



ARTÍCULOS GENERALES

La “unión hipostática creadora”: un descubrimiento teológico contemporáneo sobre el origen del hombre a la luz de la cristología antigua, la metafísica medieval y la teoría de la evolución

The “Creative Hypostatic Union”: a Contemporary Theological Discovery on the Origin of Man in the Light of Ancient Christology, Medieval Metaphysics and the Theory of Evolution

Unai Buil Zamorano *

RESUMEN: En este artículo, se presentará el concepto inédito de “unión hipostática creadora”, expuesto en la línea de la cristología del Concilio de Calcedonia. Esta noción se conforma a partir del desafío teológico supuesto por la antropología del Concilio Vaticano II y por la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción, que contrastan tanto con la interpretación tradicional del pecado original, como con las bases de la teología escolástica. Se sostiene que el pecado original fue una crisis genética deliberadamente introducida en la biología evolutiva por criaturas sobrehumanas para separar el origen del hombre del acto de la Encarnación de Cristo. Así pues, al contrario de lo que afirma Tomás de Aquino, la unión de la naturaleza humana y de la divina en la persona del Hijo de Dios no es creada, sino que es creadora: la Encarnación iba a crear nuestra naturaleza humana como culminación del proceso de Hominización, finalmente frustrado por el pecado original hasta el evento de la Inmaculada Concepción.

PALABRAS CLAVE: Evolución. Encarnación. Metafísica. Antropología. Tomás de Aquino.

ABSTRACT: This paper will expose the novel concept of “creative hypostatic union”, explained in line with the Christology of the Council of Chalcedon. This notion is shaped by the theological challenge posed by the Anthropology of the

* Universidad Internacional de La Rioja (UNIR), La Rioja, España.

Second Vatican Council and by the proclamation of the dogma of the Immaculate Conception, which contrast both with the traditional interpretation of original sin and with the foundations of Scholastic theology. It is argued that original sin was a genetic crisis deliberately introduced into evolutionary biology by superhuman creatures in order to separate the origin of Man from the act of the Incarnation of Christ. Thus, contrary to the claims of St. Thomas Aquinas, the union of human and divine natures in the person of the Son of God is not created, but creative, for the very act of the Incarnation of Christ was to create our human nature as a culmination of the process of Hominization, ultimately frustrated by original sin until the event of the Immaculate Conception.

KEY-WORDS: Evolution. Incarnation. Metaphysics. Anthropology. St. Thomas Aquinas.

1 Introducción: la Encarnación de Cristo como evento creador de la naturaleza humana en el plan divino

Si bien, a la vista de recientes estudios, puede afirmarse que el pensamiento agustiniano llega a deducir la existencia del pecado original desde la teología de la Redención¹, a la luz de Cristo, ni el Doctor de la Gracia ni la teología occidental en general han hecho de tal dato su bastión de exposición catequética o académica en lo referido a explicar esta materia. En efecto, en la interpretación tradicional sobre el pecado original, que es de base agustiniana², la Encarnación está en potencia del pecado original (entendido como la falta moral de Adán³ contra el mandato divino de Gn 2,17) y tuvo lugar esencialmente para arreglarlo (*STh III*, q. 1, a. 3, co., en De Aquino, 1994, p. 59). En consecuencia, en esta interpretación, la humanidad de Cristo en sí misma considerada es prescindible para la vida del hombre y para la estabilidad de la Creación en general. Ahora bien, tal posición intelectual choca frontalmente con el pensamiento paulino, particularmente mostrado a este respecto en Rm 5 y Rm 8. A su vez, el paradigma agustiniano se sitúa singularmente contra la doctrina joánica también, especialmente en Jn 1 y Jn 6 (Fee, 2002, p. 62-63 y p. 91), donde únicamente Cristo mismo y Su vida son el fundamento ontológico de la

¹ "Quien hace comprender el pecado original es Cristo, no Adán, pues Cristo es la luz y Adán representa las tinieblas. Para hablar del pecado hay que considerar la gracia" (O'Callaghan, 2015, p. 163).

² Cfr. *De peccatorum meritis et remissione* I, 13, 16 y 17, en Agustín, 1973, p. 198-199; *De Genesi ad litteram* VIII, 13, 28 y 29, en Agustín, 1969, p. 792-793; Varone, 1988, p. 184-186 y Przyszychowska, 2018, p. 79-99.

³ "El pecado, causa de la Encarnación [*Incarnationis causa peccatum*]. Si el hombre no se hubiera perdido, el Hijo del hombre no habría venido [...] habíase perdido el hombre por la libre voluntad [*per liberam voluntatem*], y Dios hízose hombre para liberarle con la gracia" (*Sermo* 174, 2, en Agustín, 1964, p. 91).

vida de la Creación y del hombre en especial. La realidad ontológica de Cristo no es un elemento indispensable en la cosmovisión agustiniana, sino que el Verbo encarnado es ante todo un recurso instrumental destinado a llevar a cabo una labor soteriológica. Y este es, precisamente, el dato más problemático de la interpretación tradicional del *peccatum originale* pues, en realidad, el pecado original fue un ataque a la propia Gracia Increada, al Espíritu Santo (Mc 3,29). Como se va a seguir viendo, tal ataque al Paráclito causó la muerte del hombre al haber impedido que la humanidad surgiera desde Cristo como primer subsistente de la especie del que iban a proceder todos como de Adán. Esta es la tesis central de este estudio: que Dios iba a crear al hombre al hacerse hombre Él mismo y que el pecado original fue el acto que lo impidió, si bien solo provisionalmente, hasta el evento de la Inmaculada Concepción.

En este estudio, justamente, se trata de explicitar y desarrollar orgánicamente esa intuición agustiniana (es decir, la comprensión cristológica del pecado original) recientemente puesta de relieve en medios académicos por parte de autores como O'Callaghan (ya citado) pero que fue sometida en Agustín al todopoderoso dato moral-antropológico del pecado original como transgresión humana y conformador ontológico del hombre caído. Se intentará así, de igual manera, comprender de nuevo el pecado original, pero no desde los parámetros justicieros de la interpretación tradicional, sino desde la ontología del Verbo encarnado. La ontología de Cristo es lo esencial tanto para entender el origen del hombre como para comprender el pecado original.

En primer lugar, hay que subrayar que existe una distinción real entre el pecado original y la falta moral de Adán⁴, pues esta última no es causa del *originale peccatum*, sino una de sus manifestaciones. Adán no fue causa del pecado original, sino consecuencia. El protoparente, simplemente, era la puerta (Sayés, 1991, p. 330; Cambier, 1967, p. 226) por la que el pecado del *non serviam* (Jr 2,20), verdadero *originale peccatum*⁵, entró en el mundo desde el interior pervertido de Satán y se hizo realidad. Además, de modo más destacado, Adán y su descendencia eran también el elemento primario y el habitáculo en el que el odio diabólico (Ef 2,3) contra la Encarnación del Hijo de Dios (objeto del *non serviam*) se iba a perpetuar, con la destacada ayuda de la transgresión de Gn 2,17, incoada por el *peccatum originale*. No en vano, “por la envidia del Diablo entró la muerte en el mundo” (Sb 2,24) y esa muerte era, en primer lugar, una radical muerte

⁴ Este es también el parecer de conocidos exegetas. Verdaderamente, el pecado personal de Adán, como violación de Gn 2,17, es calificado por Pablo como ‘transgresión’ (παραβάσις: Rm 5,14), ‘desobediencia’ (παρακοή: Rm 5,19) y ‘delito’ (παράπτωμα: Rm 5,15). Sin embargo, el pecado original sería la ἀμαρτία de Rm 5,12a (Prat, 1947, p. 243, nota 15, apartado A).

⁵ “[...] la plupart des théologiens anciens [...] considère[nt] que le premier péché primordial, celui de Satan, est [...] le vrai péché originel” (Baudry, 1996, p. 175).

teológica (García Iglesias, 1999, p. 546, donde aparece literalmente esta expresión; González Faus, 1987, p. 330, nota 58 y Pitta, 2001, p. 233), es decir, la frustración de la Encarnación de Cristo, fundamento de la vida del hombre. Como se seguirá explicando, en lugar de Cristo, vino Adán y, por ello, en Adán moraba ya la muerte de Cristo en algún sentido. En esta senda se sitúa también O'Callaghan (2015, p. 173): “el demonio no sólo hizo entrar la muerte en el mundo, sino que participó de algún modo en la muerte de Cristo mismo [...]. Por esta misma razón se entiende la enemistad entre la Virgen María y el demonio, precisamente porque ella ha hecho posible la encarnación”.

Fue esta mencionada “muerte teológica” de Cristo en Adán (1Cor 15,22) la que llevó al hombre a morir biológicamente en último término, al haber sido privada la naturaleza humana de lo sobrenatural mismo y haber surgido de este modo muerta a la Vida que era el fundamento de la vida biológica del hombre. No era la gracia santificante lo que había previsto Dios legar biológicamente a todos los hombres desde Adán⁶, sino que era la filiación divina encarnada en Cristo lo que tenía que transmitirse biológicamente a la especie humana desde Él como primer subsistente. Justamente por esta razón, el perdón del pecado original coincide ontológicamente con la recepción de la filiación divina en el bautismo, que es un don incomparablemente superior a la gracia santificante. Así pues, Adán no estaba previsto como cabeza del género humano, sino que su lugar debió haberlo ocupado una persona divina: Cristo. En consecuencia, fue la muerte figurada de Cristo en Adán, causada por el Diablo (*peccatum originale originans*) y biológicamente contraída por los integrantes de la naturaleza humana (*peccatum originale originatum*) en su concepción biológica, empezando por el protoparente, la que constituyó pecadores a los hombres del modo más fundamental e íntimo, si bien sin culpa moral en ellos: “the consequence of death [Rm 5,12c⁷] spreading to all human beings is that all became sinners” (Hart, 2023, p. 296, nota ‘p’). No en vano, como indica Douglas J. Moo, “Paul’s concern in this verse [Rm 5,12] and throughout the passage, is not with ‘original sin’, but with ‘original death’ ” (Moo, 1996, p. 322-323; las comillas internas están en el original). Pues bien: es esta “muerte original” o “muerte teológica” la “muerte del alma” (*mors est animae*) de la que hablaba el Concilio de Trento (DS, n. 1512⁸). Verdaderamente, lo que se perdió por el pecado original fue algo mucho más elevado ontológicamente que la justicia original o la gracia

⁶ Cfr., en otro sentido, SCG IV, 52, en De Aquino, 1968, p. 849-850.

⁷ Rm 5,12c: “εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν”: “a todos los hombres pasó la muerte”. La tradición más atestiguada de Rm 5, 12c incluye la palabra ‘muerte’, aunque haya manuscritos que la omiten (Fitzmyer, 1993, p. 413).

⁸ DS se refiere al *Enchiridion Symbolorum Denzinger-Schönmetzer*, donde se recogen sistemáticamente por puntos (como el punto 1512 aludido aquí), entre otros elementos, declaraciones dogmáticas eclesásticas. Hay distintas ediciones (32ª: 1963; 36ª: 1976), idénticas salvo por detalles menores.

santificante. Lo que se perdió fue Cristo, es decir, lo sobrenatural mismo, pues en Él moraba la Gracia Increada. La “culpa” del pecado original en el hombre es la contracción de la muerte teológica de Cristo en la naturaleza humana, actualizada por cada persona que iba recibiendo tal naturaleza (caída) individualizada por propagación de la especie (DS, n. 1513).

Pablo enseña categóricamente que solo Cristo mismo (intrínsecamente, ontológicamente) es la redención y la vida del hombre (Rm 3,24 y Rm 5,21). En lo mismo coincide Juan (Jn 6,51). Por ello, el pecado original (revertido por la Redención) fue el acto que privó a la naturaleza humana de aquello que la Redención aporta por otros medios. Y lo que aporta la Redención de modo propio no es la gracia santificante, sino la filiación divina, que solo en Cristo se da en propiedad. Ni son dos elementos idénticos, ni es la filiación divina el resultado de la infusión de la gracia santificante (y tal gracia tampoco es la causa de su presencia o mantenimiento en el hombre). En efecto, la gracia santificante se puede perder por el pecado mortal sin obliterar la presencia de la filiación divina y, además, se puede poseer al margen de no tener tal filiación y sin que tal presencia cause concomitantemente la posesión de la filiación divina. Más aún: como atestigua la Escritura, Abel fue justo, tuvo fe y Dios lo consideró amigo (Gn 4,4; Mt 23,35; Hb 11,4-7), por lo que está claro que poseía la gracia santificante (pues nunca habría sido agradable a Dios por la fe sin ella, máxime si hubo heredado supuestamente el descomunal pecado de su padre). Ciertamente, Abel poseía tal gracia a pesar de no haber tenido la filiación divina (razón por la cual murió igualmente). Se demuestra de este modo también, por otra parte, que la culpa moral de Adán (contraída por él debido a su pecado), en realidad, no se transmite en la especie pues, si se transmitiera, Abel no habría resultado agradable a Dios y, además, el hermano de Caín formaba parte de la primera generación de herederos del pecado adánico, razón destacada para que en él se hubiera dejado sentir con especial dureza la pérdida de la gracia causada por su padre Adán y el justo castigo de la ira divina. Y no fue el caso, pues Dios lo consideró amigo y, a la vez, Abel fue justo por la fe, todo lo cual es una manifestación real de gracia que jamás se habría dado en Abel si el pecado original (presente también en Abel, como en el resto de los humanos, salvo en Cristo y María) hubiera sido el derivado ontológicamente de la falta adánica (que es lo que sostiene la interpretación tradicional del *originale peccatum*).

Así pues, el pecado original privó a la humanidad de la presencia ontológica de Cristo en el seno de la especie, de modo previo a cualquier tipo de acción humana y desde el principio mismo de la existencia del hombre. No en vano, el Evangelio atribuye directa y propiamente la inexorabilidad de la muerte del hombre a la ausencia de la ontología de Cristo en la naturaleza humana, principio vital antropológico (*conferir*, singularmente, Jn 6,53). La relación del orden natural (que incluye una dimensión esencial

irreductiblemente biológica en el hombre) con el orden sobrenatural es de total implicación (no confusión: *conferir* Jn 15,5) de uno en otro, según se muestra en la literalidad de los términos sobre todo materiales y biológicos de Jn 6. Por ello, la vida del hombre de la que habla el texto joánico está directamente relacionada con la recepción de lo sobrenatural mismo en la estructura ontológica natural humana. Es decir: según el Evangelio, la muerte de la especie humana (también en su dimensión biológica, no solo en clave simbólica o espiritual) es causada ontológicamente por la privación de lo sobrenatural mismo. Teniendo en cuenta esta enseñanza, se ha de subrayar que el hecho de la necesaria muerte del hombre no se debe a su estructura animal (a que el hombre, como cualquier animal, muere). Pero tampoco se debe propiamente a la retirada de lo meramente sobrenatural (como la gracia santificante), que dejaría intacta de por sí a la naturaleza humana, enriquecida con los dones preternaturales (incluido el “poder no morir”⁹), no automáticamente perdidos con la gracia santificante tras el pecado de Adán. Y tampoco se puede atribuir el deber morir del hombre a un mero castigo expreso de Dios (como el de Gn 2,17) impuesto adicionalmente tras la pérdida de la gracia por la falta adánica y dirigido a retirar penalmente, punitivamente, los mencionados dones preternaturales (pasando el hombre así de “poder no morir” a “deber morir”). Así pues, la interpretación tradicional del pecado original se sitúa en contra de la enseñanza del Evangelio y de Pablo, pues sostiene que la vida del hombre no depende de la humanidad de Cristo, sino de la observancia normativa de un precepto arbitrario impuesto por Dios (Gn 2,17), por cuyo cumplimiento en Adán el Creador habría preservado en la humanidad el don preternatural de la inmortalidad (del poder no morir)¹⁰. Según la visión tradicional, en definitiva, tras la inobservancia del precepto de Gn 2,17, habría convenido retirar penalmente el poder no morir en la especie humana, como castigo saludable coherente con la pérdida de la gracia santificante en el primer hombre. Y ese habría sido el motivo del deber morir del ser humano.

Por todo lo anterior, se puede reflexionar del siguiente modo: si era lo sobrenatural mismo (la filiación divina) lo que, en realidad, según la Revelación, el hombre había perdido por el pecado original y solo la posesión de tal elemento podía garantizar la plena justificación humana y la

⁹ Siguiendo la exposición de la interpretación tradicional del pecado original, “en este estado [previo al pecado adánico] el hombre vivía en amistad con Dios, no sufría, era físicamente íntegro, y dominaba fácilmente las demás cosas creadas, que no podían infligirle daño. En este estado, el hombre estaba destinado a la inmortalidad; como decía Agustín ‘podía no morir’ (*posse non mori*), aunque después, por culpa del pecado, murió...por ello, añade Agustín, no se puede decir al hombre en esta vida lo que aplicamos a Dios, el *non posse mori*, el no poder morir” (O’Callaghan, 2014, p. 166; las comillas internas, las cursivas y los puntos suspensivos están en el original).

¹⁰ Cfr. SCG IV, 83, en De Aquino, 1968, p. 965.

vida y la redención del hombre (Jn 6,53-58; Rm 5,1 y Rm 8,19-30), entonces, en verdad, el protoparente ni lo había tenido realmente en momento alguno, ni lo había podido tener, ni lo había podido perder por su acción moral (para haber tenido y perdido lo sobrenatural mismo, Adán debería haber sido Cristo y dejar de serlo posteriormente). Y, paradójicamente, en lo referido a la integridad o la estabilidad de la naturaleza humana, no habría sido esencial para el hombre haber tenido que poseer ningún grado de sobrenaturalidad en su marco ontológico. Tampoco habría sido esencial tal posesión sobrenatural para garantizar la estabilidad natural humana en el supuesto caso de que Dios les hubiera querido dar a Adán y Eva y a su descendencia de modo libre y gratuito un grado u otro de don sobrenatural como fin propio inscrito en su naturaleza desde el comienzo de la manera que fuera. Incluso para que solo lo meramente sobrenatural hubiera sido el destino natural del hombre, se necesitaba que este hubiera emergido existencialmente en el ámbito de lo sobrenatural mismo (en el seno de una persona divina), lo cual es incompatible con ser una persona creada en una naturaleza no ligada de entrada a una persona divina que fuera también subsistente en tal naturaleza creada. Por ello, incluso en la tesitura interpretativa que, *grosso modo*, sostiene un único fin intrínseco para el hombre (el fin sobrenatural, de hecho connatural al ser humano, pero solo asequible por intervención divina expresa), el orden natural y el orden sobrenatural habrían sido netamente distintos en el seno de las criaturas y, por ello, la privación o la ausencia del segundo no tendría por qué haber llevado a la significativa desestructuración del primero por causa de tal remoción y, mucho menos, a la muerte de la criatura en ese orden natural creado, siempre realmente distinto del sobrenatural (Pío X, 1907, n. 8; Pío XII, 1950, n. 20). Era enigmático, en verdad, que fuera precisamente la ausencia de algo tan netamente sobreabundante con respecto a toda posible medida humana la que implicara tanto desbarajuste en la naturaleza creada en cuestión, así como en su proyección social; si su presencia era gratuita, su ausencia no tenía por qué ser tan demoledora. Pero lo era. Para desvelar este enigma, se ofrece la siguiente explicación: la inexorable auto-destrucción individual y social del hombre y su fin en la muerte no se deben ni a la mera ausencia de lo sobrenatural o de lo sobrenatural mismo, ni a un castigo divino penalmente impuesto que hubiera desestructurado *a posteriori* la naturaleza humana o la hubiera dejado herida de muerte, sino que, antes bien, el precario régimen existencial del hombre en la Historia y su fin en la muerte fueron causados *a priori* y lo fueron debido a la privación moralmente inducida y genéticamente concretada de lo sobrenatural mismo (de Cristo) en el propio surgimiento de la especie humana. Es decir: se impidió genéticamente el surgimiento de la humanidad en el seno de la persona divina del Hijo y eso determinó la necesaria muerte del hombre y la transmisión biológica de ese hálito mortífero a lo largo de la Historia, por propagación de la especie. Ciertamente, en tal tesitura, las personas humanas, que seguirían siendo llamadas ineluctablemente a lo sobrenatural

por Dios en Cristo (por la irrevocable vocación a la filiación divina: Rm 11,29), irían recibiendo una naturaleza humana que no solo no reclamaba lo sobrenatural o la filiación divina (ninguna naturaleza creada lo hace de por sí), sino que, además, era un resultado biológico expresamente forjado para incoar en las personas humanas una fuerte tendencia a repeler lo sobrenatural de modo natural, con una especial aversión a lo teológico derivada de una nunca advertida (y no deducible racionalmente) expulsión de lo cristológico. Así pues, la Encarnación de Cristo tenía que ser la causa creadora de la naturaleza humana y era la naturaleza humana del Hijo de Dios, justamente, la que debían haber tenido todos los humanos históricos, procedentes biológicamente de Él:

Un equilibrio tenso pero combinando la idea básica de encarnación con el ‘poder creador’ de Dios, como da a entender el propio Leoncio de Jerusalén. Los padres precalcedonenses se plantearon ya la encarnación del Hijo como un acto ‘creador’, es decir, un suceso que solo cabe explicar desde el poder de Dios *creator mundi*. De esto no se habló en Calcedonia porque era un postulado general (Grillmeier, 1997, p. 843; las comillas internas están en el original).

Pues bien: sobre ese tema que no se trató en Calcedonia pero que está en la propia base de su doctrina, se hablará en este trabajo, tratando de “incorporar la idea de *creatio* a la imagen calcedonense de la encarnación” (Grillmeier, 1997, p. 844), dado que “importa más que nada explotar el redescubrimiento de lo *humanum* en Cristo” (Grillmeier, 1997, p. 842).

A través de un proceso demostrativo pormenorizado (ya comenzado), de cariz escolástico en su matriz procedimental y en el léxico filosófico-teológico utilizado, la metodología según la cual se articulará paulatinamente la tesis central de este artículo se basará principalmente en la discusión sobre la explicitación teológica de la definición cristológica del Concilio de Calcedonia (DS, n. 301-302)¹¹, lo que se abordará en el subapartado 2.2 principalmente. Singularmente, en lo referido a Cristo, “Chalcedon does not tell us [...] how hypostasis and physeis are related, or how the physeis relate to one another” (Coackley, 2002, p. 162). En este estudio, se tratará precisamente de desvelar tal incógnita y se apelará a la pertinencia epistemológica de la noción de “unión hipostática creadora” como marco conceptual novedoso para entender el motivo primario de la Encarnación del Hijo de Dios, que no es otro que la propia creación del hombre. Más aún: será, justamente, el peculiar papel del Espíritu Santo y de la Virgen María en la conformación de la unión hipostática el que sirva para aclarar esta cuestión, que no fue suficientemente abordada en el Concilio de Nicea y que está implicada necesariamente en

¹¹ Véase el texto griego del *hóros* de Calcedonia según se ofrece, siguiendo las aportaciones de E. Schwartz y de I. Ortiz de Urbina, en De Halleux, 1976a, p. 9. Véase también De Halleux, 1976b, p. 166-167 y La Parra, 2020, p. 483-486.

la definición de Calcedonia (Gwynn, 2011, p. 10). No en vano, la singular aportación calcedonense puede resumirse en la afirmación de que Cristo es el mismo “en dos naturalezas” (ἐν δύο φύσεσιν) y que la Virgen es, propiamente y de modo literal, “madre de Dios, en la humanidad” (ἐκ Μαριάς τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα)¹² y no simplemente madre del Hijo de Dios o madre de Dios Hijo-en-tanto-que-hombre.

Mediante un careo con la teología de Agustín y de Tomás de Aquino¹³ se mostrará que la Inmaculada Concepción es condición de posibilidad de la unión hipostática y que, por tanto, el pecado original no fue la causa moral o la ocasión de la Encarnación de Cristo, sino que fue su impedimento genético (abundar en este aspecto científico-biológico es objeto de otro estudio, solo introducido en el subapartado 2.1). El acto de frustración del plan creador del Dios único, desvelado por primera vez en este artículo, se cifró en lo siguiente: en un ataque al Espíritu Santo plasmado en el (provisional) impedimento genético de la Encarnación del Verbo, que constituyó así la naturaleza humana caída. Tal marca genética se implementó mediante el acto de forja biológica (el pecado original, justamente) de constituir la naturaleza humana, pero trayendo a Adán y su estirpe *en el lugar de* Cristo y la Suya¹⁴. La humanidad histórica hasta la llegada de la Virgen María (en cuya Inmaculada Concepción se conjuró el pecado original) ha sido una humanidad paralela a la que iba a traer Cristo, que iba a ser la humanidad natural original.

La noción de unión hipostática creadora se halla implícitamente contenida también en la teología contemporánea, singularmente en la primera Encíclica de Juan Pablo II y en la antropología del Concilio Vaticano II, pues ambas autoridades afirman que, en la Encarnación, el Hijo de Dios se unió en cierto modo a cada hombre (Juan Pablo II, 1979, n. 8). En efecto, difícilmente podría tal afirmación ser cierta si la emergencia de la especie humana como tal no hubiera dependido en el plan divino de una unión hipostática creadora. Ciertamente, Cristo asumió una naturaleza humana individual, exclusiva de Él (*STh III*, q. 4, a. 5, co., en De Aquino, 1994, p. 97) y, por tanto, a ningún humano más podría haberle afectado de por sí la Encarnación, más allá de lo retórico. En consecuencia, el Hijo de Dios, mediante Su Encarnación redentora, solo pudo haberse unido a todos

¹² Son palabras literales de la definición calcedonense proclamada el 25 de octubre del 451 (ACO II, 1, p. 129s) como verdadero “credo calcedonense”, que se presenta como explícitamente subsidiario de las previas fórmulas de Nicea y Constantinopla (Grillmeier, 1997, p. 826-827).

¹³ “The formulation of the doctrine of the incarnation which Aquinas accepts and takes as binding on Christians is the one put forward at Chalcedon in AD 451: Christ is one hypostasis, one person, with two natures, one fully human and the other fully divine” (Stump, 2002, p. 197).

¹⁴ El parecido fundamental entre Cristo y Adán (Rm 5,14) radica en la generación universal de la especie según los rasgos ontológicos del cabeza del género o estirpe (Ostmeyer, 2000, p. 128).

los hombres con cierta realidad metafísica (no solo figuradamente) si el decreto de la Redención dependía (seguía dependiendo, en realidad) del de la creación del ser humano según el querer divino de crear al hombre desde la Encarnación de Cristo. Es decir: la unión hipostática que finalmente se produjo dependía ontológicamente de la que hubo de haberse producido originalmente en Cristo *como cabeza natural de la humanidad* en la que todos los humanos posteriores iban a estar presentes al modo como lo acabaron estando, impropriamente, en Adán.

2 La unión hipostática creadora: un concepto entre la ciencia, la cristología y la metafísica

2.1 El pecado original como frustración genética de la Encarnación de Cristo

Como alternativa a la interpretación penal agustiniana del pecado original y sus derivados, se propone en este estudio que la humanidad actual (*grosso modo*, el *Homo sapiens*, “nosotros”¹⁵), que se encuentra en estado de caída con fin en la muerte, no emergió ontológicamente a causa de una eventual transgresión moral de un primer hombre y de su transmisión biológica (acto moral humano hecho naturaleza caída); y tampoco es el resultado de pecados actuales de los descendientes de Adán. Asimismo, también se sostiene en este artículo que la naturaleza caída no brotó de la evolución de las especies como tal o de un estado de cosas general determinado sin agencia intelectual o voluntaria, del tipo que fuera. Antes bien, el hombre vino a la existencia por la crisis simultánea e inducida de la creación *ex nihilo* y, dentro de esta, de la Evolución específicamente. Tal dúplice frustración advino por la violación (el pecado original, justamente) de una prohibición onto-biológica primigenia, de corte genético, que había sido promulgada por el Dios único y cuya ejecución, no perpetrada por humanos (Col 1,16 y Ef 2,2), es coincidente con la eclosión misma de la naturaleza humana. Es esta, ciertamente, una interpretación del pecado original en sentido extramoral en lo referido a su comisión por el hombre, pues la moralidad de este crimen es real, pero se identifica con una intervención genética sobrehumana sobre la Hominización en la que Adán no es causa moral, sino consecuencia ontológica:

‘Le Peché’ [el ‘pecado original’ o ἀμαρτία: Rm 5,12a], donc, n’est pas simplement ‘dans le monde’, en un sens il est le ‘monde’ [...] mais la question délicate de la responsabilité humaine n’est pas pour autant totalement

¹⁵ “Throughout the history [...] the genus *Homo* has contracted and expanded [...] Today [...] hugely ecumenical concept of a genus *Homo*” (Tattersall, 2018, p. 89). Cfr. también Wallace, 1870, p. 304.

résolue. Il faut admettre tout de suite que Paul n'est pas entièrement clair sur ce point (Murphy O'Connor, 1974, p. 53; las comillas internas están en el original).

La unión hipostática creadora se impidió mediante esa intervención genética, que violó una ley onto-biológica especial (no el precepto de Gn 2,17) que establecía que la humanidad solo podía emerger desde la Evolución a través de la asunción de su legado biológico por parte del Hijo de Dios. La humanidad tenía que surgir desde Cristo como primer hombre, no desde una persona humana (Adán).

El propio Alfred Russel Wallace, co-descubridor (junto a Darwin) de la Teoría de la Evolución, invocó la necesidad de que inteligencias sobrehumanas hubieran intervenido en la Hominización para crear al hombre:

I contemplated the possibility that the development of the essentially human portions of man's structure and intellect may have been determined by the directing influence of some higher intelligent beings, acting through natural and universal laws. A belief of this nature may or may not have a foundation, but it is an intelligible theory, and is not, *in its nature*, incapable of proof; and it rests on facts and arguments (Wallace, 1871, p. 372, nota A; las cursivas están en el original).

Verdaderamente, Wallace era muy claro sobre la insuficiencia del carácter no intencionado de la selección natural a la hora de explicar lo humano: "a superior intelligence has guided the development of man in a definite direction, and for a special purpose, just as man guides the development of many animal and vegetable forms" (Wallace, 1870, p. 359).

En este contexto, las inteligencias superiores de Wallace bien podrían ser criaturas gestoras del orden divino, colaboradoras en la Creación; y, en especial, en la creación del hombre (Gn 1,26)¹⁶. No es complicado ver a la cabeza de esas criaturas al Diablo, que contravino el plan divino de crear al hombre desde el acto de la Encarnación de Cristo. Esta línea de interpretación que da protagonismo a criaturas sobrehumanas en la creación del hombre se propuso ya en la Antigüedad, como se atestigua en las controversias exegéticas traídas a colación por Basilio (*Hex.*, IX, 6, en Basile de Césarée, 1968, p. 515-519). Simplemente, estos entes sobrehumanos no siguieron las instrucciones establecidas por Dios con respecto a crear

¹⁶ Gn 1,26: "Entonces dijo Dios: 'hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza'". La presencia del enigmático plural ("hagamos") de este pasaje puede dar pie a pensar en la creación del hombre como una labor conjunta entre Dios y sus criaturas sobrehumanas o de Dios a través de ellas. La interpretación agustiniana de esa forma verbal plural es muy libre y se aleja notablemente de la letra del texto, pues quiere ver en ella un plural trinitario, cuando solo Jesucristo y la Escritura nacida de Él (el Nuevo Testamento) pueden propiamente revelar ese misterio fundamental de la fe (*De Genesi ad litteram* XI, 39, 53 y XI, 40, 54, en Agustín, 1969, p. 955-956).

al hombre mediante la colaboración en la preparación de una naturaleza humana para el Hijo de Dios desde la Evolución (Hb 10,5). En su lugar, trajeron a Adán. Tal acción contraria al querer divino fue el *non serviam*, que se identifica con el *peccatum originale*, pues “por la envidia del Diablo entró la muerte en el mundo” (Sb 2,24) y el Hijo de Dios vino al mundo para revertir tal legado de muerte (1Jn 3,8). En otras palabras, como ya se ha dicho: Dios iba a crear al hombre al hacerse hombre Él mismo.

2.2 La “unión hipostática creadora” frente a la “unión hipostática creada”

Para Agustín, la humanidad del Verbo recibía su singular estatuto sobrenaturalizado por su asunción por el Hijo como efecto de una gracia dispensada por el Paráclito: “la Verdad misma (Unigénito Hijo de Dios, no por gracia sino por naturaleza) asumió por gracia al hombre en una tan estrecha unidad de persona, que Él mismo es al propio tiempo Hijo del hombre” (*Enchiridion* 37, 11, en Agustín, 1956, p. 519; las cursivas no están en el original). Ciertamente, él no le atribuye la elevación de la humanidad de Cristo al orden (simultáneamente) sobrenatural-creador mismo; es decir, a una unión hipostática creadora obra del Espíritu Santo como tal, devenida redentora e incoada (pero no realizada) así en la Virgen, tras su Inmaculada Concepción, como se verá. Antes bien, la unión de naturalezas sería fruto del Espíritu Santo pero por medio de una de sus diversas dispensaciones de gracia (aunque eminente) que descienden gratuitamente a lo ya creado. Así, indica Agustín: “¿qué mereció la naturaleza humana de Cristo hombre para que fuese elevada de modo tan singular a la unidad de persona del único Hijo de Dios? ¿[...] tenía obligado a Dios?” (*Enchiridion* 36, 11, en Agustín, 1956, p. 517; las cursivas no están en el original). Para Agustín (como para Tomás de Aquino: *STh III*, q. 2, a. 10, en De Aquino, 1994, p. 78-79), ser Hijo de Dios y ser Hijo del Hombre convergen en Cristo, pero no solo por la acción única del Espíritu Santo mismo, *qua talis*, presente en la hipóstasis del Verbo en su relación con el Padre, sino por gracia coadyuvante adicional: por cierta “gracia de la unión” (*STh III*, q. 50, a. 2, co., en De Aquino, 1994, p. 437). Es decir: según ellos, realmente, Cristo no es tan propiamente Dios como propiamente hombre, por más que sea verdadero Dios y hombre verdadero. Para estos autores, la humanidad de Jesucristo era verdadera, ciertamente, pero no había tenido un origen sobrenatural en el seno de Dios mismo como engendrador (que es, en cambio, lo que se sostiene en este estudio).

Al hilo de lo anterior, se puede subrayar que la Creación por parte de Dios es libre, pero la voluntad de Dios (que iba indisolublemente unida a hacerse hombre creando así al hombre) tiene efectos ontologizantes que no pueden afectar a la sustancia divina; a lo que sí afectan es a Su relación con el mundo *en Él* (en tanto que una persona divina asumiría lo humano creándolo). Al contrario de lo que sostiene el Angélico (*STh III*, q. 2, a.

7, co., en De Aquino, 1994, p. 76), en realidad, la unión hipostática no es creada, porque esta unión, que no es un accidente (*STh III*, q. 2, a. 6, co., en De Aquino, 1994, p. 74), no es tampoco un individuo dotado de un grado u otro de subsistencia fuera de las relaciones subsistentes divinas, en las que solo las personas divinas subsisten. La unión no es accidente, pero tampoco es sustancia. Ciertamente, “*subsistencia* es lo mismo que *cosa subsistente*” (*STh III*, q. 2, a. 3, co., en De Aquino, 1994, p. 60; las cursivas están en el original) y eso no se puede aplicar a la unión hipostática (que ni subsiste como individuo, ni es cosa, aunque tampoco sea accidente). Pero, a la vez, tampoco se puede aplicar a Cristo-Hombre más que *única-mente* en tanto que existe en una naturaleza creada a causa de lo mismo por lo que pre-existe como Hijo de Dios eternamente en la divina, es decir, por la unión del Paráclito en exclusiva. De otro modo, habría dos personas en Cristo, puesto que se encontraría subsistiendo realmente en dos naturalezas con principios generativos diversos y, en consecuencia, Cristo sería dos cosas subsistentes, pues es lo mismo subsistencia que cosa subsistente, según se acaba de citar.

La Creación constituye sustancias individuales (cosas subsistentes) en tanto que estas reciben el ser creado (*actus essendi*) en una determinada esencia (*essentia*). Cualquier cosa creada que no es accidente solo es tal de la manera recién indicada en la anterior frase. Y la unión hipostática, sin ser algo accidental, tampoco es una sustancia individual. Antes bien, la unión implica una relación Creador-creado en tanto que algo que no es por esencia de la Trinidad (lo humano) es asumido por uno de la Trinidad (el Hijo) en el seno de su propia relación subsistente en la Trinidad por el Paráclito. La unión hipostática no implica cualquier tipo de asunción posible de naturalezas ajenas por parte de personas divinas, sino una muy específica, que es la descrita en la declaración de Calcedonia. Además, si la unión fuera creada, eso supondría que, en algún momento, Cristo asumió a un hombre (un individuo humano¹⁷) y no simplemente a la humanidad uniéndola a la naturaleza divina en su única persona eterna, sin confusión de naturalezas. Lo que no puede ser es que la unión sea creada y que, a la vez, la criatura asumida para formar la unión hipostática sufra mutación en esa unión. ¿En qué o cómo es creada la unión, si no es ni sustancia ni accidente? ¿Es creada en el seno del Creador como tal, introduciendo mutación? ¿Es creada en la criatura que, además, sufre una mutación por esa unión que, en tal criatura, solo podría ser un accidente, por haber sido creada en esa criatura y no haber sido hecha una sustancia individual con el ser en sí? Recuérdese que se ha dicho que la unión no es accidente. Por lo anterior, se aprecia que la unión no puede pre-existir realmente a la criatura, sino que la presupone, puesto que unir es vincular, por lo menos,

¹⁷ Lo cual es rechazado por el Aquinate también, pues no cree que Cristo asumiera una persona humana pre-existente (*STh III*, q. 4, a. 3, co., en De Aquino, 1994, p. 95).

dos elementos reales; si uno de esos dos elementos no existe aún, no hay nada que unir. Y si la unión presupone ambos términos como reales y, por tanto, lo creado que va a ser asumido existe realmente de modo previo, entonces eso creado ya es un subsistente, que no puede sufrir una mutación real sin dejar de ser quien es o lo que es. En realidad, la humanidad de Cristo es creada, pero no es una criatura ya conformada como tal frente a la naturaleza increada del Verbo eterno, con la que pasaría a convivir en la persona del Hijo por la unión hipostática. Y esto último, en cambio, es lo que acaba diciendo el Aquinate, a fin de cuentas, pese a todo:

La unión de que venimos hablando es una relación entre la naturaleza divina y la humana, en cuanto conjuntadas en la persona del Hijo de Dios. Pero, como ya queda dicho (1 q. 13 1. 7), toda relación entre Dios y la criatura es real en la criatura, porque aquélla se origina de una mutación operada en ésta, mientras que en Dios tal relación es ideal y no real, porque no se origina en Dios en virtud de ningún cambio. Por tanto hay que decir que la unión de que hablamos no es real en Dios, sino ideológica. En cambio, sí que es real en la naturaleza humana, porque ésta es una criatura. En consecuencia, es preciso decir que la unión es algo creado (*STh III*, q. 2, art. 7, co., en De Aquino, 1994, p. 76).

Se aprecia en esta cita que ocurre una de dos cosas. O bien se indica que Cristo es criatura (al menos en cuanto hombre) en la unión hipostática, lo cual es negado por Tomás en otro lado (en *STh III*, q. 16, a. 8, s. c., en De Aquino, 1994, p. 191) o bien se concede inevitablemente preexistencia real a la humanidad recibida por Cristo con respecto a su naturaleza divina en la conformación de la unión hipostática y no solo pre-existencia abstracta, en tanto que presencia de la naturaleza humana en María, de quien toma Cristo su estirpe humana para asumirla pasando a subsistir en esa naturaleza también en la unión hipostática. No en vano, lo que afirma el Angélico en esa cita solo puede ser así si la humanidad asumida por Cristo es poseída previamente por un subsistente humano creado que deja de ser la persona que era por efecto de la asunción que termina en la unión en la persona del Hijo; o solo puede ser así porque el Hijo se convierte en criatura en tanto que hombre. Aunque esto el Aquinate no lo admitiría, es lo que, en cambio, está implicado en sus afirmaciones de modo difícilmente evitable. Verdaderamente, la relación entre Dios y la criatura, si es real en la criatura y además esta experimenta cierta mutación, solo puede ser real de ese modo en tanto que la criatura es real. Y solo es real si es esta criatura. A su vez, esta criatura es una sustancia individual. No hay relación real de la criatura a Dios más que de ese modo, pues la humanidad nunca se relaciona realmente con la divinidad más que a través de un subsistente específico e individual de tal humanidad. Sin embargo, la Virgen (de quien tomó Cristo Su naturaleza creada) siguió siendo quien era antes de la Encarnación del Hijo de Dios y no se transformó en Cristo; y tampoco su naturaleza individual fue asumida por Él desprovéyéndola a ella.

Ciertamente, la humanidad (como sustancia plena) nunca se da en un individuo sin distinción real entre ‘supuesto’ (o ‘sujeto’)¹⁸ y ‘naturaleza’ (en cambio, en Dios no hay esta distinción real)¹⁹. Toda humanidad, si se da, se da en individuos que no son el hombre, sino un hombre. Toda naturaleza creada es criatura, pero lo es solo en el sujeto natural en el que tal naturaleza se da como creada; es decir, es un individuo de esa especie, junto con (en el caso de los humanos) otros individuos con los que entra en relación pero que son distintos de él como sustancias individuales. En cambio, el sujeto (o ‘supuesto’) en el que se da la naturaleza humana de Cristo (la persona del Hijo, la única que se encarnó) es increado, pero no es tal sujeto como Hijo por su esencia o de modo accidental o por su (inexistente) materia signata, sino por su relación de origen en el Padre por el Espíritu Santo²⁰. Ello se debe a que, en verdad, el Hijo de Dios, aun siendo una persona distinta del Padre y del Espíritu Santo, es un mismo sujeto o supuesto con Ellos²¹. Si fuera verdad que (como dice Tomás de Aquino) la unión es creada, solo lo podría haber sido a partir de un individuo humano previo (una criatura) asumido por Cristo, pues la humanidad solo se puede dar en distintos individuos que ninguno de ellos es realmente *la humanidad*. Además, si Cristo no fuera originariamente

¹⁸ “Según el Filósofo en V *Metaphys.*, sustancia tiene dos acepciones: 1) *Una*, por la que sustancia es tomada como la *esencia de algo*, y se la indica con la definición, y, así, decimos que la *definición expresa la sustancia de algo*. Esta sustancia los griegos la llamaban *usía*, y que nosotros podemos traducir por *esencia*. 2) *Otra* acepción es la de sustancia como *sujeto o supuesto que subsiste en el género de la sustancia*. Esta acepción, en su sentido general, puede ser denominada con un nombre intencional. Es llamada *supuesto*” (*STh I*, q. 29, a. 2, co., en De Aquino, 2001, p. 324; las cursivas están en el original).

¹⁹ “En Dios esencia e hipóstasis son lo mismo. Pues en Dios no hay diferencia entre *lo que es y aquello por lo que es*” (*STh I*, q. 29, a. 4, ad 1, en De Aquino, 2001, p. 329; las cursivas están en el original). Además, “que en Dios no hay distinción real entre sujeto o supuesto (Dios) y naturaleza (divinidad) es consecuencia inmediata de que no hay en Él composición de sustancia y accidentes ni de esencia y acto de ser [...] en Dios no hay distinción de esencia y ser, es *Ipsum esse subsistens, su mismo ser*; todo lo que hay en Dios no lo tiene, sino que lo es. Dios no tiene divinidad; es su divinidad. *Como es puro ser*, la naturaleza es ya el supuesto; el todo subsistente y la naturaleza se identifican. Dios es la Divinidad” (González García, 1995, p. 200; las cursivas no están en el original).

²⁰ “La distinción de las personas divinas no tiene otro fundamento que las relaciones de origen. Y la relación no es como la del accidente inherente al sujeto, sino que es la misma esencia divina. Por lo tanto, así como la deidad es Dios, la paternidad divina es Dios Padre, que es persona divina. Así, pues, Persona divina significa relación subsistente. Y esto es lo mismo que decir relación sustancial [...]. Es cierto que persona significa directamente relación e indirectamente esencia; sin embargo, no significa relación en cuanto relación, sino en cuanto relación hipostática. Igualmente, también significa directamente esencia e indirectamente relación; en cuanto que la esencia es lo mismo que la hipóstasis. Y la hipóstasis se distingue por la relación. De ese modo, la relación en cuanto tal, indirectamente está en la razón de persona” (*STh I*, q. 29, a. 4, co., en De Aquino, 2001, p. 329).

²¹ “En general, persona indica la *sustancia individual de naturaleza racional*” (*STh I*, q. 29, a. 4, co., en De Aquino, 2001, p. 329; las cursivas están en el original). Sin embargo, a la vez, “la sustancia individual, distinta e incommunicable, en Dios tiene que ser entendida como la relación” (*STh I*, q. 29, a. 4, ad 3, en De Aquino, 2001, p. 329).

tan propiamente hombre como propiamente Dios y si Cristo no tuviera tal dúplice naturaleza únicamente por el mismo Espíritu Santo por el que es Hijo desde toda la eternidad, habría mutación en Dios con la Encarnación, si es que se quiere seguir manteniendo que Cristo es la única persona divina *en* dos naturalezas distintas e íntegras, verdadero Dios y verdadero hombre. En efecto, en tal escenario recién descrito, se introduciría de modo constitutivo en el seno de la propia Trinidad una acción *ad extra* (una gracia dispensada por el Paráclito, algo creado) junto con una acción *ad intra* (la propia relación subsistente del Hijo, engendrado como Hijo por Gracia Increada únicamente) para el establecimiento de Dios Hijo como Hijo del Hombre en la única persona divina del Hijo del Padre por mor de la unión hipostática. Esa mixtura imposible entre gracia creada y Gracia Increada es la que sostiene el Aquinate que tiene lugar en la Encarnación del Verbo y en su resultado de unión hipostática: “la unión de la encarnación no se realizó sólo por la gracia habitual, como se unen a Dios los demás santos, sino que se efectuó por la subsistencia o la persona” (*STh III*, q. 2, a. 10, ad 3, en De Aquino, 1994, p. 79). En línea con lo anterior, el Angélico indica igualmente que “la gracia habitual está sólo en el alma; en cambio, la gracia, en cuanto don gratuito de Dios consistente en la unión con una persona divina, afecta a toda la naturaleza humana, compuesta de alma y cuerpo” (*STh III*, q. 2, a. 10, ad 2, en De Aquino, 1994, p. 79). Ahora bien, si es cierto que, para efectuar la unión hipostática, también convergió compositivamente una gracia (creada) distinta del Paráclito mismo (Gracia Increada) y dependiente de Él, entonces Cristo se encarnó en un hombre y lo sustituyó con su hipóstasis divina. No en vano, como se acaba de citar, la gracia en cuanto don gratuito de unión con una persona divina afecta a toda la naturaleza humana, cuerpo y alma, pero eso solo puede ser así si el hombre en cuestión ya está formado previamente. En cambio, si se aduce que tal cuerpo y alma constituyen la naturaleza humana de la Segunda Persona (no la de un hombre previo) formada por la asunción de lo humano *en* el Hijo como término de ese proceso, entonces, ¿a qué viene acudir a gracias creadas para entender la asunción de la naturaleza humana por el Verbo? Justamente, la asunción de lo humano por el Hijo se da por la acción del Paráclito, mediante la creación de esa naturaleza humana individual para Dios Hijo y conformando de ese modo la unión hipostática. La naturaleza humana de Cristo es creada, pero Cristo no es creado, pues no es criatura. A la vez, con respecto a la naturaleza humana individual del Hijo, la unión hipostática ni es creada ni es creadora. De lo que es creadora la unión hipostática es de la especie humana en tanto que esta se iba a generar desde la particularísima naturaleza humana del Hijo de Dios, primer subsistente natural de la especie en el que todos iban a estar contenidos como en Adán.

En Cristo, lo sobrenatural (divino, increado) y lo natural (lo humano, creado) son idéntica y plenamente naturales por ser originarios en Él por

el Espíritu Santo procedente del Padre, Quien le da al Hijo Su identidad personal ligada a la naturaleza en la que es tal persona eterna (la naturaleza divina); y también le da esa misma identidad personal o subsistencia (sin abandonar su naturaleza eterna) en una nueva naturaleza, creada por Cristo y en Él literalmente, no figuradamente. Nuevamente: la unión hipostática no es cualquier hipotética o posible asunción de naturalezas creadas por parte de una persona divina. Es una unión muy específica, descrita en la declaración de Calcedonia. En verdad, la asunción de la naturaleza humana por el Hijo se tenía que producir por la acción del Paráclito operante en la Encarnación, Quien instalaba así la humana naturaleza en la relación subsistente del Hijo sin que hubiera pre-existido en otro individuo. Y lo hacía mediante la conformación de la unión de cuerpo y alma en Cristo, al tiempo que esos elementos, que no existían en otro individuo concreto previamente, tampoco existían en ningún individuo de una especie humana fuera del contexto de la Encarnación, donde también estaba María. Antes bien, la especie en cuestión se iba a formar tras la unión hipostática: de modo natural-biológico en el plan divino original (unión hipostática creadora) y de modo no natural-biológico (salvo en María) en la unión hipostática creadora devenida redentora también. Por otra parte, el Angélico indica:

La gracia, por ser accidente, es una cierta semejanza con la divinidad en el hombre. Pero, mediante la encarnación, no cabe decir que la naturaleza humana haya participado de una semejanza a la naturaleza divina, sino que está unida a la naturaleza divina en la misma persona del Hijo. Y es de más categoría la cosa misma que una participación de su semejanza (*STh III*, q. 2, a. 10, ad 1, en De Aquino, 1994, p. 79).

De esta manera, aunque el Angélico acepta claramente también en esta cita que la asunción de la naturaleza humana en la relación subsistente del Hijo (es decir, en Su persona) no tuvo lugar de modo tal que engendrara una unidad accidental con Su persona divina (*STh III*, q. 2, a. 6, s. c., en De Aquino, 1994, p. 73), tampoco termina de admitir que tuviera lugar por el Espíritu Santo mismo en exclusiva; es decir, de la manera como el Hijo es tal y recibe del Padre la divinidad, solo que aplicando esa acción de engendramiento a asumir la humanidad creada *in Deum* (orden sobrenatural) y no meramente *ad Deum* (orden natural). El Hijo no es Hijo de modo accidental, pero tampoco lo es por la misma esencia por la que es Dios (compartida con las otras Dos Personas), sino que es Hijo en la relación de origen establecida por el Espíritu Santo desde Dios Padre. Pues bien: el Hijo de Dios subsiste también en una naturaleza humana no de modo accidental o por su esencia divina, sino por virtud de esa misma relación del Espíritu Santo por la que es Hijo. Es así como se da la vinculación de las dos naturalezas en la unidad de la hipóstasis. Para entender el tipo de unión hipostática propuesta en Calcedonia, la clave no está en las naturalezas o en la hipóstasis, sino en el Espíritu Santo,

que es Quien hace que ambas naturalezas concurren íntegramente como poseídas ontológicamente por una sola hipóstasis. Empero, esa hipóstasis no puede ser otra que la hipóstasis divina en la persona del Hijo, pero debido a su carácter increado y principio de la asunción de la naturaleza humana que terminaría en una hipóstasis dotada ya previamente de una naturaleza increada. Es decir: no primariamente por sus características intrínsecas naturales de naturaleza divina de la persona asumente frente a la naturaleza humana asumida. En otras palabras: hay cierta igualdad de condiciones entre las dos naturalezas en la unión hipostática. Pues bien: eso solo puede ser así por obra del Espíritu Santo como tal y a causa de una unión hipostática *creadora*:

L' « hypostase » paraît bien tenir une place tout aussi secondaire à Chalcédoine. L'addition des mots « et une hypostase » n'intervient, au v. 21 de la définition, que comme une surcharge à la formule christologique centrale des v. 16-22, qui ne comportait originellement aucun terme « technique » positif pour désigner l'unité du Christ [...] la lettre des v. 19-21 ne dit pas explicitement que le Christ est une hypostase [...] tout ce qui est affirmé, c'est que l'une hypostase se trouve au terme de la « concurrence » de la spécificité de chaque nature (De Halleux, 1976b, p. 167; las comillas internas están en el original).

La relación entre la vida íntima de la divinidad y la vida íntima de la humanidad no es originaria más que en el Hijo y únicamente por mor de, precisamente, la unión hipostática, que es creadora y cuya base ontológica se mantiene en la unión hipostática redentora. Dios Padre une la naturaleza humana a la persona divina de Su Hijo creándola mediante el Espíritu Santo mismo a través de la naturaleza humana de María, de quien nacería Cristo al haber recibido ella previamente Su propio principio generativo, por su Inmaculada Concepción. Tal principio generativo era el Paráclito como portador de la humanidad original de la unión hipostática creadora, unión incoada en María tras su Inmaculada Concepción (una vez la unión hipostática creadora hubo devenido redentora también) y consumada y realizada propiamente en Cristo. María no pre-existe a su naturaleza humana; tampoco la naturaleza humana que recibe existe antes de ella de modo individualizado en otros subsistentes. María no recibió su naturaleza (humana) de sus padres biológicos, sino de Dios Padre por el Espíritu Santo. La naturaleza humana de María (la única que tiene) no viene de la de Adán sino solo en tanto que mera biología. Y no es la biología la que constituye individuos en una especie, sino la naturaleza de tal especie como principio de generación de individuos. La naturaleza caída legada por los padres de la Virgen no constituyó la naturaleza humana de María como individuo de tal especie, sino que fue el sustrato biológico que, purificado en la Inmaculada Concepción, sirvió como base para conformar la naturaleza humana de María, hija natural de Dios Padre. Dios solo tiene un Hijo, pero Dios Padre tiene dos hijos naturales: Cristo y María. Las naturalezas individuales de cada uno de ellos (su cuerpo

y su alma) son privativas de cada uno (María y Cristo tienen su propio cuerpo y su propia alma) pero, al mismo tiempo, forman una unidad de especie sin la cual ninguno de los dos sería propiamente humano. Sus naturalezas individuales, aun siendo propias, son dependientes ontológicamente entre sí, cosa que no ocurre con el resto de individuos humanos, pues estos últimos proceden por generación natural (no sobrenatural) de sus antepasados y la dependencia ontológica, en tal caso, es con respecto a la especie, no con respecto a la naturaleza individual de otro integrante de tal especie. Si la naturaleza humana recibida por María a través de sus padres hubiera sido la de Adán, la Virgen habría estado necesariamente en pecado original en el primer instante de su concepción y solo habría sido purificada posteriormente. La Virgen es verdadera madre de Dios²² y no solo, simplemente, de Dios-Hijo, porque engendra al Hijo en una naturaleza humana por el mismo principio por el que tal Hijo es engendrado en la naturaleza divina eternamente: por el Espíritu Santo. Si es problemático sostener que María es hija natural de Dios Padre porque ella no tiene la naturaleza divina, entonces también resulta problemático decir que Cristo es hijo natural de Dios Padre, porque el Padre tampoco tiene la naturaleza humana y, entonces, Cristo solo sería Hijo de Dios *sui generis*: en la divinidad, en tanto que Dios.

María no es un mero canal para la Encarnación, sino que opera vicariamente como Dios-Padre en el engendramiento de Cristo en la naturaleza humana. Ese carácter vicario de María en el engendramiento del Hijo de Dios se identifica con su ser realmente Theotokos y no simplemente madre del Hijo de Dios-en-tanto-que-encarnado. En suma, es esta idea de vicariedad mariana (que evidencia, en definitiva, una unión hipostática creadora) lo que está contenido en la definición de Calcedonia cuando estipula que Cristo es la misma persona (divina) “en” dos naturalezas distintas, no solo perfecto Dios, sino también perfecto hombre “ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα” (según se ha citado ya en la Introducción). En efecto, la pregunta crucial es la siguiente: si el Padre no tiene naturaleza humana y el Espíritu Santo no engendra al Hijo, ¿cómo es engendrado el Verbo divino en la naturaleza humana como verdadero Hijo del Padre y cómo puede Dios reconocerlo como Su único Hijo en una naturaleza creada?

La respuesta que se propone a la anterior pregunta es que el Hijo es engendrado como hombre por María por la acción del mismo Espíritu Santo por la que es engendrado por el Padre como Hijo e inseparablemente también como Dios. El Hijo no es Hijo por ser Dios (pues hay

²² El tema de la *Theotokos* (madre de Dios) es fundamental en el contexto de la generación del Concilio de Calcedonia: “the conventional opening date for the Christological controversy of the fifth century of which the climax was the Council of Chalcedon is the arrival at Constantinople in 428 of its new bishop, Nestorius [...] who publicly criticized the ascription to the Virgin Mary of the title *Theotokos* (Mother of God)” (Price, 2011, p. 70).

personas divinas realmente distintas que, no obstante, también son Dios) pero tampoco es Hijo sin ser Dios. Es Hijo por el Espíritu Santo por el que tiene la divinidad del Padre en tanto que Este engendra a Dios. Tal acción es eterna en el seno de la Trinidad y tiene lugar en el tiempo en la naturaleza humana de Cristo y se da de formas radicalmente distintas en la subsistencia humana o divina del Hijo. Y, sin embargo, tal acción consiste, también en el engendramiento humano del Hijo, en lo mismo en que ha consistido durante toda la eternidad: en dotar de personalidad a una naturaleza donada mediante el Espíritu Santo según una relación subsistente de origen de engendramiento desde el Padre. Por eso la persona de Cristo es la divina incluso en su subsistencia en la humanidad cosa que, de entrada, podría parecer contradictoria. El Paráclito hace al Hijo ser Quien siempre ha sido (una persona divina), pero siéndolo también en una naturaleza distinta (la humana) de la que siempre ha tenido (la divina). En este proceso, el ya explicado papel vicario de María resulta indispensable. No en vano, si la ascensión de la humanidad por parte del Hijo no hubiera coincidido con la creación de la naturaleza humana individual (Su cuerpo y Su alma) para Él como fundador de una especie inédita existencialmente, Cristo no habría podido subsistir propiamente en otra naturaleza aparte de la divina sin dar lugar a una nueva cosa subsistente o persona. En tal caso, Su ser hombre habría estado en potencia de una dinámica natural independiente (la humana) donde la especie precede generativa y cronológicamente a sus personas salvo en Adán. Es esta otra razón para subrayar más enfáticamente si cabe que el puesto de Adán era el que tendría que haber ocupado Cristo y que Cristo iba a ser el primer hombre tanto generativamente (ontológicamente) como cronológicamente. Igualmente, la subsistencia de Cristo en dos naturalezas perfectas sería imposible si la naturaleza humana de María hubiera estado en pecado original en un primer momento, es decir, si la humanidad recibida por María hubiera sido la de Adán y esta se hubiera legado a Cristo. Por más purificada y confirmada en gracia que hubiera resultado la Virgen en un segundo momento, tras su concepción, la naturaleza recibida de ella por Cristo habría estado en pecado original, de modo semejante a como está manchada la naturaleza recibida por los hijos de padres bautizados, pese a no tener estos ya el pecado original. La explicación ofrecida por Tomás de Aquino sobre por qué Cristo no fue concebido en pecado original (a pesar de que, según él, la Virgen sí lo contrajo²³) no resulta adecuada. El Angélico apela a que Cristo solo procede de Adán (a través de María) de modo material (*"materiam humani corporis solum"*), no generativo (*"virtus autem formativa*

²³ "La Virgen María sí contrajo el pecado original" (De Aquino, 1994, p. 258). La frase latina original es *"beata virgo contraxit quidem originale peccatum"*, *STh III*, q. 27, a. 2, ad. 2. Cfr. también *STh III*, q. 31, a. 7, s. c., en De Aquino, 1994, p. 292 y *STh III*, q. 27, a. 2, ad. 2, en De Aquino, 1994, p. 257.

corporis”), pues el principio generativo de Cristo en la humanidad es el Espíritu Santo (“*virtus Spiritus Sancti*”)²⁴. Por eso sostiene Tomás que Cristo no contrae el pecado original, por más que, según él, la Virgen sí proceda del primer hombre por naturaleza, de modo generativo y, por ello, sí lo contraiga. El problema en tal tesitura interpretativa es que no se puede evitar concluir lo siguiente: que, si Cristo no tiene la condición adánica, eso es así gracias a que María es impropriamente madre (engendradora) del Hijo en la humanidad. En efecto, la naturaleza de la Virgen (que es la de Adán, según Tomás) solo le ha sido legada a Cristo desde ella de modo material (imperfecto, por tanto) y, por tal razón, solo cuando ha entrado en hibridación con lo divino (la obra del Espíritu Santo) ha sido constituida de modo completo la naturaleza humana esencial (sustancia segunda) e individual (sustancia primera) de Cristo, fruto de esa peculiar generación sobrenatural del Verbo en tal naturaleza creada. La naturaleza humana de Cristo, por tanto, resulta esencialmente distinta de la naturaleza (sustancia segunda) de Su madre y de las características naturales de la humanidad individual (sustancia primera) de María. A la luz de lo precedente, se advierte que se pone en peligro en tal explicación de Tomás el realismo de la unión hipostática, pues parece identificarse el crucial primer momento de la Encarnación con una hibridación de divinidad y humanidad que habría sido un paso necesario para permitir una auténtica unión de naturalezas perfectas en Cristo. Por tanto, la humanidad de Cristo habría sido el resultado de una mezcla de dos naturalezas distintas, una de las cuales (la divina) seguía siendo la misma, pero no la otra (la de María), pues esta última se habría transformado en Cristo (y no por mero perfeccionamiento, sino por conversión esencial) en una humanidad perfecta netamente distinta a la legada generativamente por Su madre.

Para conjurar las anteriores aporías, se impone afirmar que lo que María recibió de Adán a través de sus padres fue una biología caída que, purificada por la Inmaculada Concepción, posibilitó que la persona de la Virgen dispusiera así de la naturaleza humana que iba a recibir Cristo del Padre por el Espíritu Santo, que es la única humanidad sin pecado. El misterio de la Virgen y su Inmaculada Concepción es antes ontológico que soteriológico. En la redención de María, al contrario que en la del resto de los humanos, es la cancelación total del reato de la pena del pecado original lo que lleva a la obliteración de la *culpa* de tal pecado (que, en el hombre, es extramoral y se identifica con la ausencia de la filiación divina querida por Dios para los descendientes de Su Hijo). La redención de María es biológica: la destrucción de la marca genética del pecado original (cancelación de la pena de tal pecado) causa

²⁴ Cfr. SCG IV, 52, en De Aquino, 1968, p. 848. Cfr. también SCG IV, 46, en De Aquino, 1968, p. 830.

en ella la recepción de la filiación divina (perdón de la culpa) por su elección como madre del Verbo encarnado redentor y como partícipe de Su misma humanidad. En cambio, la redención del resto de los seres humanos no es biológica, sino que la recepción de la filiación divina en este caso es por adopción y, consecuentemente, no es por naturaleza. Por ello, al contrario que en María, la matriz genética del pecado original persiste, pese a todo, en los bautizados y se identifica con el reato de la pena, nunca extinto en los redimidos bautismalmente. Que el reato de la pena no se haya suprimido junto con la total eliminación de la culpa del pecado original efectuada por el bautismo no se debe a cuestiones punitivas, morales o ascéticas (*conferir*, en sentido diverso, DS, n. 1515). Se debe, antes bien, a que la culpa del pecado original en el hombre no es moral ni en Adán. Si lo fuera, una vez extinguida toda la culpa, se habría aniquilado también toda la pena, pues (en el relato tradicional) esta última advino a Adán y a su descendencia de modo instantáneo y concomitante a la contracción de la culpa del *originale peccatum* y, por ello, desaparecida la primera (en el bautismo), desaparecida la segunda también (si no, habría que entender a Dios como un ser hiperpunitivo). Y, sin embargo, no fue este el caso, pues la presión de la naturaleza caída y su fin en la muerte siguen siendo una realidad también para los bautizados. Nuevamente: en el hombre, el pecado original es extramoral y solo es moral en seres sobrehumanos.

3 Conclusiones

En relación con lo expuesto en este trabajo en su conjunto, se aprecia que es necesario postular que Dios había decidido hacerse hombre, pero no por la necesidad de la Redención, sino *a priori*: de esa manera tan libre como había decidido crear de la nada y de esa manera tan intensamente gratuita como la teología escolástica (Pío XII, 1950, n. 20) subraya que Dios determinó elevar sobrenaturalmente al hombre a una visión beatífica entendida como no obligada para la plenitud humana o como no exigible por la naturaleza del hombre. En otras palabras: la asunción del legado biológico de la Evolución por parte del Verbo eterno (que iba a ser, en Cristo, el primer hombre y no Adán) tenía como objeto la creación de la propia naturaleza humana. Como se advierte, el hombre iba a recibir, de modo estrictamente sobrenatural, su definición última como especie: lo natural mismo habría sido engendrado por lo sobrenatural mismo. El ser humano iba a ser constituido en su estatuto natural de modo netamente sobrenatural, desde la vida íntima de Dios en el Espíritu Santo, impuesta en la Evolución en tanto que esta iba a ser asumida por el Verbo para la constitución de la naturaleza humana *qua talis*. Aunque el objeto directo único de tal proceso encarnatorio iba a ser Cristo, tal realidad privativa

del Verbo encarnado se iba a hacer extensiva a su prole, con la asistencia de gracias creadas también: “a los que de antemano conoció, también los llamó a reproducir la imagen de su Hijo” (Rm 8, 29). Por ello, lo cristológico y lo antropológico nunca se habrían confundido.

Si el pecado de Adán contra Gn 2,17 fuera el *peccatum originale originans*, una vez extinguido totalmente el *peccatum originale originatum* (la culpa heredada) por el bautismo (DS, n. 1515), tras recibir el don de la filiación divina (superior a la gracia santificante perdida por Adán), los bautizados podrían no morir. Sin embargo, incluso los niños no pueden no morir, aunque estén bautizados y no hayan pecado nunca. La razón de esto no radica en cuestiones ascéticas o punitivas como (por ejemplo) que, pese a haber recuperado la gracia perdida por Adán, Dios no da el don preternatural de la inmortalidad otra vez, manteniendo así un reato del castigo adánico. Antes bien, la razón es la siguiente: dado que el principio de la vida del hombre (la filiación divina en Cristo) los niños bautizados no lo han recibido biológicamente (tampoco el resto de los bautizados), no pueden dejar de morir de modo biológico tampoco, aun cuando no haya pecado alguno en ellos. De hecho, solo escatológicamente será compatible de modo pleno la biología de Cristo en los salvados, a todos sus efectos, incluida la inmortalidad, pues el origen biológico histórico del hombre en la muerte teológica de Cristo en Adán (1Cor 15,22), que implicaba la muerte biológica del hombre, es un dato irreformable. Ciertamente, es la privación de lo sobrenatural mismo, es decir, del árbol de la vida (Ap 22,1-5 y Gn 3,22-23) y no el haber comido del árbol prohibido (Gn 3,6) lo que le causa de modo necesario la muerte al hombre, matando también a los justos. Más en concreto, lo que priva de la vida a todos los hombres y los lleva forzosamente también a la muerte física (biológica) es el no haber recibido *en* su concepción biológica el don de la filiación divina, a través de la recepción individual de la naturaleza humana de Cristo transmitida en la especie. La única persona humana que acabó recibiendo su filiación divina según el plan de la unión hipostática creadora fue la Virgen María, si bien a través de una concepción biológica sobrenatural y también redentora.

A la luz de la unión hipostática creadora, se entiende ahora, con toda su radicalidad metafísica y más allá de la retórica, el pensamiento expresado por el Concilio Vaticano II y por Juan Pablo II en la Encíclica *Redemptor Hominis*, también traída a colación en la Introducción: “el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (Concilio Vaticano II, 1965, n. 22). No se trata de que el hombre se entiende a la luz de Cristo de un modo genérico, sino que el hombre como tal es un misterio ontológico cuyo marco de comprensión epistemológica es Cristo mismo (Su misterio). Puede entenderse que la razón de esto último reside en el hecho de que es el misterio de Cristo el que engendra ontológica-

mente el misterio del hombre, de tal manera que este último enigma solo se ilumina en el acto por el que el Hijo de Dios es un misterio específico, más allá de ser un misterio natural para toda criatura (pues es Dios). Tal acto es la Encarnación. Asimismo, si lo que se ilumina en el misterio de Cristo es el misterio del hombre como tal y no en tanto que mera criatura (como lo podría ser otra) o ente necesitado de la Redención, entonces tal unión hipostática ha de ser entendida como esencialmente creadora, por más que acabara siendo igualmente redentora.

Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN. *Obras de San Agustín*. Tomo IX. 3. ed. Madrid: BAC, 1973.
- AGUSTÍN. *Obras de San Agustín*. Tomo IV. Madrid: BAC, 1956.
- AGUSTÍN. *Obras de San Agustín*. Tomo VII. 3ª ed. Madrid: BAC, 1964.
- AGUSTÍN. *Obras de San Agustín*. Tomo XV. 2. ed. Madrid: BAC, 1969.
- BASILE DE CÉSARÉE. *Homélies sur l'Hexaéméron*. Texte grec, introduction et traduction de GIET, S. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968.
- BAUDRY, G-H. Le péché des origines selon Didyme d'Alexandrie. *Mélanges de science religieuse*. Lille. v. 53. p. 163-182, 1996.
- CAMBIER, J. *L'Évangile de Dieu selon l'épître aux Romains*. Exégèse et Théologie biblique. Tome I. L'Évangile de la justice et de la grâce. Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1967.
- COACKLEY, S. What does Chalcedon solve and what does it not? Some reflections on the status and meaning of the Chalcedonian 'definition'. In: DAVIS, S. T., KENDALL, D. and O'COLLINS, G. (eds.). *The Incarnation: an interdisciplinary symposium on the Incarnation of the Son of God*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 143-163.
- CONCILIO VATICANO II. Constitución pastoral "Gaudium et spes" sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo. Salamanca : Sígueme, 1966.
- DE HALLEUX, A. La définition christologique à Chalcédoine (suite). *Revue Théologique de Louvain*. Louvain, v. 7, n. 2, p. 155-170, 1976b.
- DE HALLEUX, A. La définition christologique à Chalcédoine. *Revue Théologique de Louvain*. Louvain, v. 7, n.1, p. 3-23, 1976a.
- FEE, G. D. St. Paul and the Incarnation. In: DAVIS, S. T.; KENDALL, D.; O'COLLINS, G. (eds). *The Incarnation: an interdisciplinary symposium on the Incarnation of the Son of God*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 62-92.
- FITZMYER, J. A. *Romans: a new translation with introduction and commentary*. London: The anchor Bible, 1993.
- GARCÍA IGLESIAS, L. La cuestión del *eph' hōi* en Romanos 5, 12. *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*. Madrid, v. 2, n. 2, p. 539-546, feb. 1999.

- GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Proyecto de hermano*. Visión creyente del hombre. Santander: Sal Terrae, 1987.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Á. L. *Teología natural*. 3ª ed. Pamplona: EUNSA, 1995.
- GRILLMEIER, A. *Cristo en la tradición cristiana*: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451). Salamanca: Sígueme, 1997.
- GWYNN, D. M. The definition of Christian tradition. In: PRICE, R.; WHITBY, M. (eds). *Chalcedon in context: church councils 400-700*. Liverpool: Liverpool University Press, 2011. p. 7-26.
- HART, D. B. *The New Testament: a translation*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2023.
- JUAN PABLO II. Carta encíclica *Redemptor Hominis* del Sumo Pontífice Juan Pablo II. s.l.: PPC, 1979.
- LA PARRA, J. R. El camino hacia la definición cristológica de Calcedonia: una aproximación narrativa, histórica y teológica. *Revista Catalana de Teología*. Barcelona, v. 45, n. 2, p. 481-508, 2020.
- MOO, D. J. *The epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- MURPHY-O' CONNOR, J. *L'existence chrétienne selon Saint Paul*. Paris: Les éditions du Cerf, 1974.
- O'CALLAGHAN, P. Una lectura cristológica de la doctrina del pecado original. *Scripta Theologica*. Pamplona, v. 46, n. 1, p. 161-180, abr. 2015.
- OSTMEYER, K. H. Typologie und Typos: Analyse eines schwierigen Verhältnisses. *New Testament Studies*. Cambridge, v. 46, p. 112-131, 2000.
- PÍO X. Carta Encíclica *Pascendi*, 1907.
- PÍO XII. Carta Encíclica *Humani generis*, 1950.
- PITTA, A. *Lettera ai Romani*. Milano: Paoline, 2001.
- PRAT, F. *La teología de San Pablo*. Primera parte. México: Editorial Jus, 1947.
- PRICE, R. The Council of Chalcedon (451): a narrative. In: PRICE, R.; WHITBY, M. (eds). *Chalcedon in context: church councils 400-700*. Liverpool: Liverpool University Press, 2011. p. 70-91.
- PRZYSZYCHOWSKA, M. *We were all in Adam*. The unity of mankind in Adam in the teaching of the Church fathers. Warsaw/Berlin: De Gruyter, 2018.
- SAYÉS, J. A. *Antropología del hombre caído*. El pecado original. Madrid: BAC, 1991.
- STUMP, E. Aquinas' Metaphysics of the Incarnation. In: DAVIS, S. T.; KENDALL, D.; O'COLLINS, G. (eds). *The Incarnation: an interdisciplinary symposium on the Incarnation of the Son of God*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 197-208.
- TATTERSALL, I. History and reality of the genus 'Homo'. What is it and why do we think so? *Mètode Science Studies Journal*. Valencia, n. 8, p. 79-89, jun. 2018.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra los gentiles*. Tomo II (libros 3º y 4º). 2ª ed. Madrid: BAC, 1968.

- TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología, Parte I*. 4. ed. Madrid: BAC, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología, Parte III e índices*. Madrid: BAC, 1994.
- VARONE, F. *El Dios 'sádico'. ¿Ama Dios el sufrimiento?* Bilbao: Sal Terrae, 1988.
- WALLACE, A. R. *Contributions to the theory of natural selection: a collection of essays*. 1st ed. London: MacMillan and Co, 1870.
- WALLACE, A. R. *Contributions to the theory of natural selection: a collection of essays with corrections and additions*. 2nd ed. London: MacMillan and Co, 1871.

Artículo presentado el 09.06.24 y aprobado el 26.03.25.

Unai Buil Zamorano, doctor en filosofía por la Universidad de Navarra. Profesor de la facultad de educación de la Universidad Internacional de La Rioja (UNIR). Orcid.org/0000-0002-1582-8500 E-mail: unai.buil@unir.net

Dirección: Av. de la Paz, 137, Logroño
26006 La Rioja – España

Editores: Márcia Eloi Rodrigues y Franklin Alves Pereira