *Scholia de Incarnatione Unigeniti*.  
DIONISIO AREOPAGITA, *Epístola 4 ad gaiun*.  
EUTHYMIO ZIGABENE, *Panoplia dogmática*.  
HIPÓLITO, S., *Sermo adversus Beronem et Heliconem*.  
JUAN DIMASCENO, S., *De fide orthodoxa*.  
JUSTINO, S., *Apología I*.  
MÁXIMO CONFESOR, S., *Opusculo 15*.  
Id., *Ambigua Theologica*.  
SOFRONIO, S., *Epístola Synodalis*.  
THEORIANOS, *Disputatio cum Armenorum catholico*.

### III. FUENTES

- ALVAREZ, D., *De auxiliis divinae gratiae*.  
BÁÑEZ, D., *Commentariorum in primam partem*.  
— *Angelici Doctoris Divi Thomae*.

- CAPRÉOLO, *Libri 4 Sententiarum*.  
 FERRARIENSE, *Commentaria in CG*.  
 GOUDIN, A., *Philosophia thomistica. Physica*.  
 HUGON, Ed., *Cursus philosophiae thomisticae. Tertia pars seu metaphysica ontologica*.  
 MEDINA, B., *Commentaria in 3 P. D. Thomae*.  
 SANTO TOMÁS, JUAN DE, *Cursus philosophicus thomisticus*.  
 — *Naturalis philosophia*.  
 SOTO, D., *Commentariorum in libris Sententiarum*.  
 VIO, TOMÁS DE, *Commentaria in Summa Theologiae*.

#### IV. ESTUDIOS

- ADAM, K., *El Cristo de nuestra fe*, Barcelona 1972.  
 ALVIRA, R., *La noción de finalidad*, Pamplona 1978.  
 BALTHASAR, H.U. von, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961.  
 BILLOT, *De causalitate sacramentorum* París 1911.  
 Id., *De Verbo Incarnato*, Roma 1927.  
 CAMELOT, Th., *Historia de los concilios ecuménicos II*, Vitoria 1971.  
 CATAO, B., *Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin*, París 1965.  
 CHOPIN, C., *El Verbo Encarnado y Redentor*, Barcelona 1974.  
 CUERVO, M., *Introducción a la Suma Teológica 3,19*, Madrid 1960.  
 DÍAZ, M., *La santísima humanidad de Cristo, instrumento de la divinidad para la salvación del género humano* (tesis inédita), Pamplona 1975.  
 DEIPEN, H.-M., *Les trois chapitres au Concile de Calcedonia*, Oosterhout 1953.  
 FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino 1960.  
 FOREST, A., *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin*, París 1956.  
 FORMENT, E., *Ser y persona*, Barcelona 1983.  
 GALTIER, P., *De Incarnatione ac Redemptione*, París 1947.  
 GARCÍA-JALÓN, S., *Comentarios a la agonía de Cristo y su abandono en la cruz en los Padres griegos del siglo II*, Pamplona 1980.  
 Id., *La materia incandescente. Una imagen cristológica en san Cirilo de Alejandría*, Congreso oxoniense de Patrología, septiembre de 1991.  
 GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Christo Salvatore*, Turín 1946.  
 GONZÁLEZ-ALVAREZ, A., *Tratado de Metafísica*, Madrid 1979.  
 GRETT, I., *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, Barcelona 1962.  
 HUGON, Ed., *Le Mystère de la Rédemption*, París 1915.  
 Id., *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel*, París 1924.  
 JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia II*, Barcelona 1980.  
 KASPER, W., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989.  
 LÉTHEL, F.M., *Théologie de l'agonie du Christ*, París 1979.  
 LIBAERT, J., *L'Incarnation I. Des origines au Concile de Calcedonie*, París 1966.  
 LORDA, J. L., *Pasión de Cristo y sufrimiento de Dios en santo Tomás*, Pamplona 1982.  
 MANSER, G. M., *La esencia del tomismo*, Madrid 1953.  
 MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, Madrid 1978.

- OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972.
- PARENTE, P., *De Verbo Incarnato*, Turín 1953.
- Id., *Teología di Cristo*, Roma 1970.
- PIERRES, J., *S. Maximus Confessor, Princeps Apologetarum synodi lateranensis anni 649*, Roma 1940.
- PIOLANTI, A., *Dio Uomo*, Roma 1964.
- PIRET, P., *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, París 1983.
- REGNON, P., *Metaphysique des causes*, París 1908.
- RIVIERE, J., *Le dogme de la Rédemption. Etude theologique*, París 1914.
- SÁNCHEZ SORONDO, M., *La gracia como participación de la naturaleza divina*, Salamanca 1979.
- SAYÉS, J. A., *Jesucristo, ser y persona*, Burgos 1984.
- SCIPIONI, L. I., *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano 1974.
- SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1964.
- SELLERS, R. V., *The council of Calcedon*, London 1953.
- VAN MEEGEREN, D., *De causalitate instrumentali humanitatis Christi iuxta divi Thomae doctrinam expositio exegetica*, Venlo 1939.
- XIBERTA, B. M., *Tractatus de Verbo Incarnato*, Madrid 1954.

## V. ARTÍCULOS

- ALONSO, M., «Teoría sobre la causalidad instrumental en los profesores dominicos de la Universidad salmantina», *Archivo teológico granadino* 4 (1941) 37-52.
- BASABE, F., «Teoría de la causa instrumental y la crítica suareciana», *Pensamiento* 16 (1960), 5-35.
- BELLINI, E., «Maxime interprète de Pseudo —Denys l'Areopagite—», en *Maximus Confessor*, Friburgo (Suiza), 1982, 37-49.
- BERTETTO, D., «La causalità dei sacramenti secondo S. Tommaso ed i suoi interpreti», *Salesianum* 10 (1948), 550-575.
- Id., «La causalità fisica perfetta dei sacramenti della nuova lege», *Salesianum* 11 (1949), 185-205.
- BOUESSE, H., «La causalité efficiente instrumentale de l'Humanité du Christ et des sacrements chrétiens», *Revue thomiste* 39 (1934-1935), 370-393.
- Id., «La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la Sainte Humanité du Christ», *Revue thomiste* 44 (1938), 256-298.
- BOURASSA, H., «La satisfaction du Christ», *Sciences Ecclésiastiques* 15 (1963), 351-381.
- CAMELOT, Th., «De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies», *Das Konzil von Chalkedon I*, Würzburg 1962, 213-242.
- CERESA-GASTALDO, A., «Agonia e sangue di Gesù nel Getsemani», en *Sangue e antropologia nella liturgia II*, Roma 1984, 571-579.
- CREMADES, J. M<sup>a</sup> S., «Naturaleza del influjo capital de Cristo en los miembros del Cuerpo místico, según la doctrina de los salmantenses», *La ciencia tomista* 79 (1952), 430-447.
- DIEPEN, H.-M., «Agit utraque forma», *Revue thomiste* 64 (1964), 364-386.
- FRANCO, R., «Filosofía griega y cristianismo antiguo: opiniones recientes», *Pléroma*, Santiago de Compostela, 257-280.

- GALTIER, P., «Saint Cyrille et Apollinaire», *Gregorianum* 37 (1956), 584-609.
- GÓMEZ, E., «El influjo vital de Cristo Cabeza sobre sus miembros según santo Tomás de Aquino», *Estudios* 10 (1948), 79-95.
- GREDT, I., «De entitate viali, qua in schola thomistica explicatur causalitas instrumentalis», *Divus Thomas* (Piacenza) 1948, 411-421.
- JOUASSARD, G., «Saint Cyrille d'Alexandrie et le schéma de l'Incarnation verbe-chair», *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956), 234-242.
- Id., «Impassibilité du Logos et Impassibilité de l'Âme humaine chez saint Cyrille d'Alexandrie», *Recherches de Science Religieuse* 45 (1957), 209-224.
- LAJE, E. J., «Satisfacción y pena en el pensamiento de santo Tomás», *Ciencia y fe* 21 (1965), 267-289.
- LAVAUD, M. B., Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la Sainte Humanité et des sacrements, se heurte-t-elle a d'insurmontables difficultés?, *Revue thomiste* 31-32 (1926-1927), 405-422.
- Id., «Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la Sainte Humanité et des sacrements», *Revue thomiste* 31-32 (1926-1927), 289-316.
- LECUYER, J., «La causalité efficiente des mystères du Christ selon saint Thomas», *Doctor communis* 6 (1953), 91-120.
- MICHEL, A., «Théandrique (Opération)», *dtc* XV, col. 206-208.
- MONTERO, J., «La operación teándrica de Cristo según la doctrina de Santo Tomás», *Studium* 7 (1967), 281-315.
- NORRIS, R. A., «Christological models in Cyril of Alexandria», *Studia Patristica* 13, 155-268.
- MONTERO, J., «La operación teándrica de Cristo: uso de la documentación patristica», *Studium* 7 (1967), 663-283.
- O'CALLAGHAN, P., «La mediación de Cristo en su Pasión», *Scripta Theologica* XVIII (1986), 771-798.
- OGGIONI, G., «Il mistero della Redenzione», *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, Milano 1957, 299-328.
- ORDEIG, M., Significación y causalidad sacramental según santo Tomás de Aquino», *Scripta Theologia* XIII (1981), 63-113.
- ORTIZ DE URBINA, I., «Das Glaubenssymbol von Chalkedon - sein text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung», *Das Konzil von Chalkedon I*, Würzburg 1962, 389-418.
- PARISTIS, H. a., «De vera et propria ratione causae instrumentalis secundum doctrinam S. Thomae», *Acta Pontificiae Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatensis et religionis catholicae* 1935, 172-190.
- RIERA, J. M., «Reflexiones en torno a la posibilidad», *Anuario filosófico de la Universidad de Navarra* V (1972) 428-450.
- RIVIERE, J., «Rédemption», *dtc* XIII, col. 1912-2004.
- ROQUES, R., «Introduction» a *La Hiérarchie céleste* de Denis l'Aréopagite, Paris 1958 (SC 58)..
- SHERWOOD, P., «An annotated Date list of the Works of Maximus the Confessor», *Studia Anselmiana* 30, Roma 1952.
- SPICQ, C., «Les sacrements sont cause perfective de la grace», *Divus Thomas* (Piacenza) 1929, 227-356.
- VERGHESE, P., «The monothelite Controversy - a historical survey», *Greek Orth. Theol. Review* 13 (1958), 196-211.



- VÖLKER, W., «Der Einfluss 'Pseudo-Dionisius' Areopagita auf Maximus Confessor», en A. Stohr, *Universitas* I, Mayence 1960, 243-254.
- Id., «Der Einfluss des Pseudo-Dyonisius Areopagita auf Maximus Confessor», en E. Klostermann, *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*, Berlín 1961, 331-350.
- WICKHAM, L. R., «Symbols of the incarnation in Cyril of Alexandria», en *Typus, Symbol, Allegorie*, colloq. ed. por M. Schmidt y C.F. Geyer.
- WUENSCHEL, E.A., «De operatione Christi theandrica eiusque principio quod», *Doctor communis* 5 (1952), 11-45.







# «INSTRUMENTUM CONIUNCTUM» LA CONDICIÓN INSTRUMENTAL DE LA HUMANIDAD DE CRISTO SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO Y SUS COMENTADORES

## I. EL CONTEXTO TEOLÓGICO

A mediados del siglo V<sup>1</sup>, escribe san León Magno en su epístola *Lectis dilectionis tuae*:

*Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius comunione quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniuriis. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit<sup>2</sup>.*

Con esas palabras pretendía san León fijar los límites dentro de los cuales había de mantenerse el pensamiento cristiano acerca de las consecuencias que la Encarnación supuso para la naturaleza humana asumida.

El *Tomus* tiene por objeto inmediato refutar a Eutiques. De ahí que en las palabras citadas se diga *homo non consumitur dignitate*. Olvidando que la unión había tenido lugar en la persona, enseñaba Eutiques que era imposible que una naturaleza humana «mantuviera» a la naturaleza divina<sup>3</sup>. Consecuente con el objeto que pretende, san León afirma que cada naturaleza obra lo que le es propio, sin que para ello sea obstáculo la «coexistencia» de la otra naturaleza. En cuanto Dios, Jesús obra milagros. Como hombre, se somete a la Pasión.

De acuerdo con lo que acabamos de decir, la expresión *cum alterius comunione* de la frase *agit enim utraque forma cum alterius comunione quod proprium est*, posee un primer sentido: la reali-

dad del ser y obrar divino de Cristo en nada mengua la realidad de su ser y obrar humano.

Pero, además de esto, la mencionada expresión intenta también significar el especial valor que poseen las acciones humanas de Cristo por el hecho de tener como protagonista a la persona del Verbo. Así puede deducirse de otras numerosas afirmaciones que aparecen en diversos pasajes del *Tomus: Adsumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens*<sup>4</sup>; *Quamvis enim in Domino Iesu Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est, unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria*<sup>5</sup>.

Como puede verse, en esta última proposición se aclara el sentido que posee la fórmula *cum alterius communione*. Se dice ahora que *in utroque communis est contumelia... communis est gloria*. La *communio*, por consiguiente, no se reduce a una mera coexistencia, sino que comporta una verdadera comunicación. Comunicación, sin embargo, en la que no se confunden los principios que comunican: *aliud tamen est, unde in utroque... aliud unde communis*.

De suerte que, por así decir, el *Tomus* contiene dos afirmaciones distintas y entre sí complementarias: la coexistencia en Cristo de dos naturalezas que conservan íntegra su sustancia y su operatividad, y la co-operación de ambas en la producción de las operaciones que de cada una de ellas son propias. «Ambas formas obran lo que les es propio *cum alterius communione*<sup>6</sup>. Tal es la traducción que ha de hacerse de la frase cuyo comentario pretendemos. En ella hemos preferido dejar intacta la expresión *cum alterius communione*, por cuanto que su interpretación nos llevaría, probablemente, más allá de lo que constituyó la intención significativa de su autor.

En cualquier caso, sin embargo, parece evidente que san León quiso enseñar que la naturaleza humana de Cristo y sus operaciones propias poseen un valor que, sin destruir su integridad, excede al que de suyo les correspondería.

Se dice, en efecto, que la asunción de la forma de siervo *auget humana*, que *communis est gloria*. Se trata del expreso reconocimiento de la incomparable dignidad que cumple a la naturaleza humana de Cristo por el hecho de su asunción por la naturale-

za divina, de la peculiar virtualidad que por ese mismo hecho cobran las operaciones cumplidas por la Santísima Humanidad del Salvador.

Ahora bien: ¿cómo compaginar la exacta integridad de la condición humana de Cristo con la afirmación de su divinidad? A no ser que se anule la distinción existente entre humanidad y divinidad ¿cómo sostener que alguien pueda ser al mismo tiempo Dios y hombre?

Unos años después de compuesto el *tomus*, el concilio de Calcedonia, sirviéndose de la tradición alejandrina sobre la distinción entre persona y naturaleza, vino a determinar con mayor precisión el significado de la fe en este punto. Cristo es verdaderamente hombre por la verdad e integridad de su naturaleza humana y verdaderamente Dios porque a dicha naturaleza humana subsiste la hipóstasis del Verbo<sup>7</sup>.

Con sus palabras, los Padres conciliares revelan su convicción de que ciertos supuestos, que explican el recurso a la fórmula adoptada, forman parte del contenido de la fe<sup>8</sup>.

Entre tales supuestos hay que contar, en primer término, el reconocimiento expreso de la distinción existente entre naturaleza divina y naturaleza humana. Dicho reconocimiento es lo que fuerza a emplear conceptos diferentes para atribuir al mismo individuo, el hombre Cristo Jesús, la doble condición de Dios y hombre.

De no aceptarse la diferencia entre humanidad y divinidad<sup>9</sup>, carecería radicalmente de sentido el intento de reconocer la existencia de dos principios diversos para explicar la simultaneidad con que ambas condiciones se atribuyen al mismo sujeto.

Esta simultánea atribución a Cristo de la doble condición de Dios y hombre constituye el segundo de los supuestos a que antes hacíamos referencia. De Cristo se dice que es hombre y que es Dios. En épocas anteriores a la de Calcedonia<sup>10</sup>, la dificultad de conciliar esta doble atribución se había solventado acudiendo al expediente de negar la realidad o la integridad de la condición humana de Cristo.

Los Padres de Calcedonia, mediante el recurso a la distinción entre hipóstasis y naturaleza, enseñaron que, en virtud de su persona divina, el hombre Cristo Jesús, es sustancialmente Dios. La

unión entre naturaleza humana y naturaleza divina no es una mera yuxtaposición, algo accidental. Sino que a la definición del hombre concreto que es Cristo pertenece sustancialmente la condición divina, en razón no de la naturaleza humana, sino de la hipóstasis del Verbo que a ella subsiste.

De esta suerte, y gracias al empleo de los cuatro famosos adverbios<sup>11</sup>, venía a fijarse con mayor precisión no sólo la realidad e integridad de las dos naturalezas coexistentes en Cristo, sino también lo que comporta para el hombre Cristo Jesús el hecho de ser Dios.

Aparecía propuesta con mayor exactitud la compatibilidad existente entre las contraposiciones, aparentemente contradictorias, empleadas por san León en el *Tomus* y usuales, por lo demás, en los escritos cristológicos de la época<sup>12</sup>. Gracias al esfuerzo cumplido de Calcedonia era posible, además, entender mejor el rigor con que cada uno de los términos de las contraposiciones se aplicaba a Cristo. Verdaderamente, el Verbo, sin dejar de ser Dios, se había hecho hombre:

*Invisibilis in suis, visibilis est factus in nostris, incomprehensibilis, voluit comprehendi; ante tempora manens, esse coepit ex tempore; universitatis Dominus servilem formam obumbrata maiestatis suae immensitate suscepit; impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiacere*<sup>13</sup>

Por lo que hacía a la constitución ontológica de Cristo, el concilio de Calcedonia había dado un paso adelante de sustancial importancia, al aceptar y sancionar el pensamiento de san León, resumen de la doctrina tradicional.

No sucedía, sin embargo, lo mismo con la segunda de las cuestiones cuya presencia hemos señalado en las palabras del *Tomus* con que iniciábamos nuestra exposición: la co-operación de las dos naturalezas en las operaciones que de cada una de ellas son propias. Es éste un punto que depende del anterior y del que Calcedonia no quiso ocuparse al no ser objeto de debate abierto al momento de celebrarse el concilio<sup>14</sup>.

Pero si la diversidad de fórmulas, acertadas o no, para dar cuenta del estatuto ontológico de Cristo gozaba ya de una larga

tradición a mediados del siglo V, no cabe decir menos del tema de la co-operación de las naturalezas humana y divina.

Desde el punto de vista teológico, la dificultad a este respecto surge cuando se pretende mantener con toda exactitud la afirmación de que hemos sido salvados por unas determinadas acciones humanas. Si tales acciones no poseen otro valor que el simplemente humano, resulta difícilmente explicable cómo han podido ser salvadoras. Si, por el contrario, se mantiene que han gozado de especial eficacia, no se ve cómo puede decirse de ellas que son humanas, a no ser que se aclare cuál es la relación que se da entre lo que tienen de humanas y lo que las hace superiores.

Como bien puede comprenderse, la cuestión que ahora se plantea no es sino la aplicación al orden operativo de los principios enunciados respecto a la constitución ontológica de Cristo. El modo en que ésta se conciba, determina la manera de entender el significado de la peculiar eficacia de las acciones cumplidas por nuestro Salvador.

La tradición antigua había afirmado repetidamente de Cristo que siendo verdaderamente hombre, no era un hombre común<sup>15</sup>. Sobre el particular se daba un acuerdo generalizado. La divergencia comenzaba al tratar de dar cuenta de en qué consistía la singularidad del hombre Cristo Jesús.

Lo mismo ocurría por lo que hace a las operaciones. Sobre un generalizado acuerdo en reconocerles una especial eficacia, surgían discrepancias para explicar las razones que la justifican y dar cuenta de en qué exactamente consiste.

Apolinar es el primero que, para expresar la eficacia sobrenatural de las operaciones cumplidas por la naturaleza humana de Cristo, afirma que ésta es instrumento de la divinidad<sup>16</sup>. Sólo que, en consecuencia lógica con su manera de entender la Encarnación, piensa que ese carácter instrumental de la Humanidad de Cristo se debe al hecho de que en Nuestro Señor el Verbo desempeña la función que en el resto de los hombres cumple el alma. Así como puede decirse en el común de los hombres que el cuerpo es instrumento del alma, en Cristo puede decirse que su cuerpo es instrumento de la divinidad.

Desde una posición absolutamente contraria, también Nestorio se refiere al hombre Cristo Jesús como instrumento de la divi-

nidad<sup>17</sup>. Ese hombre ha sido asumido por Dios para servirse de él como instrumento<sup>18</sup>.

Cuando entra en polémica con Nestorio, san Cirilo, que no había tenido inconveniente en referirse a la naturaleza humana de Cristo como instrumento<sup>19</sup>, ante la posible interpretación nestoriana de esa imagen, la rechaza<sup>20</sup>, prefiriendo acudir a otras, que en realidad no son más adecuadas.

A pesar de lo cual, la comparación de la naturaleza humana de Cristo a un instrumento no pierde su vigencia. A ella se recurre de manera habitual en la Antigüedad<sup>21</sup>. Sería fácil multiplicar los ejemplos y las citas que lo prueban<sup>22</sup>.

De suerte que la comparación de la naturaleza humana de Cristo con un instrumento viene a convertirse en un lugar común de la Teología patristica. Al emplear esa comparación no se pretende decir otra cosa sino que, a semejanza de como el instrumento obra realmente con su operación propia un efecto que excede su potencialidad natural, así la naturaleza humana de Cristo produce realmente efectos que superan su capacidad propia.

No hay ninguna otra pretensión especulativa. La comparación con el instrumento basta para certificar que en la naturaleza se da un caso de operación que excede a la capacidad natural y que, por ende, no es incomprensible que suceda otro tanto en el caso de Cristo. El contenido conceptual de la comparación con el instrumento se reduce a esto. Lo que explica que autores de planteamientos teológicos absolutamente encontrados recurran por igual a la misma metáfora, que cada uno interpreta luego desde sus propios postulados acerca de la constitución ontológica de Cristo.

Una segunda línea de especulación teológica se centra en intentar describir cómo son las operaciones cumplidas por la naturaleza humana de Cristo. Ya san Cirilo había llevado a cabo un desafortunado ensayo<sup>23</sup>. Hemos visto las palabras del *Tomus*. Es, sin embargo, el Pseudo-Areopagita quien dio un paso decisivo al referirse a las operaciones cumplidas por la naturaleza humana de Cristo denominándolas «teándricas»<sup>24</sup>. Según su parecer, como consecuencia de la Encarnación no cabe hablar ya de una operación solamente humana o solamente divina, sino de una cierta operación nueva a la que cumple el calificativo de «teándrica»<sup>25</sup>.

A semejanza de como la Encarnación hace que el hombre Cristo Jesús sea Dios, hecho que se formula al afirmar que a la

naturaleza humana subsiste la hipóstasis del Verbo, la Encarnación tiene como efecto que las operaciones cumplidas por la Humanidad Santísima del Salvador pertenezcan a una persona divina y adquieran, por ende, una especial virtualidad. Ese hecho debe ser registrado en la caracterización del obrar propio de Cristo. De ahí que se lo califique como «teándrico».

El término, sin embargo, resultaba ambiguo y muy bien podía prestarse a toda suerte de malinterpretaciones. De ahí que, en épocas sucesivas, junto a reconocer la fundamental validez de esa expresión, menudeen los esfuerzos por precisar correctamente su significado.

Comenzando por reafirmar que la «deificación» de las operaciones humanas de Cristo no comporta la anulación de su condición verdaderamente humana. A este respecto, el Concilio Constantino-politano III<sup>26</sup>, en oposición al monotelismo y monoenergetismo<sup>27</sup>, se pronuncia como sigue<sup>28</sup>:

*Quemadmodum enim sanctissima atque immaculata anima eius caro deificata<sup>29</sup> non est perempta, sed in proprio sui statu et ratione permansit: ita et humana eius voluntas deificata<sup>30</sup> non est perempta, salvata est autem magis<sup>31</sup>.*

Como puede percibirse por esas palabras y por el contexto general de los documentos conciliares<sup>32</sup>, se establece un estricto paralelismo entre el modo en que la condición divina ha de atribuirse al hombre Cristo Jesús y el modo en que esa misma condición debe predicarse de las operaciones cumplidas por su Santísima Humanidad.

Deificación de las operaciones humanas de Cristo y permanencia de las mismas en su propio ser natural. Tales son, en resumen, los extremos postulados por el concilio constantinopolitano. Otro tanto mantiene el sínodo lateranense del año 649. En él se hace, explícitamente, una interpretación de las palabras del Pseudo-Dionisio:

*Si alguno, con los herejes criminales, traduce la expresión «deiviril», que los griegos llaman «teándrica», como una sola operación y no como algo que es doble, según confesaron los padres, esto es, divina y humana; o si dice que el término «nueva» debe ser referido al único ser de Cristo y no a la maravillosa y gloriosa unión de las dos naturalezas, sea anatema<sup>33</sup>.*

En esas palabras se acepta como formulación correcta de la fe el empleo del término «teándrico» y la referencia a una «nueva operación», pero se puntualiza que esas expresiones no pueden interpretarse en el sentido de que supongan menoscabo alguno en la integridad de la verdadera condición humana del Salvador.

En la polémica contra el monotelismo, las palabras del Areopagita han cobrado especial importancia. En ellas se amparan quienes pretenden negar la duplicidad de operaciones en Cristo. Por ello se dan repetidos intentos de acotar su significado. Así lo pretende san Sofronio, quien, repitiendo las palabras de san León Magno, acentúa el hecho de que el Pseudo-Dionisio, al hablar de operación teándrica, no había querido referirse a la existencia de una única operación en Cristo, sino a la aparición de una nueva operación, distinta tanto de la humana como de la divina<sup>34</sup>.

Es, sin embargo, Máximo el Confesor quien con mayor abundancia se ocupa de la correcta interpretación del Pseudo-Dionisio, por cuyo pensamiento se vió notablemente influido<sup>35</sup>.

Explica san Máximo cómo el término «teándrico» significa que Cristo obra nuestra salvación «realizando divina y humanamente las obras divinas y humanas o, para ser más claros: cumpliendo una operación que, en una misma acción, era divina y humana»<sup>36</sup>. Precizando su pensamiento añade en otro lugar: «no porque sea simple... o porque pertenezca por naturaleza a la pura y simple divinidad o a la pura y simple humanidad, ni porque corresponda a una naturaleza compuesta equidistante de la divina y la humana, sino porque es la propia de Dios hecho hombre, de Dios que se ha hecho hombre perfecto»<sup>37</sup>.

Glosando el pensamiento de san Máximo en comparación con el del Areopagita comenta E. Bellini<sup>38</sup>: «Es evidente que Máximo va más allá del pensamiento de Dionisio. Este quería simplemente explicar que Jesús, perfecto Dios y perfecto hombre, trajo al mundo un nuevo modo de obrar, en el que se manifiestan estrechamente unidos lo divino y lo humano y que, por consiguiente, cumple las operaciones humanas divinamente y las acciones divinas humanamente. El problema de Dionisio no era el de precisar las relaciones entre las dos operaciones, sino el de explicar a los paganos cómo en Jesucristo, en su obrar, se manifiestan estrechamente unidas la acción verdadera de Dios y la verdadera acción del hombre. Este tipo de acción es nuevo en el sentido de que es



exclusivo de Cristo y traído al mundo por él, como lo manifiestan su concepción virginal y los milagros. Máximo, por el contrario, desarrolla una reflexión mucho más amplia a la luz de su concepción de la relación entre substancia, potencia y operación. Si Cristo es verdaderamente Dios y hombre, debe obrar divina y humanamente, porque la naturaleza se manifiesta en la operación»<sup>39</sup>.

No faltan otros autores que interpreten el significado del vocablo «teándrico»<sup>40</sup>. A todos ellos es común la pretensión de formular la relación existente entre las dos operaciones existentes en Cristo. En efecto: no basta con afirmar la existencia de dos operaciones realmente distintas entre sí. Es necesario, además, intentar una descripción de la relación que mutuamente las vincula.

Además de la calificación de la naturaleza humana de Cristo como instrumento, y del intento de describir cómo son las operaciones cumplidas por la naturaleza humana de Cristo, la formulación de cómo se articulan en Cristo operación divina y operación humana constituye una tercera vía de reflexión teológica sobre el tema.

También aquí la pauta viene dada por san León, con la expresión ya citada de *agit utraque forma cum communione alterius*. Un sínodo romano convocado por el papa Agatón<sup>41</sup> introduce una pequeña variante en las palabras del *Tomus*. Dice así: «Cada naturaleza conserva sus propiedades, obra cada forma la acción que le es propia, pero con la participación de la otra»<sup>42</sup>.

La expresión *cum communione* ha sido modificada ahora cambiándose por la de *con la participación*. La modificación hace fortuna, pues la hallamos repetida posteriormente. El concilio lateranense del año 649, anteriormente citado, emplea las siguientes palabras, atribuidas a san Hipólito<sup>43</sup>:

*Una vez hecha la Encarnación, ni el Verbo obra sin una participación de la naturaleza humana, a la que está unido hipostáticamente, ni el hombre Cristo puede obrar sin una participación de la divinidad, porque ese hombre es siempre Dios*<sup>44</sup>.

Lo mismo enseña san Juan Damasceno: Cristo, ni obraba sólo humanamente las acciones humanas, ni sólo de modo divino las acciones divinas<sup>45</sup>. Sino que la acción humana era divina, o deificada por su participación en la operación de la naturaleza divina, y ésta última, a su vez, participa en la operación humana<sup>46</sup>. Entre las dos operaciones de Cristo se da una intercomunicación que

las hace inseparables y obliga a considerarlas conjuntamente, cosa que se expresa al calificar de «teándrica» la operación cumplida por la naturaleza humana de Cristo<sup>47</sup>.

Sería posible aumentar el número de referencias patrísticas a propósito de esta cuestión<sup>48</sup>. Pero la multiplicación de autores no aportaría ya datos nuevos. Todos ellos, con matices que carecen de especial relieve, repiten los contenidos y fórmulas que hasta aquí hemos examinado.

Limitémonos, por tanto, a hacer un compendio esquemático de los postulados patrísticos sobre la cuestión que nos ocupa, tal y como los hemos visto reflejados hasta ahora. Se comienza por afirmar que la naturaleza humana de Cristo ha obrado nuestra salvación, sin que ello signifique la pérdida de su identidad humana. Tan peculiar eficacia le proviene del hecho de que sirve como instrumento a la naturaleza divina.

En relación con esa peculiar eficacia que no anula la identidad propia del obrar humano, se habla de una *communio*<sup>49</sup>, de una *participatio*<sup>50</sup>, de una *intercommunicatio*<sup>51</sup> entre las operaciones divina y humana de Cristo. Se proponen diversos ejemplos que avalan la posibilidad natural de hechos similares<sup>52</sup>.

Por último, y urgidos por la formulación del asunto propuesto por el Pseudo-Areopagita, admiten algunos Padres<sup>53</sup> la propiedad con que puede hablarse de una nueva operación, simultáneamente humana y divina, y que es la que corresponde a quien es, al mismo tiempo, Dios y hombre.

Tales son, a grandes trazos, los planteamientos y afirmaciones con que va a contar santo Tomás cuando afronte el tratamiento de la cuestión. Es necesario tenerlos presentes a la hora de analizar la especulación tomasiana sobre este punto, pues las reflexiones patrísticas constituyen el horizonte en que dicha especulación va a tener lugar.

## II. LA APORTACIÓN DE SANTO TOMÁS

### 1. *La condición instrumental de la humanidad de Cristo*

En el capítulo anterior hemos descrito brevemente el panorama teológico con que se encuentra santo Tomás cuando aborda la

cuestión de la eficacia salvadora de las operaciones cumplidas por la naturaleza humana de Cristo.

El Aquinate desarrollará su profundización siguiendo dos vías. En primer lugar llevará a cabo una reflexión sobre la instrumentalidad. Este sólo hecho comporta ya una superación de los planteamientos en que se habían movido los autores de la Antigüedad. En efecto, como hemos podido comprobar, en ellos el recurso a la comparación con el instrumento no pretendía otra cosa que significar el hecho de que las operaciones cumplidas por la naturaleza humana de Cristo gozaban de una especial eficacia. Es por completo extraño a su intención el deseo de llevar más lejos la analogía del instrumento.

Santo Tomás, por el contrario, que cuenta ya con las reflexiones aristotélicas acerca de la instrumentalidad<sup>54</sup>, estudia el significado de la operación instrumental para hacer una aplicación a Cristo más rigurosa de la misma.

Por otra parte, el Aquinate precisa el sentido en que puede atribuirse a la naturaleza humana de Cristo la condición instrumental. Y habla del instrumento animado y unido<sup>55</sup>, nociones en las que los Padres no se habían interesado para nada y cuyo empleo por santo Tomás delata la novedad de sus planteamientos.

Novedad que, sin embargo, no debe considerarse absoluta. Con su doctrina acerca de la condición instrumental de la naturaleza humana de Cristo, santo Tomás intenta, en buena medida, dar una interpretación actualizada de la doctrina patrística sobre las operaciones de Cristo. Así lo revela el hecho de que, con frecuencia, sus reflexiones sobre el particular están hechas al hilo de comentarios a pasajes de los Padres.

En este capítulo vamos a ocuparnos de destacar el carácter de actualización de los Padres que tienen los comentarios tomasianos acerca de la condición instrumental de la Santísima Humanidad del Salvador. Registraremos, además, la teoría del Aquinate sobre la instrumentalidad y el sentido de su aplicación a Cristo.

En un capítulo posterior, glosaremos el modo en que santo Tomás propone la relación en Cristo de la condición instrumental y su significado teológico.

*La doctrina tomasiana sobre la instrumentalidad de la naturaleza humana de Cristo como comentario a los Padres*

Es sabido que cuando Santo Tomás habla de la instrumentalidad de Cristo suele avalar sus palabras con la autoridad del Damasceno<sup>56</sup>. Ahora bien: que no trata de legitimar el uso del término, sino de interpretar el pensamiento de los Padres sobre las operaciones de Cristo, puede deducirse de la frecuencia con que el Aquinate introduce sus reflexiones sobre la cuestión a propósito del comentario a estos patrísticos.

Desde luego que se ve obligado a interpretar a san Cirilio cuando se argumenta con sus palabras contra la aplicación a la naturaleza humana de Cristo del título de instrumento<sup>57</sup>.

Tenemos, igualmente, que uno de los comentarios más extensos sobre el significado de la instrumentalidad en el caso de Cristo se desarrolla en la cuestión en que se trata de la dualidad de acciones en Cristo<sup>58</sup>, lugar en el que, obviamente, se argumenta con las palabras del concilio constantinopolitano<sup>59</sup>.

En el tratamiento de la cuestión, santo Tomás parte del punto en que ésta ha quedado definida después de las controversias suscitadas por el monotelismo. Por ello, lo que directamente se plantea no es la especial eficacia de las acciones cumplidas por la Santísima Humanidad, sino la cuestión de unidad o duplicidad de acciones en Cristo.

Pero al hacerlo está teniendo presente todo el debate de la Antigüedad acerca del sentido de la peculiaridad de las acciones de Cristo.

Véase, al efecto, el siguiente texto:

*...In Christo, humana natura habet propriam formam et virtutem per quam operatur, et similiter divina. Unde et humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti: et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operatione principalis agentis. Et hoc est quod dicit Leo Papa in epistola ad Flavianum: «Agit utraque forma», scilicet tam natura di-*

*vina quam humana in Christo, «cum alterius communione quod proprium est: Verbo, scilicet, operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est»<sup>60</sup>.*

Nos hallamos, evidentemente, ante una interpretación del pensamiento de san León. Las palabras del *Tomus* son repetidas casi al pie de la letra. Pero se introduce una pequeña novedad: la de formular en términos de instrumentalidad la expresión leonina de *cum alterius communione*. Una disposición esquemática del texto permitirá advertirlo mejor:

*S. León Magno*

*Agit utraque forma... quod proprium est: Verbo, scilicet, operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est.*

*(Agit)... utraque forma cum alterius communione.*

*Santo Tomás*

*Humana natura habet propriam formam et virtutem, per quam operatur. Unde et humana natura habet operatione distinctam ab operative divina et e converso.*

*Divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti: et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis.*

Las palabras de santo Tomás presentan una doble interpretación del pensamiento leonino. Por una parte, la que ya hemos señalado: la *communio* se formula en términos de instrumentalidad. Por otra, a su vez, se significa el hecho de que el instrumento participa en la operación de su agente principal. Si se tiene presente el rico contenido que la *participatio* posee en el pensamiento Aquinatense, se podrá percibir que, cuando la emplea santo Tomás, la comparación entre la naturaleza humana de Cristo y el instrumento viene precedida de una honda reflexión<sup>61</sup> sobre lo que la instrumentalidad significa.

Una interpretación semejante del texto del *Tomus* puede encontrarse en otros pasajes de la obra de santo Tomás<sup>62</sup>. No nos

interesa, sin embargo, extendernos en su comentario. Y sí, por el contrario, reflejar cómo el Aquinate interpreta en términos de instrumentalidad la expresión *teándrico* del Pseudo-Dionisio. Así lo hace en el siguiente texto:

*Humana etiam operatio Christi quandam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequebatur, sicut actio secundarii agentis consequitur efficaciam quandam ex principali agente: et ex hoc contigit quod quaelibet eius actio vel passio fuit salubris. Propter quod Dyonisius humanam Christi operationem vocat theandricam, idest, Dei-virilem: et etiam quia est Dei et hominis*<sup>63</sup>.

La comparación de la eficacia de las operaciones cumplidas por la naturaleza humana de Cristo con la eficacia instrumental es presentada como una interpretación del significado del término *teándrico*<sup>64</sup>.

Lo cual aparece, igualmente, si se comparan algunos párrafos del cuerpo de *STh* 3,19.1 con el ad 1 de esa misma cuestión, donde santo Tomás explica el significado que ha de darse al término *teándrico*. Dicen así, respectivamente:

*Divina natura unitur operatione humane naturae sicut operatione sui instrumenti: et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis*<sup>65</sup>.

*Dyonisius ponit in Christo operationem theandricam, idest, divinam-virilem, vel divinam-humanam, non per aliquam confusionem operationum seu virtutem utriusque naturae, sed per hoc quod divina operatio eius utitur humana eius operatione, et humana eius operatio participat virtutem divinae operationis*<sup>66</sup>.

También ahora una disposición esquemática nos permitirá percibir mejor el estricto paralelismo entre instrumentalidad y *teandricidad*, según el pensamiento de santo Tomás:

*Cuerpo del artículo*  
*Divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti*

*Explicación de «Teándrico»*  
*Divina operatio eius utitur humana eius operatione*

*humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis*

*humana operatio participat virtutem divinae operationis*

La disposición del texto y las expresiones empleadas son, evidentemente, las mismas. Lo cual nos lleva a concluir, en primer lugar, que santo Tomás postula como interpretación auténtica tanto del texto del *Tomus*<sup>67</sup>, cuanto del término *teándrico* la formulación del tema en términos de instrumentalidad<sup>68</sup>.

Cuando santo Tomás habla de la naturaleza humana de Cristo como instrumento de su divinidad, podemos concluir, por consiguiente, que está interpretando la tradición patristica sobre las operaciones de Cristo y traduciendo *teándrico* por *instrumental*.

No parece necesario detenerse en comentar que si bien el término mismo del «instrumento» fue tomado por santo Tomás de la tradición patristica, que le prestaba autoridad, su contenido conceptual procede del aristotelismo<sup>69</sup>. En los Padres, el empleo del término no posee mayor intención significativa que la que hemos señalado. El Aquinate, recogiendo el vocablo de la tradición, lo dota de un nuevo sentido.

### *La teoría tomasiana de la instrumentalidad*

Ahora bien: ¿cuál es la teoría de santo Tomás acerca de la instrumentalidad? Concretemos un poco más nuestra pregunta: ¿cómo se representa nuestro autor la operación instrumental? Porque, no lo olvidemos, en los textos que acabamos de citar en las páginas precedentes, lo que se compara es la participación de las operaciones de la naturaleza humana de Cristo en las operaciones de su naturaleza divina, con la participación del instrumento en las acciones de su agente principal. Es decir: se comparan la operación instrumental, la operación cumplida por el instrumento, y la operación teándrica, la cumplida por la naturaleza humana del Salvador.

Esta precisión nos parece de interés. El estudio de la instrumentalidad abarca aspectos diversos: la operación instrumental, los motivos de que se produzca y las condiciones que deben darse para que tal suceda, y los diversos modos en que es posible que se realice.

Pero, en todo caso, el punto de partida debe ser siempre, la consideración de la operación instrumental tanto para comprender el resto de los aspectos de la instrumentalidad cuanto, en nuestro caso concreto, porque, como hemos señalado, lo que santo Tomás compara es la operación instrumental y las operaciones cumplidas por la naturaleza humana de Cristo.

Pues bien, santo Tomás caracteriza la operación instrumental en los siguientes términos:

*In actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum potentia agit in virtute superioris moventis ipsam: sic enim actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti*<sup>70</sup>.

El Aquinate está hablando en este texto de los actos humanos<sup>71</sup>. Y distingue en sus palabras tres «actos»<sup>72</sup> distintos: los actos humanos, el acto de la potencia inferior y el acto de la potencia superior. Sin duda ha de entenderse que al referirse a estos dos últimos entiende los actos propios de las potencias que nombra.

Ciñámonos a los actos de las potencias. Además de nombrarlos, santo Tomás escribe su mutua relación: «actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris». Y añade: «actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti».

El acto de la potencia inferior se comporta materialmente respecto al de la superior y el del motor primero formalmente respecto al del instrumento.

¿Qué se pretende decir con esto? Cabría interpretar la relación entre los dos actos como si el acto propio de la potencia inferior constituyera la materia del acto propio de la potencia superior. Pero al añadirse que el acto del motor primero «formaliter se habet ad actum instrumenti», es necesario desestimar esa interpretación. De lo contrario nos hallaríamos en un círculo vicioso: *A* sería la materia de *B* que, a su vez, sería la forma de *A*. Tendríamos entonces algo que sería su propia materia.

El sentido del texto ha de ser, por tanto, el siguiente: la operación propia del instrumento y la propia del agente principal guardan entre sí una relación semejante a la que se da entre la materia y la forma. Los modismos «materialiter» y «formaliter se habere» trasladan al campo de la semejanza la relación que se da en-



tre materia y forma, por su parte, y acción propia del instrumento y acción propia del agente principal, por otra.

Así pues, el sentido del texto de santo Tomás que estamos comentando es el siguiente: los actos humanos, el compuesto, resultan de la integración de los actos de la potencia inferior a modo de materia y los de la potencia superior, a modo de forma.

Por esta vía podemos llegar a comprender mejor el significado de la operación instrumental<sup>73</sup>. Se trata de aplicar al caso concreto de la instrumentalidad los principios generales de la teoría hilemórfica<sup>74</sup>.

El instrumento realiza su acción propia. Pero la realiza como materia de un compuesto. La acción propia del instrumento es realmente, pero no es un ente, sino el principio constitutivo de un ente.

Es realmente. Y pertenece a una cierta especie, que viene dada por la forma sustancial de esa materia, por el término propio de la acción, en este caso<sup>75</sup>. Por su forma propia, el mármol es mármol. Por su término propio, serrar es serrar y no otra cosa. La especie de esa acción no varía por el hecho de que forme parte de uno u otro compuesto. Para la calificación específica de la acción es indiferente cuál sea la forma sustancial del compuesto en que se integra. Serrar es serrar tanto si al serrar se hace un lecho cuanto si se parte un árbol. El mármol es mármol tanto si forma una efígie cuanto si es sólo un bloque.

Pero es el hecho que la materia no es un ente, sino un constitutivo del ente. No existe con independencia de su integración en un compuesto. Compuesto que se define por una forma sustancial distinta de la materia. Materia y forma son ambas, y ambas realmente. Cada una de ellas es distinta de la otra y del compuesto que de su integración resulta.

Materia y forma se articulan como potencia y acto<sup>76</sup>. La materia es, pero es como potencia, es determinabilidad<sup>77</sup>. En abstracto, la materia es determinabilidad. En concreto, esto es, si se atiende a la materia que realmente es, la materia es determinabilidad para la forma del compuesto en que se integra. La materia que compone un ente determinado se distingue de cualquier materia integrante de otro ente en que es la única que realmente existe como potencia para la forma del ente que compone. De suerte que no nos es posible definir una materia realmente existente sino por

la forma sustancial del ente que constituye<sup>78</sup>. Podremos decir qué es específicamente esa materia, pero no cuál es en concreto.

Sin acudir a la acción que constituye podremos, por tanto, definir específicamente cuál es la acción propia de un instrumento, qué acción corresponde su forma propia, pero no nos será posible definir qué acción está cumpliendo en concreto el instrumento, como realización práctica de su capacidad abstracta de actividad.

Por consiguiente, en el sentido explicado, la materia se define por la forma, la acción propia del instrumento por la acción propia del agente principal<sup>79</sup>. No que ésta nos desvele la especie de la acción del instrumento, sino que identifica la realidad de la acción que el instrumento está cumpliendo.

Y, del mismo modo, la materia es por la forma. No que ésta le de el ser como su causa eficiente, sino que el ser de la materia es determinabilidad respecto a la forma del ente que compone. Y ésta, a su vez, es acto, principio de determinación en cuanto forma y determinante real en cuanto informa a esa determinada materia.

Finalmente, la materia es capaz de recibir y poseer la forma propia del compuesto en que se integra, si bien tal capacidad no ha de atribuirse tanto a la materia cuanto al agente que es capaz de imprimir una cierta forma en una cierta materia.

Por esa mutua articulación de la materia y la forma como potencia y acto se constituye en unidad física la dualidad metafísica. La realidad de dos constitutivos no sólo no es contradictoria con la unidad de lo constituido, sino que es fundamento de la realidad de esto.

A la luz de estas nociones podríamos comprender mejor el sentido del resto de los aspectos componentes de la instrumentalidad según el pensamiento de santo Tomás. Comenzando por resolver la dificultad que representa el hecho de que el Aquinate, cuando se refiere al instrumento, hable en ocasiones de una sola acción<sup>80</sup> y en otras de dos acciones<sup>81</sup>. Obviamente, en el primer caso se trata de la acción físicamente cumplida y en el segundo, de sus constitutivos metafísicos.

No nos importa, sin embargo, extendernos aquí en la explicación del conjunto de los aspectos que integran la instrumentalidad<sup>82</sup>. Vamos a referirnos solamente a uno de ellos<sup>83</sup>, por su re-

sonancia en la cuestión cristológica que es, a fin de cuentas, lo que nos interesa. Nos referimos a la definición de instrumento como «*movens motum*»<sup>84</sup>.

Pretendemos aclarar qué relación existe entre esa definición del instrumento y la constitución de la acción instrumental. Podemos traducir la expresión «*movens motum*» como causa cuya acción causal es causada<sup>85</sup>.

Es decir, la acción del agente principal tiene por objeto la producción de una acción del instrumento. Esta última acción poseerá la forma que resulta de la acción del agente principal. Y dado que esa forma constituye el término que especifica la acción del agente principal, bien puede decirse que la acción del agente principal es forma de la que obra el instrumento.

Ahora bien: evidentemente no se está diciendo que la misma acción que obra el agente principal sea la forma de la que obra el instrumento. Sino que ésta última posee una forma que es reproducción exacta de la cumplida por el agente principal. Pero la acción obrada por el agente principal y la que cumple el instrumento son físicamente distintas. Esto permite que aquélla sea anterior a ésta.

Y, sin embargo, en la medida en que la acción obrada por el instrumento tiene por forma la acción del agente principal, se dice de ésta que es simultánea con la acción del instrumento.

Todo lo dicho hasta aquí nos permite dar razón del fenómeno de la instrumentalidad diciendo que es producción de la actividad de un agente por otro. Eso diferencia el carácter causal del agente principal del que corresponde a los demás agentes. Estos causan una forma, aquél una actividad<sup>86</sup>.

Por lo mismo, cabe explicar el fenómeno de la instrumentalidad en términos de participación<sup>87</sup>. La eficiencia comporta participación. A diferencia de la participación «estática», en la que el paciente participa en la forma del agente, nos encontramos aquí ante una participación «dinámica»: el paciente participa en la acción de su agente<sup>88</sup>, y, por lo mismo, en la virtud de éste<sup>89</sup>, repitiéndose un esquema paralelo al que hemos señalado como causa de la distinción entre cualquier agente y el principal.

Así pues, de un modo muy sumario, podemos resumir el pensamiento tomasiano sobre la instrumentalidad diciendo que la

operación instrumental tiene por materia la propia del agente que se comporta como instrumento y por forma la acción correspondiente al agente principal. Esa estructura tiene por causa el hecho de que la acción del instrumento sea producida por el agente principal.

Si aplicamos estas nociones al caso de las operaciones cumplidas por la naturaleza humana de Cristo, habremos de distinguir dos argumentos diferentes: la estructura de la operación teándrica como análoga de la operación instrumental y el significado que la calificación de «*movens motum*» posee en el caso de la Humanidad Santísima de Cristo.

Vamos a continuación a ocuparnos del primero de esos puntos, dejando para el siguiente capítulo el tratamiento del otro.

### *La operación «teándrica» como operación instrumental*

Una vez explicada la composición de la operación instrumental, se comprende lo «rentable» que es en el orden teológico la aplicación a Cristo del título de instrumento.

La aportación de santo Tomás por esta vía consiste precisamente en haber desarrollado el concepto de instrumento, basándose en el mero empleo de ese vocablo por los Padres para referirse a la naturaleza humana del Salvador.

Si el problema teológico residía en formular adecuadamente el hecho de que las acciones cumplidas por la Santísima Humanidad de Cristo gozaran de una especial eficacia que las definía sin por ello anular su condición de verdaderamente humanas, tales requisitos se cumplen en la operación instrumental. Nos hallamos ante una operación en la que, sin confundirse lo que corresponde a cada uno de los dos agentes que la producen, el instrumento, a quien realmente pertenece la acción de modo inmediato, obra más allá de sus capacidades con una acción de cuya definición forma parte, precisamente, esa eficacia superior a sus condiciones naturales.

En ese sentido, la comparación entre naturaleza humana de Cristo e instrumento posee un indudable acierto.

Y, sin embargo, tradicionalmente, este punto de la cuestión ha sido descuidado en la escuela tomista. Si se exceptúa a Báñez,

que introduce una breve referencia a este asunto<sup>90</sup>, no se hallará en los demás comentadores ninguna alusión a la definición de la operación instrumental y, menos aún, desde luego<sup>91</sup>, un estudio pormenorizado del argumento<sup>92</sup>. Es más: en época muy temprana es posible identificar distorsiones del mismo<sup>93</sup>.

La razón parece sencilla. Muy pronto, el debate acerca de la instrumentalidad se orientó hacia la aplicación del concepto de instrumento a los sacramentos<sup>94</sup>. Interesados por precisar las condiciones que debían reunir los sacramentos para que pudiera decirse de ellos que realmente eran productores de la gracia<sup>95</sup>, los autores de la escuela tomista se centraron en la explicación de lo que significaba «*movens motum*» y en los requisitos que debían darse para que esa definición se cumpliera realmente<sup>96</sup>.

Por el contrario, el desarrollo del estudio de la operación instrumental cayó en el olvido. De lo cual se resintió la aplicación a Cristo de este concepto, perdiéndose en parte de vista el contexto teológico en que santo Tomás había efectuado su reflexión.

Una vez explicada la definición de la operación instrumental y la oportunidad de formular las operaciones *teándricas* en términos de instrumentalidad, conviene que pasemos a ocuparnos de la segunda de las cuestiones que antes distinguíamos como posibles aspectos integrantes de la calificación de la naturaleza humana de Cristo como instrumento de la divinidad. Nos referimos al sentido que en Nuestro Señor pueda poseer el carácter de «*movens motum*». A ello vamos a consagrar el capítulo que sigue.

### III. LA APORTACIÓN DE SANTO TOMÁS

#### 2. *El cumplimiento de la condición instrumental en Cristo.*

Una vez considerada la operación instrumental y su carácter de formulación de la operación *teándrica*, es lógico que pasemos a ocuparnos del modo concreto en que la naturaleza humana de Cristo cumple la condición instrumental. Como es sabido, santo Tomás califica a Cristo de instrumento animado y unido. El examen de lo que significan esas dos determinaciones de la condición instrumental y el estudio de lo que comportan en orden al cum-

plimiento de la condición instrumental en Cristo van a ser el objeto de este capítulo.

### *La naturaleza humana de Cristo, instrumento animado*

Aunque no lo menciona expresamente, no es de descartar que cuando santo Tomás califica de instrumento animado a la naturaleza humana de Cristo, tenga presente al apolinarismo, que había negado a la Humanidad Santísima del Salvador la propiedad de estar animada por un alma racional. El hecho de que Apolinar hubiera recurrido a la comparación con el instrumento, no podía por menos de pesar en el ánimo del Aquinate.

Eso explica que en la *Summa*<sup>97</sup> se comience por desestimar la idea de que el concepto de instrumento comporte necesariamente la negación de la existencia de voluntad en aquél de quien la condición instrumental se predica.

Lo propio del instrumento animado es que con un acto de su voluntad se somete a la intención de quien actúa como agente principal<sup>98</sup>. La función que el movimiento local desempeña en el instrumento inanimado, en el instrumento animado la desempeña la intención voluntaria<sup>99</sup>. Por eso, el modelo típico de instrumento animado es el siervo que se somete al imperio de su señor<sup>100</sup>. Y el modo propio de la realización instrumental en el instrumento animado es la obediencia<sup>101</sup>.

Ciertamente que, del mismo modo que por movimiento ha de entenderse siempre en principio el movimiento local y sólo traslaticiamente todos los demás<sup>102</sup>, así, por instrumento ha de entenderse, propiamente, el instrumento inanimado, mientras que el animado lo es sólo analógicamente<sup>103</sup>. Lo cual no quiere decir que no sea verdadero instrumento: en él se cumplen realmente todos los requisitos de la verdadera operación instrumental<sup>104</sup>.

Ahora bien: cuando se habla de Cristo como instrumento animado, se ha de tener presente que la obediencia de un hombre a Dios no es lo mismo que la obediencia de un hombre a otro. Por obediencia a Dios se entiende la fidelidad consciente a la más íntima exigencia del propio ser. El mandato imperativo no es aquí algo externo, sino que tiene lugar en la intimidad de quien lo recibe. Es éste un elemento que, imprescindiblemente, ha de tenerse

presente cuando se quiera reflexionar acerca del modo concreto en que Cristo realiza su condición instrumental.

### *La naturaleza humana de Cristo, instrumento unido*

Si en lo tocante a los instrumentos animados e inanimados los autores de la escuela tomista revelan cierta autonomía respecto al pensamiento de su maestro, esa tendencia se acentúa cuando se trata de explicar lo que es el instrumento unido. Compárense, para advertirlo, estos dos textos:

*JUAN DE SANTO TOMÁS*  
(instrumentum) ...*aliquando est coniunctum principali agenti, ut Humanitas Verbo, baculus percutienti...*<sup>105</sup>

*SANTO TOMÁS*  
*Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum*<sup>106</sup>.

Para comprender el criterio que el Aquinate emplea para distinguir entre instrumentos unidos y separados, será necesario que reparemos, principalmente, en el estudio de los primeros.

En un cierto sentido todo instrumento puede ser calificado como «coniunctum». En efecto, sabemos que el agente principal causa la actividad del instrumento y que toda causa ha de mantener algún contacto con el objeto paciente de su actividad causativa. De suerte que el ejercicio de la causalidad instrumental supone siempre la existencia de algún tipo de unión entre los agentes que la protagonizan.

Tal unión consiste en un contacto establecido entre instrumento y agente principal<sup>107</sup>. Atendiendo a la naturaleza de los agentes dice santo Tomás que el contacto puede ser físico o virtual<sup>108</sup>. Solamente el primero puede denominarse con propiedad «contacto», mientras que el virtual es contacto sólo por analogía. Cada uno de ellos presenta características específicas que santo Tomás explica en los mismos pasajes en que los menciona.

Desde luego no es a este tipo de unión al que se refiere el Aquinate cuando diferencia entre instrumentos unidos y separados. Todos los instrumentos se ven afectados por la unión de que venimos hablando<sup>109</sup>. Sea física o virtual, dado que es esencial a la

instrumentalidad habrá de ocurrir siempre que tenga lugar el ejercicio de la causalidad instrumental.

Por ende, no es en función de esta unión como puede distinguirse entre instrumentos unidos y separados. A comprender cuál sea la unión a la que santo Tomás se refiere con su conocida distinción y qué comporta en orden a la actividad instrumental ha de ayudarnos la lectura del siguiente pasaje de los escritos de nuestro autor:

*Aliter enim est animae organum corpus et eius partes, et aliter exteriora instrumenta. Haec enim dolabra non est enim proprium instrumentum, sicut haec manus: per dolabran enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem huius anima deputatur. Propter quod manus est organum unitum et proprium: dolabra, autem, instrumentum, exterius et commune*<sup>110</sup>.

De acuerdo con lo cual, lo que caracteriza al instrumento unido es el hecho de que realiza acciones propias de su gente principal<sup>111</sup>.

Esa cualidad, que explica el resto de las que al instrumento unido se atribuyen<sup>112</sup>, tiene su fundamento en el hecho de la unión entre instrumento y agente principal, unión por la que viene a verificarse la capacitación del instrumento para llevar a cabo dichas acciones propias del agente principal al que está unido<sup>113</sup>.

Pues bien: cuando santo Tomás aplica a Cristo el calificativo de instrumento unido lo hace a fin de distinguir su pensamiento del de Nestorio<sup>114</sup>. Dice el Aquinate que, a diferencia del resto de los hombres que se comportan como instrumentos separados de Dios, la naturaleza humana de Cristo es instrumento unido de su divinidad<sup>115</sup>. Es éste un dato que conviene tener presente. Tradicionalmente, se han contrapuesto los sacramentos, instrumentos separados; y la naturaleza humana, instrumento unido. Tal contraposición se encuentra en los escritos de santo Tomás<sup>116</sup>. Pero el origen de la calificación de la Humanidad de Cristo como instrumento unido es, en el pensamiento tomasiano, el deseo de distinguir a esa naturaleza de la del resto de los hombres, por la peculiar relación que aquélla mantiene con Dios. Por consiguiente, la primera contraposición se establece entre el hombre Cristo Jesús, y el resto de los hombres. Y así se hace constar repetidamente, según ya hemos visto, a lo largo de las dos *Summae*.



A la vista de estas consideraciones podemos formarnos una idea de lo que santo Tomás pretende al calificar a la naturaleza humana de Cristo como instrumento animado y unido de su divinidad.

Recurriendo a la comparación con el instrumento, que se establece prioritariamente en el orden de las operaciones, quiere el Aquinate dar razón del significado exacto que debe atribuirse al término teándrico.

Al calificar de 'animada' a la condición instrumental propia de la Santísima Humanidad del Salvador, se apunta al hecho de que es la obediencia el movimiento instrumental de que se está tratando<sup>117</sup>.

Cuando se designa a la naturaleza de Cristo como instrumento unido, se da razón de la peculiaridad de su condición instrumental y se apunta al hecho de que el agente que se comporta como instrumento es la naturaleza humana, en cuanto a ella subsiste la persona del Verbo. No se trata de que la relación entre persona y naturaleza sea instrumental, sino que la instrumental es la relación que se da entre dos naturalezas a las cuales subsiste una misma persona.



## CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. 13 de junio de 449. Cf. *DS* p. 102.
2. *DS* 294.
3. Cf. Th. CAMELOT, «De Nestorius à Eutuches: l'opposition de deux christologies», *Das Konzil von Chalkedon I*, Würzburg 1962, 213-242. Vide item J. Libart, *L'Incarnation I. Des origines au Concile de Chalcedonie*, Paris 1966, 156.
4. *DS* 293.
5. *DS* 295.
6. Cf. H.-M. DIEPEN, «Agit utraque forma», *Revue thomiste* 64 (1964), 364-386.
7. Cf. *DS* 301.
8. Cf. I. ORTIZ DE URBINA, «Das Glaubenssymbol von Chalkedon: sein text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung», *Das Konzil von Chalkedon I*, 389-418. Vide item Th. Camelot, *Historia de los concilios ecuménicos II*, Vitoria 1971, 147ss.
9. Un acertado resumen del debate sobre este punto se hallará en R. Franco, «Filosofía griega y cristianismo antiguo: opiniones recientes», *Pléroma*, Santiago de Compostela 1990, 257-280.
10. Cf. Th. CAMELOT, *Historia II*.
11. 'Asúgxutos, 'Atreptós, 'Adiairéto, 'Axoristós. Cf. J. ALBERIGO y otros, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Friburgo de Brisgovia 1962, p. 62. Vide item, R.V. Sellers, *The council of Calcedon*, Londres 1953. Vide item H.-M. DIEPEN, *Les trois chapitres au Concile de Calcedonie*, Oosterhour 1953.
12. Contradicción que es, por otra parte, inherente a la Cristología, desde el momento en que de alguien se predica simultáneamente la doble condición de Dios y hombre.
13. *DS* 294.
14. La resolución definitiva de este asunto habría de esperar hasta la celebración del concilio constantinopolitano III, en el siglo VII.
15. Cf., vg., *Apología I*, cp. 22, 1. Cp. 99,3. Citamos esta obra según la edición preparada por D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas griegos*, Madrid 1965. Resulta de interés comparar las diversas traducciones propuestas por los autores para interpretar este texto. Cf. S. GARCÍA-JALÓN, *Comentarios a la agonía de Cristo y su abandono en la Cruz*, Pamplona 1980, 17-19.
16. Cf. P. GALTIER, «Saint Cyrille et Apollinaire», *Gregorianum* 37 (1956), 584-609.
17. Cf. L. I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milán 1974.
18. Cf. las precisiones que santo Tomás hace sobre el pensamiento de Nestorio en este punto. Vide *STh* 3,2.2c y 6 ad 4.
19. Cf., vg., *Epístola I ad monachos Aegypti*, PG 77,29.

20. Cf. L. R. WICKHAM, «Symbols of the incarnation in Cyril of Alexandria», en *Typus, Symbol, Allegorie*, colloq. ed. por M. SCHMIDT y C. F. GEYER. Vide item R. A. NORRIS, «Christological models in Cyril of Alexandria», *Studia Patristica* 13, 155-268.
21. Cf. vg., San Máximo, PG 31,346; san Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 15, PG 94, 1060 y 1096.
22. Cf. S. GARCÍA-JALÓN, «La materia incandescente. Una imagen cristológica en san Cirilo de Alejandría», *Congreso oxobiense de Patrología*, septiembre de 1991.
23. Que obligó a repetidas interpretaciones de los autores posteriores. Cf. A. MICHEL, «Théandrique (Operation), en *DTC*.
24. Cf., vg., *Epístola IV ad Gaium*, PG 3, 1072.
25. *Kainèn tina tèn theandrikén energéian*. Cf. ibidem.
26. Cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia II*, Barcelona 1980, 621-630.
27. Cf. P. VERGHESE, «The Monothelete Controversy - a historical Survey», *Greek Orth. Theol. Review* 13 (1968), 196-211.
28. Hemos preferido citar el texto en su versión latina, por razones tipográficas y para su mejor comprensión.
29. En griego *zeozeisa*.
30. En griego *zeozen*.
31. *DS* 556.
32. Que repiten los adverbios de Calcedonia. Cf. *DS* 556 y 557.
33. *DS* 515.
34. *Epístola Synoadalis*, PG, 3169 ss.
35. Cf. W. VÖLKER, «Der Einfluss Pseudo-Dionisius' Areopagita auf Maximus Confessor», en A. STOHR, *Universitas* I, Mayence 1960, 243-254. Vide itam id. «Der Einfluss des Pseudo-Dyonisius Areopagita auf Maximus Confessor», en E. KLOSTERMANN, *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*, Berlín 1961, 331-350. Vide item H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961, 110-122.
36. *Ambigua Theologica*, PG 91,1056.
37. Ibidem 1057.
38. «Maxime interprète le Pseudo-Denys l'Areopagite», en *Maximus Confessor*, Friburgo (Suiza) 1982, 37-49.
39. O.c., 48-49.
40. Cf. A. MICHEL, o.c.
41. *Epístola ad imperatores*, Mansi 11.
42. Cit. en A. MICHEL, o.c., 212.
43. *Sermo adversus Beronem et Heliconem*, PG 10,889.
44. Cf. J. PIERRES, *S. Maximus Confessor, princeps Apologetarum Synodi Lateranensis anni 649*, Roma 1940. Vide item P. Sherwood, «An annotated Date list of the Works of Maximus the Confessor», *Studia Anselmiana* 30, Roma 1952.
45. *De fide orthodoxa* 3,19. PG 94,1080.
46. Ibidem 3,20.
47. Ibidem 3,19.
48. Un selecto y acertado muestrario de opiniones sobre este particular puede verse en las obras de san Máximo recogidas en el volumen Máximo el Con-

- fesor, *Meditaciones sobre la agonía de Cristo*, trad. de Isabel Garzón Bosque, Madrid 1990.
49. San León Magno.
  50. Agatón.
  51. San Juan Damasceno.
  52. El instrumento, el alma el cuerpo, el carbón incandescente, etc.
  53. Vg. san Máximo o san Juan Damasceno.
  54. *Phys.* II,3. 194b 29.
  55. Esta clasificación de los diversos tipos de instrumento se encuentra ya en Aristóteles, pero ocupa en este autor un lugar meramente marginal.
  56. Cf., vg., *STh* 3,2.6 arg.4; 7.1 ad 3; 8.1 ad 1; 18.1 ad 2.
  57. *STh* 3,2.6 ad 4.
  58. *STh* 3,19.1.
  59. Ibidem c. ad finem.
  60. Ibidem.
  61. Cf. el ya clásico estudio de C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, Turín 1960.
  62. Cf., vg., *Sth* 3,43.2c.
  63. CG 4,36.
  64. Cf. J. MONTERO CASTAÑÓN, «La operación teándrica de Cristo según la doctrina de santo Tomás», *Studium* 7 (1967), 281-315 y «La operación teándrica de Cristo: uso de la documentación patristica», *Studium* 7 (1967), 663-683.
  65. *STh* 3,19.1c.
  66. Ibidem ad 1.
  67. Que es citado a continuación, en el *corpus* de la misma cuestión.
  68. Entre los autores no es unánime la opinión de que la instrumentalidad sea el modo en que santo Tomás formula la condición teándrica de las operaciones cumplidas por la naturaleza humana de Cristo. Somos nosotros de ese parecer, pero escritores muy acreditados discreparían de nuestra postura. Cf. a ese respecto A. MICHEL, o.c., 215-216. BILLOT, *De Verbo incarnato*, Roma 1927, 33-334. H. BOUÉSÉ, «La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la Sainte Humanité du Christ», *Revue Thomiste* 44 (1938), 256-298. M. B. LAVAUD, «Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la Sainte Humanité et des sacraments», *Revue thomiste* 31-32 (1926-1927), 289-316. E. GÓMEZ, «El influjo vital de Cristo-Cabeza sobre sus miembros, según santo Tomás de Aquino». *Estudios* 10 (1948), 79-95. M. CUERVO, *Suma Teológica* XI, introducción a 3,19, Madrid 1960. R. GARRIGOU LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, Roma 1949, 347. C. CHOPIN, *El Verbo encarnado y redentor*, Barcelona 1974, 159-160. K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe*, Barcelona 1972, 206. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1964, 486-387. A. PIOLANTE, *Dio-Uomo*, Roma 1964, 357-358. B. M. XIBERTÁ, *Tractatus de Verbo incarnato*, Madrid 1954, 416. P. PARENTE *de Verbo incarnato*, Turín 1953, 132. Id., *Teología di Cristo* I, Roma 1970, 443. P. GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione*, Paris 1947, 110-111. D. VAN MEEGIREN, *De causalitate instrumentali humanitatis Christi iuxta divi Thomae doctrinam expositio exegetica*, Venlo 1939. E. A. WUENSCHER, «De operatione Christo theandrica e iusque principio quod»,

- Doctor communis*, 5 (1952), 11-45. Las opiniones de estos autores y la defensa de la nuestra de hallan en las pp. 204-232 de la tesis. Sobre el mismo asunto ilustrará, sin duda, la lectura de las obras ya citadas de M. DÍAZ y J. L. LORDA y P. O'CALLAGHAN.
69. O, más bien, de la síntesis de aristotelismo y platonismo que, según ha señalado C. FABRO, constituye la más original aportación de santo Tomás a la historia de la Filosofía.
  70. *STh* 1-2,174c.
  71. El artículo 4, en cuyo cuerpo se encuentran las palabras citadas, se pregunta «*utrum imperium et actus imperatus sint actus unus vel diversi*». La q.17, a la que pertenece ese cuarto artículo, se ocupa 'de actibus imperatis a voluntate'. Y se encuadra dentro de una serie de cuestiones que versan sobre los actos humanos. Cf. 1.6, introducción.
  72. Cf. p. 23 y ss de la tesis.
  73. En el texto que hemos citado se habla del «*moventis primi*». Se desprende del contexto que aquí no se está tratando del 'motor primero', sino del agente principal». Sobre la ambigüedad en la denominación del agente principal cf. *Suppl.* 19,2c y 4c. Encaja aquí la típica discusión escolástica sobre si el documento adquiere o no un nuevo acto primero como resultado de la intervención del agente principal. Cf. M. ALONSO, «Teoría sobre la causalidad instrumental en los profesores dominicos de la Universidad salmantina», *Archivo teológico granadino* 4 (1941), 37-52. Vide item F. BASABE, «Teoría de la causa instrumental y la crítica suareciana», *Pensamiento* 16 (1960), 5-35.
  74. Cf. A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon s. Tomas d'Aquin*, Paris 1956.
  75. Como es sabido, en el sistema tomista la operación recibe su especie del objeto, *STh* 2-2,59.2v, y por él se denomina y se hace comprensible. Cf. *STh* 1,50.5c y 1-2,5.5 ad 3.
  76. Cf. G. MANSER, *La esencia del tomismo*, trad. de V. García Yebra, Madrid 1953.
  77. Cf. A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, Madrid 1978, 282. Vide item A. González Alvarez, *Tratado de Metafísica* I, Madrid 1979, 254ss.
  78. «La materia no puede ser conocida por sí misma». A. GONZÁLEZ ALVAREZ, o.c., 259.
  79. Cf. *STh* 3,66.5 ad 1; CG 3,70 y 103; *STh* 1,110.2 arg. 3; *STh* 3,62.1 ad 1; *ibidem* 19.1 ad 2; CG 2,21. «*Causa autem actionis magis est illud cuius virtute agitur, quam etiam illud quod agitur: sicut principale agens magis quam instrumentum*», CG 3,67. «*Actio attribuitur instrumento sicut immediate agenti: attribuitur autem principali agenti sicut in cuius virtute instrumentum agit*», *STh* 3,66.5 ad 1.
  80. Cf. CG 3,67; *STh* 3,66.5 ad 1.
  81. «*Instrumentum autem habet duas actiones*», *STh* 3,62.1 ad 1. «*Instrumentum dicitur aliquid ex eo quod movetur a principali agenti: quod tamen praeter hoc potest habere propriam operationem*», *STh* 3,19.1 ad 2. «*Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam*», CG 2,21.
  82. Cf. p. 32 y ss. de la Tesis.

83. Resumimos aquí el primer capítulo de la *Tesis*.
84. «Ratio instrumenti est quod sit movens motum», *STh* 1,110.2 arg.3. Cf. item *STh* 3,34.1 ad 2; *CG* 2,21.
85. «Movere» ha de entenderse aquí como el verbo que designa la acción causal cumplida sobre algo existente. Recuérdese la definición aristotélica de causa eficiente: *é arxé tés metabolés é prote*. *Phys.* II, 3.194b 29.
86. La forma inmediatamente activa es la «forma instrumentalis» de que habla santo Tomás, designándola como «virtus instrumentalis». Cf. en *Tesis*, p. 90 y ss. Cf. item R. ALVIRA, *La noción de finalidad*, Pamplona 1978, 140. Vide item Riera, «Reflexiones en torno a la posibilidad», *Anuario filosófico de la Universidad de Navarra* V (1972), 437.
87. «A principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum», *STh* 1,118.1c. «Instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis», *CG* 4,74.
88. «Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris nisi in quantum per aliquid sibi proprium operatur ad effectum principalis agentis», *STh* 1,45.5c.
89. «Instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis», *CG* 4,74.
90. Cf. D. BÁÑEZ, *Commentariorum in primam partem Angelici Doctoris Divi Thomae*, t. 2, q. 45, a. 5, Salamanca 1585, p. 48.
91. Pueden verse las opiniones al respecto en los siguientes autores y obras: Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus thomisticus. Naturalis Philosophia*, p. 523. Ed. HUGÓN, *Cursus philosophiae thomisticae VI. Metaphysica. Tertia pars, seu metaphysica ontologica*; París 1907, 174-175. Hyeronimus a Parisiis, «De vera et propria ratione causae instrumentales secundum doctrinam S. Thomae», *Acta Pontificiae Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatensis et religionis catholicae* 1935, 178-179. A. GOUDIN, *Philosophía thomistica 2. Physica*, Madrid 1979, 179. Capréolo. *Libri 2 Sententiarum* dist. 1, q. 3, a. 105. Ferrariense, *Commentaria in CG* 2,21, ed. Leonina. TOMÁS DE VÍO, *Commentaria in Summa Theologiae*, 1,19.5 ed. Leonina. Vide item. para entender la postura de éstos dos últimos, lo que dice Soto en *Libri 4 Sententiarum* 1 ad 1, ed. de 1497, fol.1..
92. Así sucede, por ejemplo, entre los autores clásicos, con Ed. Hugon en su *Causalité instrumentale dans l'ordre surnatural*, París 1924. Vide item J. GREDET, *Elementa philosophiae aristotélico-thomisticae*, Barcelona 1962. Vide item idem «De entitate viali, qua in schola thomistica explicatur causalitas instrumentalis», *Divus Thomas* (Piacenza) 1948, 411-421. Vide item P. de Regnon, *Metaphysique des causes*, París 1908. La formulación más semejante a este punto de muchos de los autores tomistas clásicos y modernos es la conocida controversia sobre si existe o no distinción real entre la acción principal y la propia del instrumento. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, o.c., 523.
93. Compárese el texto de *STh* 1-2, 17.4c, citado en la nt. 70 del presente trabajo con las siguientes palabras, pertenecientes a *Suppl.*30.1 ad 3: «Quando sunt multae actiones ordinatae ad unum effectum, ultima est formalis respectu omnium praecedetiam, et agit in virtute earum».
94. Cf. La vigencia de esa misma orientación en prestigiosos escritores que se inspiran en santo Tomás. Vide, vg., BILLOT, *De causalitate sacramentorum*,

- Paris 1911. De Bertteto, «La causalità dei sacramenti secondo S. Thommaso ed i suoi interpreti». *Salesianum* 10 (1948), 550-575. Id. «La causalità fisica perfettiva dei sacramenti della nuova legge», *Salesianum* 11 (1949), 185-205. J. LECUYER, «La causalité efficiente des mystères de Christ selon Saint Thomas», *Doctor communis* 6 (1953) 91-120. M. ORDEIG, «Significación y causalidad sacramental según santo Tomás de Aquino», *Scripta Theológica* 13 (1981) 63-113. C. Spicq, «Les sacrements sont causa perfective de la grace», *Divus Thomas* (Piacenza) 1929, 227-356.
95. Para rebatir, mediante el estudio del concepto de instrumento, y de su aplicación al caso de los sacramentos, el ocasionalismo en sus diversas modalidades y para separarse del resto de las posturas teológicas legítimas.
  96. Que realmente el instrumento produzca un efecto que le excede, que padezcamos una «premotio» por parte del agente principal, que adquiera una cierta «virtus instrumentalis», etc., condiciones todas ellas que ayudan a comprender con mayor exactitud el significado de la condición instrumental, pero que no se ocupan de describir en qué consiste ésta.
  97. Cf. *STh* 3,18.1 arg. 2 y ad 2.
  98. Vide ibidem.
  99. Vide ibidem.
  100. *STh* 3,64,8 ad 1.
  101. Vide ibidem.
  102. Cf. *STh* 1,18.1 arg.2.
  103. Cf. *STh* 2-2,19.4c.
  104. Los tomistas clásicos, sin embargo, se refieren al instrumento animado como un instrumento sólo moral, que no cumple, en realidad, todos los requisitos característicos del verdadero instrumento. Cf. Juan de Santo Tomás, o.c., 513. Ed. Hugon, *Cursus* 165. Goudin, como en otras ocasiones, refleja con mayor fidelidad el pensamiento de santo Tomás. Cf. o.c., 153. Vide item la curiosa clasificación formulada por el Ferrariniense, o.c., 4,41.
  105. O.c., 514.
  106. *STh* 3,62.5c.
  107. Cf. *STh* 1,75.1 ad 3 y CG 2,56.
  108. Cf. ibidem.,
  109. La falta de claridad en este aspecto es lo que lleva a la confusión que puede detectarse en los autores tomistas clásicos a la hora de interpretar este punto del pensamiento de su maestro.
  110. CG 4,41.
  111. Cf. ibidem.
  112. Su absoluta singularidad, su peculiar relación con el agente principal, el hecho de que los instrumentos separados obren siendo movidos por el instrumento unido, etc., condiciones todas ellas que no han ocupado la consideración de los autores tomistas clásicos.
  113. La explicación de los fundamentos que caracterizan la peculiaridad del comportamiento instrumental propio no es consignada explícitamente por Santo Tomás. Un ensayo puede verse en las páginas 129-152 de nuestra *Tesis*.
  114. Cfr. *STh* 3,2.6 ad 4.
  115. Cf. CG 4,41. También opone santo Tomás la naturaleza humana de Cristo, como instrumento unido, a los sacramentos, instrumentos separados. Cf.

*STh* 3,62.5c. Y es ésta la oposición que ha venido a prevalecer en los autores que descuidan por el contrario, la que el Aquinate establece entre la naturaleza humana de Cristo y el resto de los hombres. Cf. M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina*, Salamanca 1979.

116. Explicando, así, la existencia de voluntad humana en Cristo, dentro del contexto de la controversia suscitada por el monotelismo.
117. La calificaciones de la naturaleza humana de Cristo como instrumento unido y animado han de considerarse simultáneamente si se quiere comprender las concepciones tomasianas sobre el particular. Acentuar cualquiera de tales calificaciones en detrimento de la otra, conduce a deformar el conjunto del sentido de las apreciaciones del Aquinate.





## ÍNDICE

	<u>Pág</u>
PRESENTACIÓN .....	321
ÍNDICE DE LA TESIS .....	327
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	329
I. Instrumenta .....	329
II. Padres .....	329
III. Fuentes .....	329
IV. Estudios .....	330
V. Artículos .....	331
I. EL CONTEXTO TEOLÓGICO .....	335
II. LA APORTACIÓN DE SANTO TOMÁS .....	344
1. La condición instrumental de la humanidad de Cristo .....	344
La doctrina tomasiana sobre la instrumentalidad de la naturaleza humana de Cristo como comentario a los Padres .....	346
La teoría tomasiana de la instrumentalidad .....	349
La operación «teándrica» como operación instrumental .....	354
III. LA APORTACIÓN DE SANTO TOMÁS .....	355
2. El cumplimiento de la condición instrumental en Cristo .....	355
La naturaleza humana de Cristo, instrumento animado .....	356
La naturaleza humana de Cristo, instrumento unido .....	357