

# EL ANONADAMIENTO COMO ACONTECIMIENTO ONTOLÓGICO E HISTÓRICO\*

JUAN CRUZ CRUZ

Quiero, en primer lugar, manifestar mi agradecimiento a la Facultad de Teología por invitarme a participar en este homenaje que ofrece a la figura de Santo Tomás de Aquino.

Voy a centrar mi intervención en un aspecto filosófico que siempre se ha considerado central en el pensamiento del Aquinate: me refiero a su ontología de la forma, la *morphé* de raigambre aristotélica. Como no es posible en breve tiempo realizar un estudio abarcador de este tema, me he propuesto atender un punto de extrema importancia, el que el título sugiere, donde se muestra la fecundidad a la vez filosófica y teológica de esa ontología de la forma.

Este título proviene de mi interés por la *Filosofía de la Revelación* de Schelling, la cual viene a ser como la última etapa de este filósofo. En mi lectura de esta obra he buscado un punto focal que, según los principios teóricos que Schelling dice seguir, pudiera iluminar los pasos de su pensamiento, el cual propone un modelo teórico de filosofía en el que se explique el contenido de la Revelación. Él está convencido de que a ese modelo teórico responde la estructura interna del himno cristológico de la Carta de San Pablo a los Filipenses (II,6-11), interpretado por Schelling a lo largo de varias páginas de su libro, especialmente en las lecciones 25 y 30. No quiero decir que Schelling haya visto en la secuencia y en el contenido del himno paulino un modelo teórico de pensamiento filosófico. Más bien resulta lo contrario: que la interpretación dada por Schelling de dicho himno es ya la aplicación de un modelo filosófico que es preciso aclarar.

---

\* Conferencia pronunciada en la celebración de la Fiesta de Santo Tomás de Aquino en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 28.I.98.

El intento de Schelling plantea, como tantas veces ocurre, el problema de cómo se puede aplicar una analítica filosófica a los contenidos de la Revelación sin violentar el mensaje dogmático y salvífico de los textos en que la Revelación misma se expresa.

Esa analítica filosófica fue aplicada también por Santo Tomás en el *Comentario* a dicha Epístola. Como no soy ni teólogo ni escritorista, me voy a ceñir a exponer brevemente la capacidad que la filosofía puede tener para perfilar, ajustar y determinar con claridad el mensaje salvífico del texto sagrado.

Antes de entrar en materia, permítaseme recordar que el himno, en su forma griega, tiene una estructura poética que no responde al procedimiento de pies métricos usado en la poética greco-latina, sino a los cánones de la poesía hebrea: dispone sus veintiún versos simétricamente, en bloques de siete versos, y los acentúa rítmicamente. El número siete, que es el símbolo de plenitud, es ya un signo esperanzador de la consumación de los tiempos, que es una de las ideas centrales del himno.

Ateniéndonos a su contenido, la secuencia del himno avanza desde la altura de la forma de Dios (*in forma Dei*, ἐν μορφῇ Θεοῦ) hacia el anonadamiento (*exinanivit*, ἐκένωσεν), y vuelve a elevarse hasta la gloria de Dios (*in gloria Dei*, δόξαν Θεοῦ). El himno dice así, refiriéndose a Jesucristo:

6. el cual, existiendo en la forma de Dios (ἐν μορφῇ Θεοῦ, *in forma Dei*), no reputó como botín codiciable el ser igual a Dios (ἴσα Θεῷ, *aequalem Deo*)
7. y no obstante se anonadó a Sí mismo (ἑαυτον ἐκένωσεν, *semetipsum exinanivit*) tomando la forma de siervo (μορφὴν δούλου, *formam servi*), hecho semejante a los hombres (ὁμοιώματι ἀνθρώπων, *in similitudinem hominum*), y apareciendo exteriormente en hábito de hombre.
8. Se humilló a Sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.
9. Por lo cual, también Dios le ensalzó y le dio nombre superior a todo nombre,
10. a fin de que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en el infierno,
11. y toda lengua confiese que el Señor Jesucristo está en la gloria de Dios Padre.

Asimismo —y aunque es bien sabido— debo recordar que de este himno se ha ocupado una bibliografía muy extensa, la cual estudia tanto su estructura literaria como su contenido teológico, con cuestiones de autenticidad, de exégesis y de traducción. No faltan también estudios sobre su uso litúrgico, aun-

que se está básicamente de acuerdo en que, por la centralidad cristológica de sus temas, podría usarse en cualquier tipo de celebración, fuere bautismal, fuere penitencial o eucarística. Vuelvo a decir que como filósofo no me compete entrar ni en problemas de exégesis ni en cuestiones de teología dogmática, y menos en liturgia.

Advierto finalmente que el tiempo no me va a permitir entrar en todos los versículos del himno. Sólo ocuparán mi atención el primero (que acentúa la majestad divina, *in forma Dei*) y parte del segundo, concerniente al anonadamiento (*exinanivit, ekénosen*).

¿Qué se dice en el comienzo del himno?

## I. LA MAJESTAD DE CRISTO

El Aquinate destaca que el mensaje principal del himno es moral, el de la humildad de Cristo, y por eso el texto sagrado hace preceder su majestad, «para dar mayor realce a su humildad». Y aunque esto es lo que dice el Aquinate, su explicación moral está enhebrada en una analítica ontológica que es la que hace teóricamente comprensible la humillación misma de Cristo.

En cuanto a esa majestad o dignidad de Cristo, indica Santo Tomás las dos cosas que el himno propone, a saber, la verdad de su naturaleza divina, porque Cristo existe en la forma de Dios (*in forma Dei, ἐν μορφῇ Θεοῦ*); y también su igualdad a Dios (*esse se aequalem Deo, τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ*).

¿Qué significa que Cristo existe en la *forma* de Dios? Con esta pregunta comienzo a desarrollar lo que advertí al principio, una analítica de la forma. ¿Qué sentido tiene aquí la palabra «forma»? El Aquinate da por sabido que forma (o *morphé*) significa primeramente la figura o configuración externa de una cosa; pero más profundamente significa la realidad misma en su principio fontal interno, el que le da el ser a la cosa. Y así dice:

«Cada cosa queda determinada en la naturaleza de su especie o género por su forma. De ahí que la forma sea llamada la naturaleza de la cosa; así que estar en forma de Dios es lo mismo que estarlo en naturaleza de Dios, con lo que se entiende que Cristo es verdadero Dios».

A pesar de que esta explicación es rotunda y clara, le queda a Santo Tomás todavía un escrúpulo, que podría llamarse ontológico, sobre la posible distinción que alguien podría hacer todavía entre la «forma de Dios» y «Dios mismo». Distinción que, por cierto, haría más tarde Schelling para explicar el

contenido del himno cristológico. Pero, curándose en salud, Santo Tomás responde al intento de esa posible distinción con estas palabras:

«No hay que entender que una cosa sea la forma de Dios y otra el mismo Dios, porque si en los seres simples y materiales lo mismo es la forma y aquello de quien es la forma, mayormente es en Dios».

Sin dejar de atender a la expresión *in forma Dei*, permítaseme pasar ahora a la explicación ontológica que Schelling ofrece del mismo comienzo del himno, distinguiendo claramente entre «forma de Dios» y «Dios mismo». Dice Schelling:

«De este que es *in forma Dei* el himno afirma (Fil 2,6) que se ha hecho hombre renunciando a sí mismo (como vaciándose de sí mismo), no renunciando a su divinidad, sino a su ser extradivino como divino. Así pues, se quiere decir aquí que él ha renunciado propiamente a la μορφή Θεοῦ en su Encarnación, apareciendo ésta (la Encarnación misma) solamente como el acto supremo de su verdadera divinidad (de la divinidad que perennemente subsiste en él; en realidad solamente el Dios presente en él es capaz de hacer esa renuncia a la μορφή Θεοῦ)».

En este texto —y a diferencia de lo que veremos en Santo Tomás—, Schelling asegura que el Verbo hace renuncia de parte de su ser, una renuncia a la *forma Dei*.

Esta tesis de Schelling es fruto de una larga meditación filosófica que me propongo resumir.

Schelling tiene muy en cuenta la filosofía de Spinoza, concentrada en la teoría de la sustancia única o de la unitotalidad. Mas para Schelling, el error de Espinoza fue concebir una unitotalidad muerta, inmóvil. Frente a esta unitotalidad inmóvil, Schelling propone tres tesis:

Primera: aceptar, desde luego, la unitotalidad.

Segunda: movilizar la unitotalidad, hacerla procesual, considerando un primer estadio de plenitud meramente indiferenciada, la cual se colma en acto al final de un movimiento lleno de peripecias.

Tercera: enriquecer esa unitotalidad con la doctrina trinitaria; la doctrina de la Trinidad constituye una expresión más determinada del despliegue unitotal. Dios es la unidad indisoluble de sus tres figuras. Pero la distinción trinitaria, la personalización de las tres figuras, sólo se completa o consigue al final de un proceso. Para ello, era necesario poner en el primer estadio del ser inma-

nente de la única divinidad lo indiferenciado, carente todavía de relaciones reales. Y lo que al final aparece es la distinción de personas, no un «plus» de realidad divina, sino de «distinción», de epifanías como marcas propias en tareas cumplidas.

Desde este momento ya debo recordar que para Santo Tomás las procesiones inmanentes, como la generación del Hijo, aunque son manifestadas en la obra de la creación, existen de hecho desde toda la eternidad; eternidad absoluta, y no solamente relativa a una epifanía concreta, como puede ser la Creación libre.

Pero en la movilización de la unitotalidad, Schelling identifica las procesiones inmanentes con las epifanías o misiones transeúntes. De modo que:

1. Las relaciones trinitarias están determinadas por la Creación.
2. La generación del Verbo está subordinada al comienzo de la Creación.
3. La Creación es también una obra de personalización divina.

Para Schelling, las tres personas no son dioses diferentes, pues su esencia es la misma, mas tampoco son simplemente tres nombres diferentes de una misma persona absoluta. Ya durante el proceso, cada una de las potencias es un para sí, tiene su propia idiosincrasia, pero sólo al fin del proceso cada una vuelve a la unidad como una persona particular. Podría decirse que, respecto de la Trinidad, la postura de Schelling es *modalista*, la cual puede ser explicada en tres pasos.

1. En primer lugar, Dios es por naturaleza un ser en sí. Pero este Dios no es una inmovilidad necesaria, como el Dios de Espinoza, sino móvil y libre. Este ser en sí puede exteriorizarse por pura voluntad divina. Dios —visto en sentido proyectivo y dinámico— descubre las diferencias de su ser como las potencias de un ser futuro, el cual ha de ser producido por la sola voluntad divina. Hay ya inicialmente una pluralidad en Dios, pero se trata sólo de una pluralidad de figuras o potencias, no de personas. Antes de que haya Creación sólo existe una Trinidad pre-personal. Solamente hay realmente tres Personas al fin de la Creación.

La operación creadora es la chispa por la que se prende la intensa luz de las relaciones trinitarias en su constitución personal. Trinidad y Creación parecen vinculadas por un lazo necesario. La Trinidad antes y durante la Creación es puramente pre-personal. La misma libertad divina, en lugar de estar asegurada por la suficiencia de relaciones trinitarias inmanentes, es pensada en vistas de una posible Creación futura. Trinidad esencial y Trinidad manifestada se recubren. Ya en estos puntos Schelling se aleja del pensamiento del Aquinate,

para el que la realización de la Creación como un proceso trinitario no implica necesariamente que la doctrina trinitaria dependa de la Creación. Mas para Schelling, la absoluta realidad se efectúa procesualmente, la Creación afecta a Dios y lo revela también a sí mismo.

¿Pero no llevaría esta conexión de la Trinidad con la Creación a que se admita que el Hijo mismo es creado? Para evitar la tesis de la creación del Hijo, Schelling cree suficiente admitir que el ser del Hijo es eterno según su esencia, y que el Padre conoce al Hijo desde toda la eternidad. El Padre sólo es libre de crear porque tiene al Hijo, al menos en tanto que pre-visto, vislumbrado. En esta medida, el Hijo pertenece a la esencia de Dios. Pero, a su vez, que Cristo sea *conocido* antes de la eclosión creatural del mundo no implica que haya sido *engendrado* antes de la creación. El momento de engendramiento coincide con el comienzo de la Creación. El Hijo no es creado, no es *factus*, sino *genitus*, pero no desde la eternidad. Se trata de una generación en vistas de la Creación, ligada a la voluntad que Dios tiene de crear, pero no se trata de una generación absolutamente eterna. El comienzo de la generación del Hijo coincide con el comienzo de la Creación. Sin embargo, el querer por el que la Creación comienza debe ser pensado como eterno y no como temporal.

Santo Tomás, que tampoco podía admitir la tesis de la creación del Hijo, ligó la generación a la naturaleza (*gignere est naturae*) y la creación al querer (*creare est voluntatis*). Pero esta distinción es excluida por Schelling. Tener un Hijo en virtud de la simple necesidad de su naturaleza no merece, según Schelling, el nombre de generación en sentido estricto.

Schelling presenta la generación del Hijo como un acto voluntario. Declara que *gignere est voluntatis, non naturae*, porque para él todas las operaciones esenciales de Dios están desprovistas de constreñimiento.

Esto no significa que hubiera un tiempo en que el Hijo no era. En el principio, el Hijo como Verbo era en el *actus purissimus* del ser divino, pero no todavía como personalidad.

Éste es el primer paso del modalismo de Schelling.

2. El segundo paso consiste en afirmar que sólo al fin de la Creación es cuando hay realmente tres Personas. El discernimiento o distinción de Personas divinas no es constitutivo, sino consecutivo al estremecimiento procesual de las figuras originales, llamadas por Schelling potencias, las cuales alcanzan su personalización mediante un ejercicio de negación de estados anteriores que, a su vez, no pueden quedar al margen del proceso, sino reintegrados en el proceso mismo. El Hijo es engendrado al comienzo de la Creación, pero no logra su realización como Hijo sino al fin de la Creación. Igualmente el Espí-

ritu es durante el proceso creador potencia demiúrgica, pero Persona divina solamente al fin. El Padre mismo no se realiza sino en simbiosis con el Hijo y el Espíritu.

3. En tercer lugar, para que acontezca la plena restauración de la unidad primera, para que las tres Personas sean completamente la una en la otra, con la independencia recíproca de las tres, es preciso que se realice plenamente la autonomía del Hijo, lo cual no acontece todavía al fin de la Creación, porque está todavía la *Caída* del hombre, a través de la cual el Hijo es puesto fuera de su dependencia con respecto al Padre. En la existencia del Logos pueden considerarse cinco momentos. 1) En el comienzo absoluto, el Logos estaba como puro ser divino inmemorial. 2) En un segundo momento, el Verbo empieza su hipostatización en la representación divina, pero sólo como potencia *idealmente* distinta antes de la Creación. 3) En la Creación está *realmente* destacado como potencia operante: el comienzo de la Creación está constituido por el hecho de que lo que será el Hijo es puesto *ex actu puro in potentiam, del hecho inane al derecho fundante y enérgico*; el Hijo es anterior a todos los tiempos; no es una criatura, porque sólo hay una creación cuando Él es puesto como potencia o energía distinta del Padre. 4) El Hijo queda vinculado en su realidad a la existencia de la caída universal de ángeles y hombres: es el momento de la reconciliación y el de la exaltación, que es lo relatado por el himno cristológico de *Filipenses*. 5) Por último, hay un ulterior momento del Verbo que corresponde al fin de la creación: finalmente el Verbo se hace tan *Señor del Ser* como el Padre, aunque sin poseer la divinidad independientemente del Padre.

Esta conexión de la idea trinitaria con la Creación y la Caída muestra que Schelling pone la constitución intradivina en un proceso, en una teogonía, pendiente no sólo del hecho de la Creación, sino del hecho de la Caída del hombre. Por esta tesis de la Creación y la Caída se comprende la importancia que Schelling otorga a la secuencia del himno cristológico de *Filipenses* II,6-11.

Ese proceso teogónico da pie a Schelling para subrayar lo que él estima una novedad metafísica en el pensamiento occidental: la afirmación del *ser extradivino* del Hijo, o sea, un ser divino puesto fuera del orden pre-personal originario. Pero a su vez, la enfatización personal del Hijo, su aislamiento fuera del Padre, sería un obstáculo para la configuración de la unidad definitiva. Y por eso, la enfatización personal del Hijo, ese carácter extradivino de lo divino, ha de ser reconducido a unidad, pasando victorioso no solamente por la Creación, sino por la Caída del hombre, como hechos históricos. El Hijo no adquiere su verdadera *independencia*, no sale realmente del Padre, sino por la catástrofe de la *Caída*, siendo puesto por el hombre en su autonomía extradivina.

En el proceso de potencias, las tres Personas van constituyendo su autonomía. La vuelta de Dios a sí mismo, desde el derramamiento creacional a la unidad trinitaria, la *pericoreosis*, es una teogonía, un proceso de constitución, a pesar de la distinción de personas y de potencias.

De ahí que el anonadamiento del Verbo, indicada en el himno, sea una auténtica mutación ontológica del sujeto divino. Dice Schelling:

«El apóstol afirma: ἐκένωσεν ἑαυτόν, él se ha despojado o vaciado a sí mismo (Fil 2,7) —se ha privado incontestablemente de algo que era en él mismo—. Pero si él meramente se uniese con un hombre, en tal caso no se despojaría propiamente de nada que había en él, no se privaría a sí mismo de nada. Si la Encarnación ha de ser un vaciamiento y ha de suponer un despojo de algo, entonces la humanidad o la naturaleza humana de Cristo debe ser propiamente el mero resultado de esta autoalienación, de este acto por el que él se despoja de sí mismo —no de la divinidad, la cual él, más bien, por medio de todo esto lo hace precisamente de nuevo más visible—, pero sí de la μορφῇ Θεοῦ. El hombre Cristo no ha surgido única y exclusivamente por esto, pero sí solamente a través de esto, de que aquel que era ἐν μορφῇ Θεοῦ quiso despojarse de esta *forma Dei*. Haec κένωσις» (este vaciamiento) *homini Jesu unica causa fuit existendi*. El hombre Jesús no surgió por medio de un acto de la omnipotencia divina verificado junto al acto de la autoalienación o que fuera meramente unido a este, sino que surgió pura y simplemente a través del acto del vaciamiento o autoalienación misma».

En conclusión, el anonadamiento —tal como Schelling lo explica— es un movimiento interno a la vida trinitaria y afecta muy radicalmente a la externalización de la segunda potencia y a la índole humana del Hijo.

Después de esta conclusión, y no pudiéndome olvidar de que estamos celebrando un homenaje intelectual a Santo Tomás, es preciso indicar que la tesis de la *morphé Theou* de Schelling surge en el seno de una filosofía de la movilidad autoconstituyente. En cambio, la tesis de la *forma divinitatis* del Aquinate se sostiene en un orden metafísico donde el ser aparece como lo que es *quietum et fixum in ente*, dentro de una metafísica de la actuosidad originaria.

Santo Tomás no oculta la importancia que en el himno tiene la expresión «in forma Dei» (*morphé Theou*) y se pregunta incluso por qué no se dice allí que Cristo existe en naturaleza de Dios, sino en forma de Dios. Se trata, responde Santo Tomás, de un doble asunto: uno ontológico, y otro gnoseológico. Y en los dos se muestra el alcance filosófico de la forma. Por ejemplo, la forma, dice en su Comentario el Aquinate, es prerrogativa de los nombres propios del hijo,

por tres razones correspondientes a los tres nombres de *hijo, verbo e imagen*. Y en los tres nombres se exhibe precisamente la virtualidad de la forma. Una exhibición ontológica en el primer nombre, el de hijo; y una exhibición gnoseológica en el segundo (el verbo) y en el tercero (la imagen).

La exhibición ontológica de la forma acontece en el nombre de hijo.

«Pues *hijo* llámase el que es engendrado, y el fin de la generación es la forma, y por eso, para mostrar que es Hijo de Dios en toda su perfección dice el himno: «existe en forma de Dios», esto es, como si tuviera, acabada y perfecta, la forma del Padre».

Pero hay también una exhibición gnoseológica de la forma, en los dos nombres siguientes: Cristo como palabra y como imagen.

En la explicación de Cristo como palabra, Santo Tomás condensa el sentido último de una filosofía del lenguaje, a saber la tensión de la palabra que ha de corresponderse con la naturaleza de las cosas:

«Asimismo, la *palabra* o el verbo no es perfecto sino cuando lleva a conocer la naturaleza de las cosas; y así se dice que el Verbo de Dios está en forma de Dios, porque tiene toda la naturaleza del Padre».

De otro lado, una filosofía del lenguaje ha de sacar de la imagen, que es el correlato interior de la palabra, el sentido de lo que dice. Por eso, indica Santo Tomás:

«De modo semejante, la imagen no se dice perfecta si no tiene la forma de quien es imagen. Por eso, en la Epístola a los Hebreos se lee que Cristo «es el resplandor de su gloria y el vivo retrato de su substancia» (Hebr 1,3)».

Poniendo en relación esta filosofía del lenguaje con lo que San Pablo dice casi al final del himno, a saber, que «Dios le dio a Cristo un nombre sobre todo nombre», comenta Santo Tomás:

«Impónese el nombre para significar una cosa, y el nombre es tanto más alto cuanto lo es la cosa por él significada y, por consiguiente, el nombre más alto es el divino [...]. Debe decirse, empero, que en Cristo hay dos naturalezas y un supuesto o persona, y esta persona es Dios y hombre, y, por tanto, puede explicarse de dos maneras. De una, diciendo que el Padre le dio este nombre, en cuanto es Hijo de Dios, y esto desde la eternidad por la generación eterna, y esta donación no es cosa distinta de su eterna generación. De otra manera, en cuanto Cristo hombre, y así dióle el Padre a ese hombre un nombre para que fuese Dios,

no por naturaleza, porque una es la naturaleza de Dios y otra la del hombre, mas para que fuese Dios por gracia, no de adopción sino de unión, por la que fuese Dios y hombre a un tiempo».

Teniendo presente la precisión y fecundidad de esta exhibición ontológica y gnoseológica de la forma, he de lamentar que con mucha frecuencia se traduzca la expresión *morphé Theou* por «condición de Dios», expresión que debería haber sido tamizada ontológicamente antes de circular incluso por libros de teología. Suponiendo que la palabra «condición» no sea utilizada en sentido social (como cuando se dice «de alta o baja condición»), sino en sentido antropológico, poco ayuda para entender ontológicamente el misterio de Cristo, por ejemplo, en las expresiones «tener condiciones» o «estar en condiciones». Tener condiciones significa tener cualidades para hacer algo: las cualidades tenidas no son del orden de la esencia, sino de las propiedades más o menos íntimas de un ser, prescindiendo de que estén en el momento óptimo de su despliegue. Y «estar en condiciones» denota el momento idóneo en que aquellas propiedades se pueden desarrollar. En ningún caso se inscriben en el orden necesario de la esencia. Lo mismo le ocurre a la expresión moral «de buena (o mala) condición». Y no quiero pensar que cuando se habla de «condición de Dios» alguien se esté refiriendo al sentido ontológico exacto de la palabra «condición»: algo concomitante a la operación de un ser. La profundidad y exactitud analítica del término «forma» no debería de haber desaparecido.

Y esta forma la tiene Cristo perfecta, según dice el himno: «no reputó como botín codiciable el ser igual a Dios»: no tenía que codiciar ser Dios, porque ya lo era realmente.

Eso sí, Santo Tomás matiza que no se puede referir dicha igualdad divina a la pura humanidad de Cristo, porque entonces sí podría hablarse de una usurpación, de un botín robado. Hay que referir esa igualdad a la divinidad de Cristo.

Si la igualdad con Dios se refiriese a la humanidad, entonces habría que pensar la naturaleza divina como participable en lo que no es ella, lo cual es filosóficamente contradictorio, aunque Schelling anduvo muy próximo a esta contradicción, exigiendo que la Trinidad se participara, entrando en un despliegue de autoconstitución en plenitud. Y este es el segundo punto ontológico que cabe matizar:

«Porque la naturaleza de Dios, dice el Aquinate, no es receptible en materia. Se debe a la materia el hecho de que alguien, por tener una naturaleza, participe más o menos de ella; pero no es este el caso allí».

Mediante esta analítica ontológica se precisa mejor la conducta moral de Cristo. Porque Cristo existe en la forma de Dios y conoce bien su naturaleza, «no reputó como botín codiciable el ser igual a Dios». Que Cristo se haga igual a Dios no constituye una usurpación, un botín de robo. En cambio, el diablo y el hombre quisieron esa igualdad: *Seréis como dioses*, leemos en el Génesis (Gn 3,5). Justamente Cristo se humilla, dice Santo Tomás, para dar satisfacción de esta rapiña cometida por algunos seres creados.

Y aquí termina mi reflexión sobre el primer versículo del himno: *In forma Dei*.

## II. EL ANONADAMIENTO DE CRISTO

El segundo versículo, aunque ya ha sido en parte tocado con ocasión de las referencias a Schelling, expone el abajamiento mismo de Cristo. Un abajamiento voluntario que viene a ser como el punto focal de todo el himno, el cual dice que «se anonadó a Sí mismo tomando la forma de siervo». Se anonadó en el misterio de la Encarnación y se humilló en el misterio de la Pasión.

A través del misterio de la Encarnación el himno destaca, según Santo Tomás, tres aspectos del abajamiento de Cristo: el hecho mismo de su anonadamiento, el modo y la forma. De nuevo, la analítica ontológica permite atisbar una cifra del anonadamiento, cuyo hecho viene expresado por el versículo *«semetipsum exinanivit / eautón ekénosen»*.

Anonadamiento es vaciamiento de sí. Este vaciamiento podría entenderse, en sentido dialéctico, como si Cristo, estando primero lleno de la divinidad, quedara luego vacío de ella. La realidad de Cristo se constituiría en la tensión de contrarios. Ya hemos visto la solución de Schelling.

Pero con más rotundidad todavía que en la filosofía de Schelling, para la filosofía dialéctica toda realidad —incluida la de Cristo— se constituiría por la fuerza de la negación. Es lo que ocurre, según Hegel, en la *Menschwerdung*, en la Encarnación. Porque la negatividad no sería algo perteneciente al modo de proceder del pensamiento, no sería algo ideal, un ente de razón, como indicaron los medievales; sino algo eficaz y energético, principio de la acción y de la constitución de los seres.

Para Santo Tomás, la negación no es una fuerza, sino una debilidad, el tenue y obstinado producto del pensamiento finito por ser finito; por eso dice que sería absurdo atribuir a un ser perfecto como Dios la presencia en su mente de entes de razón, como las negaciones y las relaciones.

Esto nos lleva a preguntar; ¿de qué manera estaría mejor traducida la expresión *exinanivit* o *ekénosen*, como «se anonadó» o como se «vació de sí»?

Si se opta por traducirla como autovaciamiento, y dado que, como bien explica el Aquinate, Cristo no podría despojarse de su divinidad, sólo queda que se despojara de la gloria resultante de esa divinidad, mostrándose sólo como un hombre sencillo. En este caso, autovaciamiento consistiría en despojarse de una propiedad suya esplendente.

A mi modo de ver, Santo Tomás no piensa que el anonadamiento consista en prescindir de una propiedad, sino en afectarse o implicarse la esencia misma de Dios infinito con lo finito. Prescindir de la gloria es un hecho psicológico y moral. Implicarse en la finitud es un hecho ontológico, un anonadamiento. ¿Y cómo puede ser explicado en sentido no dialéctico este anonadamiento?

Creo que, para Santo Tomás, el anonadamiento no ha de verse como si tuviera lugar ontológicamente entre una cosa y su negación, sino entre una cosa superior y otra cosa inferior. Frente a la dialéctica del sí y del no está la analogía de un sí grande y un sí pequeño.

De nuevo, a la pregunta de si Cristo quedó vacío de su divinidad, Tomás responde en el Comentario que nos ocupa:

«No, porque aunque tomó lo que no era, permaneció lo que era. Esto hay que entenderlo así: tomó lo que no tenía, pero no tomó lo que tenía. Porque así como descendió del cielo, no porque dejase de estar en él, mas porque empezó a estar en la tierra de un nuevo modo, lo mismo se anonadó, no dejando su divina naturaleza, sino tomando la humana».

El mismo Santo Tomás se entusiasma con esta solución y se le escapa la palabra «pulchre» para referirse a la expresión «anonadamiento»: *Pulchre autem dicit exinanivit*. Traduzco el texto:

«¡Con qué pulcritud dice: “se anonadó a Sí mismo”! Porque lo inane es lo contrario de lo lleno, y la naturaleza divina está sobrellena [*satis plena*], siendo el depósito de toda perfección de bondad. En cambio, la naturaleza humana no está llena».

Ahora bien, al valorar la distancia ontológica que la divinidad habría de recorrer (¡permítaseme esta expresión metafórica!), desde lo lleno a lo vacío, para tocar la naturaleza humana, podría parecer aceptable el recurso a la fórmula de la negatividad real, al plausible poder efectivo de la negación. ¿Acaso

no es la distancia que hay entre lo infinito y lo finito, como dice Santo Tomás, mucho mayor que la existente entre un ente real y un ente de razón? Precisamente el ente de razón se caracteriza por no tener realidad alguna, ni activa ni pasiva: el fuego pensado no quema. Esta desactivación ontológica, propia del ente ideal, es algo más que un vacío de realidad, porque de suyo jamás puede ser llenado de realidad, ni puede mezclarse con realidad alguna. En cierta manera es un no de realidad. Y si la distancia que hay entre lo infinito y lo finito es mucho mayor que la existente entre el ente real y el ente ideal, ¿no debería ser pensado lo finito, en nuestro caso la naturaleza humana, como una negatividad redoblada, o sea sacada del ámbito meramente ideal y puesta en funcionamiento negativo, efectivo y real?

La fórmula que maneja aquí Santo Tomás para caracterizar la naturaleza humana es la de «*tabula rasa*», una expresión aparentemente metafórica, pero que indica enérgicamente el vacío y la nulidad ontológica. Oigamos la continuación de párrafo antes citado:

«La naturaleza humana no está llena, ni tampoco el alma humana, sino en potencia o disposición a llenarse [*in potentia ad plenitudinem*], pues fue creada como tabla rasa [*tabula rasa*]. Así que la naturaleza humana está vacía [*Est ergo natura humana inanis*]. Dice pues: «se anonadó», porque tomó la naturaleza humana».

Para entender esta solución de Santo Tomás hay que hacer dos advertencias. Primera, que con la expresión «*tabula rasa*» no se está refiriendo a una negatividad real. Segunda, que con el anonadamiento se está refiriendo a un acontecimiento ontológico, de índole antropológica.

Si en las respuestas a interrogantes anteriores Santo Tomás había hecho un compendio de ontología y gnoseología (en torno a la idea de naturaleza y a los nombres de hijo, verbo e imagen), ahora sintetiza la quintaesencia de su antropología, basada en la índole infinitamente abierta del hombre —que eso significa precisamente la fórmula metafórica de «*tabula rasa*»—. Me explico:

Comparado con el animal, que es un ser impulsivamente compacto y atado a su perimundo como la llave a la cerradura, el hombre carece de fijeza instintiva y de certeras conductas adaptativas. Su vida es una continua opción inventiva. El animal no es una «*tabula rasa*»: tiene mucha escritura conformada en su tabla biológica; está lleno en su conducta de direcciones fijas, de horizontes bien recortados. En cambio, el hombre tiene que inventarse sus salidas al mundo, siendo el «mundo» precisamente, o sea, la omnitud de realidad, lo que se le abre a su rasa tabla espiritual. Expresado en términos de la antropología germánica: el animal posee *Umwelt* (perimundo), el hombre tiene *Welt* (mundo).

Siendo la inteligencia racional el distintivo del hombre frente al animal, los clásicos centraban su explicación de la esencia abierta del hombre en la índole de su inteligencia. Decían al respecto que así como la inteligencia divina no puede estar en potencia, sino en acto puro, la inteligencia creada no puede estar en acto respecto de la totalidad del ente universal: una inteligencia creada como la humana no es infinita y, por lo tanto, en su existir puede compararse con las cosas inteligibles como la potencia con el acto: «*Intellectus humanus, dice también el Aquinate en la Suma Teológica, est in potentia respectu intelligibilium et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in III de Anima*» (S.Th., I, q.7, a.9, ad 2m).

En el fondo, la naturaleza humana no puede parangonarse con un ser negativo, un *Mängelwesen* (Gehlen), deficitario, lleno de carencias. Es, más bien, y a su modo, una plenitud. Las perfectas configuraciones adaptativas del animal —como la pezuña a la tierra, o las garras a la presa, o el rabo a las moscas— serían en el hombre una monstruosa imperfección, y estorbarían la acción del espíritu humano en el orden entitativo y operativo. Por eso observa Santo Tomás en la *Q. Disp. de Anima*, y después de volver a recordar que el alma humana es como una *tabula rasa*: «es necesario que el cuerpo al que se une el alma racional sea de tal índole que pueda ser aptísimo para representar a la imaginación las especies sensibles, de las cuales resultan en la inteligencia las especies inteligibles; y así es conveniente que el cuerpo al que se une el alma racional esté óptimamente dispuesto para sentir» (*Q. Disp. de Anima*, 8).

Diríase que si Dios tuviera que encarnarse en un ser infrahumano, este ser jamás podría recibir la invasión infinita de la divinidad, precisamente por estar limitado, coartado, reducido a un estrecho repertorio en la conducta. Por no estar abierto infinitamente, no podría ser asumido por el ser infinito. Un ser infrahumano sería, para la divinidad, —y permítaseme la expresión— un muñón inerte, una ortopedia en la que el mismo Dios quedaría ridiculizado.

En el Artículo 1º de la Cuestión 4ª correspondiente a la Tercera Parte de la *Suma Teológica*, se pregunta el Aquinate «si la naturaleza humana fue más apta que cualquier otra para ser asumida (*magis assumptibilis*) por el Hijo de Dios». Y responde que sí, que ninguna otra es la más apta para ser asumida por la persona divina. Pero advierte que esa aptitud no debe entenderse como potencia pasiva natural, una potencia natural respecto de la Encarnación, pues «tal potencia no trasciende el orden de la naturaleza, orden que sí es trascendido por la unión personal de la creatura con Dios». Por lo tanto, esa aptitud para ser asumida es una potencia obedencial que Santo Tomás explica ontológicamente como una «congruencia» o conveniencia para tal unión. Lo cual es mucho. Congruencia que la naturaleza humana posee por su dignidad, pues «la

naturaleza humana, por ser racional e intelectual, mediante su operación es capaz naturalmente de alcanzar de algún modo al mismo Verbo, esto es, conociéndole y amándolo». Y es que a los seres irracionales les falta esta congruencia de dignidad.

Dicho de otro modo, sólo un ente que, como el hombre, es una «tabula rasa», espiritual y corporalmente hablando, tiene la propiedad o congruencia de poder ser asumido por la divinidad. El anonadamiento divino es un acontecimiento ontológico, de índole antropológica: el único tipo de abajamiento en que Dios encuentra, en el ser finito, fluidez psicológica y flexibilidad ontológica. Dios se anonada sólo al estilo de Dios: asumiendo la índole positiva, nunca negativa, de un ser totalmente abierto, como lo es el de la naturaleza humana.

Mas para el Verbo sigue siendo un anonadamiento asumir la finitud, aunque sea la de la naturaleza humana. En cambio, para el hombre el anonadamiento ontológico de Dios va a significar una plenificación exuberante, entitativa y operativa. Una solución real y definitiva a su rasa infinitud, a su apertura indefinida.

Y termino. Me había propuesto indicar el sentido ontológico del anonadamiento de Cristo, tomando como hilo conductor una analítica de la forma, tal como Schelling y el Aquinate la entienden. Y he procurado mostrar la fecundidad de la propia analítica del Aquinate, que ofrece una intelección precisa de la dignidad del hombre justamente en la relación del anonadamiento de Cristo.

Juan Cruz Cruz  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA