

HISTORIA Y TEOLOGIA. LA INTERPRETACION DE LA ESCRITURA EN SANTO TOMAS

INTRODUCCION

Después de la pesadilla subjetivista, con la consiguiente vaciedad teológica de esta época, la Teología parece haber despertado de pronto de su provocado letargo. Una nueva época se empieza a hacer presente y la Teología no desea perder la oportunidad de tomar parte activa en ella. Nuevos horizontes se abren, nuevas ideas surgen, nuevos caminos se andan ¹.

Habiendo fracasado el intento de pensar teóricamente a Dios en el proceso histórico, identificando historia y Dios, comienza una nueva época, la de la política, que podría pensar ya el proceso histórico sin Dios: la fuerza creadora y práctica del hombre sería el principio y el fin del mundo en que vivimos. A la religión cristiana, sólo le tocaría, caso de tocarle algo, algunas migajas que caen de la mesa de la historia ², o bien transformarse en una religión privada, voluntaria y con rebajado grado de «trascendentalidad» ³.

A pesar de todo, se descubre una nueva posibilidad occidental de mantener vigente la validez del misterio, sin disminuir la necesidad

1 Sf. Cl. Geffré, *Oie neuen Wege der Theologie; Erschliessung und Überblicke* (Theologisches Seminar) (Freiburg 1973).

2 Cf. el papel que se asigna a la Religión en el último congreso de filosofía marxista celebrado en Varna del 17 al 22 de septiembre de 1973 en el excelente resumen de G. A. Wetter, 'Die marxistische Religionsphilosophie auf dem XV. Weltcongress für Philosophie', *Gregorianum* 55 (1974) 151-60.

3 Th. Luckmann, *La religión invisible; el problema de la religión en la sociedad moderna* (Agora) (Salamanca 1973). La religión que sustituirá al cristianismo: «Se trata de una forma radicalmente subjetiva de 'religiosidad' que se caracteriza por un cosmos sagrado poco coherente, no obligatorio, y con un bajo nivel de 'trascendencia'...» (p. 129).

del esfuerzo. La superación del subjetivismo se iniciaría con M. Heidegger y se haría visible y palpable en E. Levinas, aunque sólo en el plano individual. El uno descubre el abismante fundamento del mismo origen de la pregunta; el otro, que este abismo es lo que soporta el esfuerzo para superar la injusticia que se ve en el rostro del otro. La prolongación latinoamericana estaría en ver al otro en el necesitado y en su dimensión político-nacional, estaría en ver al pobre a la luz de los pueblos subdesarrollados⁴. El retorno al proceso histórico, latinoamericanamente comprendido, llama a la puerta. Ahora es cuando surge la posibilidad de intentar sentarse a la cabeza de este proceso, para orientar su marcha hacia el futuro, hacia el misterio. Sólo así el equilibrio y la paz volverá a los hombres. Ya en su tiempo había columbrado esta orientación y la había expresado de manera insuperablemente impactante F. M. Dostoyewski:

«Y montaremos sobre la bestia y alzaremos un cáliz, y en él estará escrito: "¡Misterio!"»⁵.

La dislocación entre historia y cristianismo con vistas a la oportuna integración del cristianismo en la historia, sería otro camino de la teología occidental. Mediante el juego de la dialéctica y las distinciones oportunas hechas en ciertos lugares y ciertas maneras, se desearía introducir al cristianismo en la historia, sin prejuicios confessionales, y mantener, sin embargo, la crítica a la misma historia en nombre de Cristo. La diferencia dialéctica se convertirá, antes de mucha demora, en identidad, no necesariamente escatológica. Fe e

4 Cf. J. C. Scanonne, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje; hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada". *Nuevo Mundo* 1 (1973) 221-45. Santo Tomás supera el pensamiento sustancialista porque su concepción filosófica se asienta en una concepción teológica de la historia. Esta última daba soporte y unidad a aquella. A pesar de ello su síntesis es problemática. La tentativa actual de síntesis se coloca empero en otra «dirección»: se asume el pensar teológico para orientarlo dentro del sentido que plantea la pregunta por la trascendencia y, en última consecuencia, se reduce la historia (y la praxis) en una problemática «griega» o «judía». Con ello se está haciendo exactamente lo contrario que hizo santo Tomás. Se pasa entonces de una historicización inmanentista o práctica del cristianismo (Hegel-Marx), por una ontificación de la experiencia cristiana (Heidegger) a una trascendentalización de la ética personal o político-nacional (Levinas-Scanonne) o a una secularización práctica y política de las categorías religiosas (J. L. Segundo). En todo caso el misterio cristiano queda, al menos, obnubilado.

5 Cf. F. M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamasovi*, Parte II, libro V, cap. V, en su *Obras Completas*, tomo III, 8 ed. (Madrid 1964) p. 213. El «proemio literario» de Iván «El gran inquisidor» debería leerlo todo teólogo. De leerlo y tener en cuenta sus intuiciones.

historia se distinguen aquí para unirse, superándose en una historia progresista realizada por hombres divididos y en contradicción consigo mismos. La fe continúa subsistiendo porque depende en sus orígenes de la catástrofe a la que llegó la acción del hombre y porque continúa en su esfuerzo para superar las consecuencias derivadas de aquella catástrofe. La distinción nominalista continúa viviendo unida a un voluntarismo que pretende la unidad a toda costa ⁶.

Las nuevas líneas teológicas tienen dos puntos fuertes: la historia y la acción humana. Nosotros queremos comprenderlos a la luz de la revelación cristiana. Es la tarea. En el Cristianismo, la historia y la acción del hombre están vistas a la luz del Hecho de Jesucristo. Toda la vida cristiana se basa, en últimas consecuencias, sobre Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre. No hay otro fundamento. Pero Jesucristo es una persona concreta; nosotros confesamos, como san Juan, lo conocido. No podemos añorar ni poner nuestros ojos en el pasado, en el «Dios desconocido». Este Dios, si alguna vez desconocido, hoy tiene ya un rostro. Por otra parte, Cristo no es una casualidad histórica ni depende de la voluntad de los hombres ni del curso de la historia. Es más bien a El a quien se ordena ésta y depende aquélla. La ordenación y dependencia pasan por la Iglesia. Las tendencias que, expresa o implícitamente, apuntan a una superación del cristianismo eclesial en la síntesis del cristianismo anónimo, donde se encuentran varios componentes no claramente diferenciados, son falsas. Las que no tengan en cuenta a la Iglesia sino como algo externo y no realmente necesario, deben revistar sus presupuestos y calcular sus consecuencias. Volver la vista a la Iglesia es hallar la recta imagen de Dios; es comprender al hombre en su verdadero ser, en el que entra esencialmente su dependencia de la historia y de la narración de ella; es tener como centro de la Palabra de Dios, la Escritura: es no alejarse del alba. También hay teólogos que descubren actualmente en el drama de nuestra existencia la necesidad de la narración y de la Escritura ⁷.

6 Cf. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott; Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 2 ed. (München 1973) (1972). Sobre el libro cf. W. Kasper, 'Revolution in Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmann «Der gekreuzigte Gott»', *TQ* 153 (1973) 340-50; el mismo, 'Zur Sache: Schöpfung und Erlösung; Replik auf Jürgen Moltmann', *ibid.*, 375 ss.; D. Wiederkehr, 'Neue Interpretation des Kreuzestodes Jesu; Zu Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»', *PZPhTh* 20 (1973) 441-63 (aquí más literatura, p. 458).

7 H. Urs von Balthasar, *Theodramatik* Bd. I: Prolegomena (Einsiedeln 1973).

La interpretación cristiana de la historia y de la acción humana debe hacerse hoy nuevamente. ¿Nos podrá ayudar el estudio de santo Tomás? Con fuerza, más que con convicción, se escucha por doquier que hay que hacer un esfuerzo de traducción como el que en su tiempo hizo santo Tomás. ¿Qué esfuerzo es éste? ¿Cómo se hizo? Algo hay claro: Santo Tomás realizó una cierta síntesis teológica entre las corrientes de pensamiento de su época y el cristianismo. Siendo el centro de la Teología para santo Tomás la Escritura y el centro de la Escritura Cristo, ¿cómo se encuentran relacionados estos términos en su interpretación? En la interpretación de la Escritura se encuentra un mundo de pensamiento y una verdadera síntesis. Es ciertamente, un punto central en la doctrina tomasina, no un tema marginal. Aquí se integran y aparecen todas las corrientes de su amplia obra. ¿No será posible observar también nuestra situación y tarea desde este punto de vista? Podríamos de paso entonces preguntarnos: ¿Qué papel tiene en nuestra teología la Escritura? ¿Qué papel le toca a Cristo? ¿Qué papel tiene la Iglesia? Santo Tomás no piensa nuestros problemas, pero nosotros pensaremos sus soluciones, para solucionar nuestra historia.

En una primera parte de nuestro trabajo se observará la evolución de su pensamiento sobre los sentidos de la Escritura. En la segunda mostraremos cómo en su concepción y práctica exegética están implicados tres esquemas de pensamiento. El que soporta el peso y da unidad a los otros dos es el esquema que depende fundamentalmente de una concepción cristiana de la historia. En realidad la síntesis de santo Tomás ya estaba hecha. Sólo había que saber ser fiel a ella. Santo Tomás no es un Melquisedec teológico. Merece, sin embargo, nuestro recuerdo y nuestra honra como teólogo católico y fiel, necesitamos sus impulsos y su espíritu para ser fieles y católicos.

Este tema, fue abordado por mí hace algunos años presentado como disertación en la Facultad de Ratisbona y publicado bajo el título *Thomas von Aquin als Exeget: die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen* (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1971). Repesando entre inquietudes y angustias de la situación latinoamericana, sin grandes posibilidades de tranquilo recogimiento y amplio estudio, sirva como signo de comunión con el Doctor Angélico en una iglesia antigua y joven. Nos separan de la muerte de santo Tomás 700 años, pero nos une la misma tradición llena de vida.

I.—LOS SENTIDOS DE LA ESCRITURA:
LA EVOLUCION DE ESTA DOCTRINA
EN LAS OBRAS DE SANTO TOMAS.

1. *Tomás comenta los libros de las Sentencias de Pedro Lombardo*

Con el comentario a los cuatro libros de las Sentencias comienza santo Tomás su trabajo teológico en la Universidad de París. La «Lectura» de estos libros estaba reservada al «Bachiller» y era condición indispensable para obtener el nombramiento de «Magister Theologiae». Eran los años 1255-1256. La redacción y publicación de sus comentarios parecen terminadas entre diciembre de 1256 y mayo de 1257⁸.

Antepone santo Tomás al comentario del Prólogo del Lombardo una primera «quaestio», dividida en cinco artículos. En ellos trata de los presupuestos de la «sagrada doctrina». La «doctrina teológica» es *necesaria y una*, aunque trate de múltiples objetos. Es *una* doctrina *especulativa y práctica, ciencia y sabiduría*. Tiene como sujeto al «ser divino cognoscible por inspiración»⁹. La multiplicidad de objetos que aparece en la «ciencia teológica» se tiende a reducir a una raíz común: en ella se trata de un solo sujeto y es la participación del conocimiento divino que conoce a todas las cosas distintamente y no en común, aunque sea *uno*. El universo de afirmaciones teológicas depende y se deriva de los principios. Dios revela estos principios de fe, que son los principios de la ciencia teológica. De esta manera responde santo Tomás afirmativamente a la pregunta de si la teología es ciencia. El modo de esta revelación es «relativo» por parte de Dios y «receptivo orativo» por parte del que la recibe. Los principios tienen que ser determinados a partir de la doctrina del predicador, doctrina cuya verdad consta por los milagros. De aquí que sea indirectamente como se constata los principios de la ciencia teológica que están contenidos en la Escritura.

Estos principios, varios y diferentes entre sí, no son totalmente proporcionados al conocer humano, que conoce por los sentidos. Por ello el conocimiento humano tiene que ser orientado a ello a través

⁸ Parece posible (según Ptolomeo de Lucca) que santo Tomás intentara hacer en Roma una segunda redacción, que abandonó al pensar escribir una Summa. Cf. P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2 ed. (Freiburgo 1910).

⁹ In I set., q. 1, art. 4, sol.: «Si autem volumus invenire subjectum quod haec omnia comprehendat, possumus dicere quod ens divinum cognoscibile per inspirationem est subjectum hujus scientiae».

de signos sensibles. Los principios son múltiples y orientan a la Sagrada Escritura a:

- *La destrucción de errores*, con ayuda de argumentos autoritativos o racionales.
- *La instrucción de las costumbres*. Por eso se traducen en enseñanzas preceptivas o legales, en amenazas, promesas o ejemplos a seguir.
- *La contemplación de la verdad* como se expone en los libros santos.

La escritura se puede exponer por lo tanto según los cuatros sentidos ya conocidos:

- *Sentido histórico*, que acepta la misma verdad de fe.
- *Sentido moral*, que procede a la instrucción de las costumbres.
- *Sentido alegórico*, que procede a la contemplación de la verdad de lo que está en este camino.
- *Sentido anagógico*, que procede a la contemplación de las verdades que corresponden a la patria.

Afirma santo Tomás que para destruir el error es necesario proceder siempre según el sentido literal, ya que no se puede argumentar a base de semejanzas o de «locuciones similitudinarias»¹⁰.

De esta primera «quaestio» se pueden deducir varias conclusiones: Santo Tomás enfrenta un problema básico para la teología. Tiene que mostrar, ante la evidencia de su multiplicidad, su unidad. ¿Cómo es posible la unidad de la teología? Sólo en cuanto que esté contenida en sus (en su) primeros principios. Si la ciencia teológica emplea múltiples modos de exposición es porque pueden derivarse de los principios. La interpretación escriturística no añade a los principios nada que no contengan. La Escritura y la ciencia teológica no son otra cosa que la revelación divina, presentada y proporcionada al conocer humano.

¹⁰ Este último párrafo del «responde» es algo extraño aquí. Molesta la lógica del pensamiento ¿podría ser un añadido posterior? Confirmaría esta posibilidad 1) que la diferencia entre sentido literal y sentido histórico no ha sido expresada anteriormente; 2) el diferente sentido que tienen las «similitudines» usadas por la Sagrada Escritura para destruir el error y las «similitudines» que se nombran aquí; 3) la existencia de otras interpolaciones en esta primera quaestio. Sin embargo, el lenguaje usado puede corresponder muy bien al de este artículo.

La referencia o dependencia del esquema platónico es clara. El origen del conocimiento es uno y único, que se «disgrega» al participarse: primero en los diferentes principios, después en una mayor cantidad de objetos. Santo Tomás no califica de deficiente ni el modo de conocer de la criatura ni el modo de ser de esta ciencia. Al contrario. La posible deficiencia de la ciencia sagrada se mide con relación a la comprensión humana. A causa de esta limitada comprensión tiene que expresar su verdad simbólicamente. Esto hace a la ciencia teológica más «artificial» que otras. Se sigue de ello que es más perfecta y que su contenido es más digno. La dependencia del esquema aristotélico también es clara, aunque no sobresale demasiado.

2. *La disputa quodlibética VII, quaestio VI, art. 14-16*

El tema de los sentidos de la Escritura debe ser discutido. Se ha hecho problema entre los años 1256 y 1259¹¹. Santo Tomás parece querer oponerse a un exagerado alegorismo que amenazaba con dejar vacío de historia sobre todo el Antiguo Testamento. La «disputatio» tenida, debidamente ordenada, se encuentra formando parte del Quod VII y como quaestio VI, art. 14-16.

Con un orden de él característico trata santo Tomás de la existencia y de los diferentes sentidos escriturísticos (art. 14), del número y cualidades de ellos (art. 15) y, finalmente, si todos estos sentidos se encuentran también en otras escrituras (art. 16).

Santo Tomás propone en el primer artículo varias objeciones que se hacen para negar la posibilidad de diferentes sentidos en la Escritura:

- a) un texto no puede tener más que un sentido.
- b) la Escritura no puede enseñar con ambigüedad, porque entonces no sería hábil para mostrar el error y perdería al mismo tiempo toda su autoridad.
- c) un autor solo no puede expresar más que una sola verdad propiamente.

Para solucionar estas objeciones santo Tomás no hubiera necesitado exponer la doctrina que ofrece en el cuerpo del artículo, no

¹¹ Cf. P. Mandonnet, 'Saint Thomas créateur de la dispute quodlibétique', *RSPHTh* 15 (1926) 477-506; 16 (1927) 5-38; F. Pelster, 'Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. I: Die Quodlibeta I-VI; II: Die Quodlibeta VI-VIII; III: Die Quodlibeta IX', *Gregorianum* 8 (1927) 508-38; 10 (1929) 52-71; 387-403.

necesitaria referir los diferentes sentidos a dos realidades más originarias (el texto y las «cosas»). En otros lugares afirma la existencia de varios sentidos sin adjuntar esta división, p. e. en la quaestio disputata *De Potentia* q. IV, art. 1. A la dignidad de la divina Escritura —dice en este último lugar— le pertenece contener bajo un texto muchos sentidos y —continúa— no es increíble que a Moisés y a otros autores de la Sagrada Escritura, se les haya concedido conocer los múltiples sentidos que los hombres podrían dar a un texto suyo y consignarlos todos bajo un mismo texto. De esta manera, serían autores de varios sentidos. Además —remacha finalmente— el autor principal de la Sagrada Escritura es el Espíritu Santo y no se puede dudar que el Espíritu Santo haya intentado decir lo que de verdadero pueden adaptar a ella los expositores ¹².

La contestación del Aquinate significa un avance con referencia a la dada en las Sentencias, avance hecho por un mayor conocimiento de tradición patristica. Prueba de esto es que en el «sed contra» adjunta ya una cita de autoridad de san Jerónimo, comprendida a la luz de toda la tradición posterior, y que asume la doctrina de san Agustín que la orienta en la misma línea ¹³.

«Pero la manifestación o la expresión de alguna verdad puede ser hecha por cosas ¹⁴ y palabras; es decir, en cuanto que las palabras significan cosas y una cosa puede ser figura de otra» ¹⁵.

La verdad puede manifestarse por medio de palabras. Este modo de manifestación no es exclusivo de Dios. También los hombres comunican verdades por medio de palabras. Pero el segundo modo de expresión de la verdad es exclusivo de Dios: sólo Dios puede disponer que una cosa sea figura de otra. Es importante fijarse en el término «figura» que usa santo Tomás para denotar la manera significativa propia de Dios, que dispone (no acomoda) una cosa en orden a otra. Esta

12 Cf. *De Potencia*, q. IV, art. 1. Dentro de la contestación que se da aquí caben los sentidos literales y espirituales, pero santo Tomás habla de sentidos literales, como se ve por el contexto. Este texto no aporta nada a la doctrina de los sentidos de la Escritura que no esté dicho en quodl. VII.

13 «Doctrine classique en son fond, mais sans cessé débordée, et dont saint Thomas donne une formule organique et tranchante», dice rectamente el P. Chenu, *Introduction a L'étude de saint Thomas d'Aquin*, 2 ed. (Paris 1954) p. 220 nota 1.

14 Traducimos la palabra latina «res» indiferentemente por cosa, hecho, suceso.

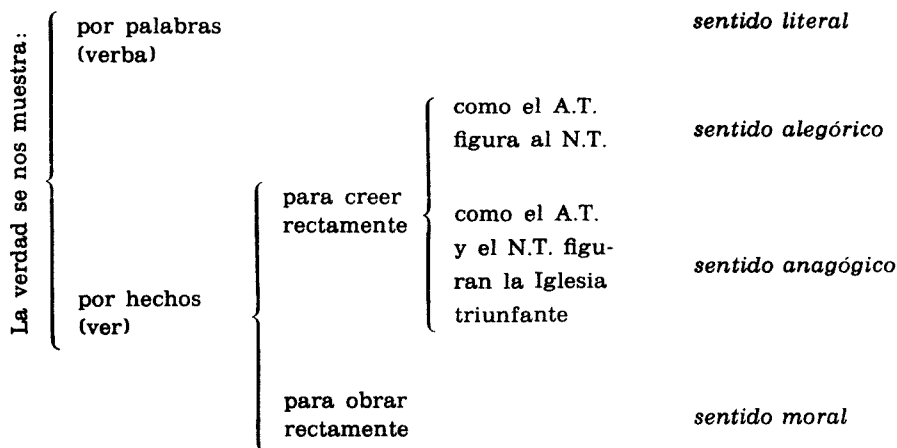
15 «Manifestatio autem vel expressio alicuius veritatis potest fieri de aliquo rebus et verbis; in quantum scilicet verba significant res, et una res potest esse figura alterius».

división entre palabra y hecho (ver) se muestra fructífera, pero para que no existan separadas es necesario relacionarlas. Es lo que hace santo Tomás: las palabras significan cosas; las cosas no se independizan de las palabras, pero tienen una especial significación. Por eso se puede decir que el sentido de las cosas depende, se fundamenta o aparece referido a las palabras:

«El sentido espiritual se fundamenta siempre sobre el literal y procede de él»; «la exposición espiritual siempre debe tener fundamento en alguna exposición literal de la Sagrada Escritura»; «no hay nada oculto... que no se exponga en otro lugar manifestamente»¹⁶.

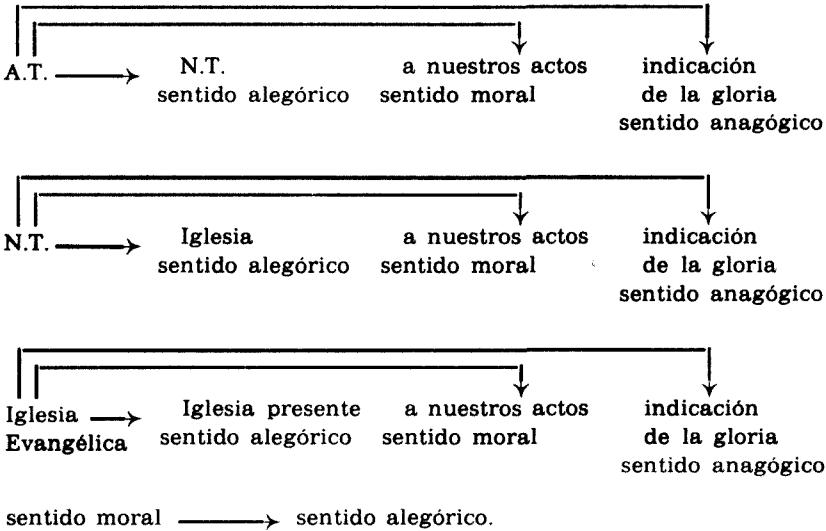
¿No se podría decir que el sentido espiritual, el sentido de las cosas es, sin embargo, el principal sentido? ¿No se intuye que, para santo Tomás, visto desde una perspectiva más amplia, es el sentido espiritual el que es el fundamento del literal?

En el cuerpo de art. 15 fundamenta la diferencia de los sentidos espirituales. Estos se derivan de los hechos, pero se orientan en dos direcciones: la de la fe y la de la praxis. Los hechos de la Escritura orientan a la ortodoxia y a la ortopraxis. Esquematizando la exposición de santo Tomás tendríamos:



¹⁶ «Sensus spiritualis semper fundatur super litteralem et procedit ex eo»; «spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expositione sacrae Scripturae»; «nihil est occulte... quod non alibi manifeste exponatur».

Si esquematizamos también sus afirmaciones en el ad 5um, tenemos el siguiente esquema:



Comparando ambos esquemas, notamos claramente sus diferencias: la complicada multiplicidad de éste se distingue de la cierta sencillez de aquél. La división de los sentidos hecha a partir del «creer rectamente» y del «obrar rectamente» no aparece en este segundo esquema. Aquí los sentidos espirituales dependen de un modo de figuración que afecta al A.T., al N.T. y a la Iglesia Evangélica (e incluso al sentido moral!). No parece necesario hacer una diferencia entre el creer y el obrar, anterior a los modos de figurar propios de la Escritura.

Los hechos (ver) de los que se deriva el sentido espiritual tienen que ver con la historia del Antiguo y Nuevo Testamento, pero en cuanto que aquél se ordena a éste y a los cristianos; el Nuevo Testamento y la Iglesia primitiva en cuanto se ordenan a la Iglesia y a los cristianos.

En el art. 16 se reflexiona sobre el modo propio de significación de la Escritura. Se pregunta por la razón de la existencia de este modo figurativo y por qué sólo puede darse en la Escritura ¹⁷.

¹⁷ Hay razones que hacen dudar sea este art. 16 del mismo tiempo que los anteriores. Ver mi trabajo, p. 84 s.

El modo figural en que se basa el sentido espiritual depende a) de la voluntad de Dios, de su poder; b) del orden de los hechos a un determinado fin («res cursum suum peragentes», «res in curso suo»). Esto quiere decir que los hechos salvíficos o históricos, consignados en la Escritura, son en sí significativos porque están ordenados internamente a un fin. La historia es movimiento, es sucesión de los hechos conexos entre sí, relacionados entre sí y orientados a un fin. Por esta razón unos hechos pueden ser «figura» de otros; por esta razón es a partir del fin al que están ordenados desde donde se puede descubrir la «figuratio» de los hechos históricos.

Santo Tomás mantiene relacionadas entre sí tres realidades: la providencia divina, la historia en su curso y la Sagrada Escritura. Sólo así es posible hablar de sentido espiritual. Santo Tomás parece indicar que la «figuratio» depende precisamente de la ordenación de los hechos en una historia, pero ¿por qué no vuelve a aparecer en las obras del Aquinate esta argumentación en vista a justificar lo originario del sentido espiritual cristiano? La argumentación está sin embargo asumida en la práctica y en la teoría de la exégesis espiritual. Esta se fundamenta en una división de la historia en épocas y con un centro al cual se orientan y dependen todas. Uno podría preguntarse por qué santo Tomás no ha delineado y expuesto una teoría del conocimiento que responda a este modo de conocer «figural», a este modo histórico-significativo de conocer.

El sentido espiritual no depende primeramente del autor (humano) de la Escritura ni del intérprete, sino de una característica de los hechos y de su ordenación en el curso de una historia. Tampoco depende de una conclusión racional o espiritual a partir de un determinado texto. Sólo el sentido literal propio y metafórico puede depender del autor humano. La realidad que distingue al sentido espiritual cae fuera del poder de los hombres. Estos sólo pueden expresarse literalmente, sea propia o metafóricamente:

«Significar algo por medio de palabras o por semejanzas compuestas ordenadas tan sólo a significar, no es si no sentido literal»¹⁸.

18 «Significare autem per verba vel per similitudines fictas ad significandum tantum ordinatas, non facit nisi sensum litteralem, ut ex dictis patet».

3. *El Comentario a los Gálatas.*

Años más tarde comenta santo Tomás la carta de san Pablo a los Gálatas. Eran los años 1261-1262¹⁹ o quizás 1265-1268²⁰. Reginaldo, su íntimo colaborador, nos ha transmitido este comentario, que tiene por ello gran valor en cuanto a autenticidad se refiere. De nuevo repite santo Tomás la distinción de «verba» y «res» para probar que en la Sagrada Escritura hay sentido espiritual. Pero es importante resaltar los siguientes puntos:

1. La solución está ahora determinada por el mismo texto que comenta y que une el Antiguo y el Nuevo Testamento, los sitúa dentro de una misma historia dependiente de la acción salvadora de Dios en Cristo. Dios no niega la historia pasada. En el Antiguo Testamento se hallaba prefigurada una situación que se hizo clara posteriormente. Es una constante de los escritos paulinos. La Escritura concibe la historia como un todo dividido en dirvesas épocas. La historia de la salvación no es homogénea; sus diferencias tienen lugar por la acción de Dios en ella, que crea nuevas relaciones entre los hombres y Dios. No es mediante un conocimiento metafísico como surgen las divisiones históricas, sino mediante un conocimiento de la acción de Dios en la historia, acción que supone una «metafísica».

Santo Tomás también asume esta concepción histórica al situarse en el ámbito de pensamiento de la Escritura. Según el estado de los hombres, las épocas fundamentales de la historia son tres: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Patria²¹. Y es sobre esta división donde se fundamentan los sentidos espirituales de la Escritura. El principio que une a las tres épocas o tiempos es Cristo. A la luz del hecho de Jesucristo, del Nuevo Testamento, se ve la importancia del Antiguo y la orientación e importancia del futuro cristiano (la Patria). Esta división histórica fundamental y la centralidad concebida al hecho de Cristo Jesús hace posible y necesaria la exégesis espiritual, porque hace

19 Cf. P. Mandonnet, 'Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin', *RTh* 33 (1928) 25-45; 116-66; 211-45; 34 (1929) 53-66; 132-45; 489-519.

20 Cf. P. Synave, 'Les commentaires scripturaires de saint Thomas d'Aquin', *VS* 8 (1923) 455-69; 464.

21 Dentro de esta división, otras son posibles, p. e., cf. In Gal., c. V, lect. I, n.º 278, p. 625; c. II, lect. III, n.º 86, p. 584; In Joa., c. II, lect. I, VI, n.º 357, p. 70; etc.

necesario ver en los hechos históricos su orientación y su dependencia de este hecho.

2. Es notable la simplificación que ha alcanzado en este texto del Doctor Angélico el esquema histórico, comparado con el que se obtiene en Quodl. VII art. 15 ad 5um (ver p. 508):

Antiguo Testamento es figura del Nuevo	————	sentido alegórico.
Nuevo Testamento es figura de la Gloria	————	sentido anagógico.
Nuevo Testamento en sus hechos es figura de los actos del cristiano	————	sentido moral.

3. El ejemplo que da al final de su exposición explica, en parte, lo que anteriormente ha dicho. Pero aquí aunque parezcan hacerse depender de un texto del Antiguo Testamento todos los sentidos espirituales, es claro que es en su relación con el Nuevo Testamento como se constituyen:

«En cuanto que digo "hágase la luz", a la letra, refiriéndome a la luz corporal, pertenece al sentido literal. Si se entiende "fiat lux" como que nazca Cristo en la Iglesia, pertenece al sentido alegórico. Pero si se dice "fiat lux" en el sentido de que por Cristo seamos introducidos a la gloria, pertenece al sentido anagógico. Si se dice "fiat lux", es decir que por Cristo sea iluminado nuestro intelecto e inflamado nuestro afecto, pertenece al sentido moral».

Esto indica que un texto del Antiguo Testamento tiene un sentido literal, y tres sentidos espirituales. Pero esta práctica no está bien reflejada en la exposición teórica. En esta es el Antiguo Testamento en su referencia al Nuevo lo que funde el sentido alegórico; en el Nuevo Testamento es su referencia a la Patria y a los actos humanos lo que hace el sentido anagógico y moral. En la práctica es un texto del Antiguo Testamento el que «tiene» los tres sentidos espirituales. Ello indica que la práctica y la teoría no están plenamente de acuerdo. La práctica exegética cristiana es más amplia y compleja que la teoría formada a partir de ella. La práctica exegética se funda sobre la división económica de la historia. El intento reflexivo de santo Tomás pretende comprender una tradición cristiana que se fundamenta en la historia económica y respeta su centro. Si la tradición anterior a santo Tomás tampoco tuvo éxito en su sistematización, fue debido, sin duda, a la influencia mayor o menor del platonismo. Santo Tomás se apoya ahora en otro esquema de comprensión: un cierto aristotelismo. Esto hace que

la comprensión del hecho cristiano, hecho histórico, fundador de historia y de teoría, no se haga a partir de su mismo esquema de comprensión. Sin embargo, aunque no se reflexione el esquema cristiano, santo Tomás se sitúa en él, lo practica. Su práctica supera la limitación de sus exposiciones, sobre todo cuando éstas se hacen a partir de un esquema en cierto modo extraño. La práctica exegética cristiana es la de los sentidos de la Escritura. Santo Tomás la aprueba y la practica.

4. *La Summa Theologiae*.

La «Summa Teológica» es la obra de santo Tomás que más ha inflido en la historia de la teología. Representa el esfuerzo del teólogo por encontrar un modo claro y efectivo de realizar una síntesis que incluya toda la realidad cristiana. La historia de la salvación quiere reasumirse y explicarse a través de ciertos principios de comprensión. A esta síntesis le es inherente la problemática que significa el reducir lo múltiple a la unidad o el reducir a un plan, lo que ha crecido sin él. Entraña, pues, el peligro, de no respetar la libertad de la historia, de recortar lo que no se adecue al esquema premeditado²².

En la primera «quaestio» de la Summa, art. 10, expone santo Tomás nuevamente la doctrina de los Sentidos de la Escritura. Su explicación coincide con la que hemos visto en el Comentario a los Gálatas, pero ahora el Aquinate no comenta la Escritura, sino que trata de demostrar que la teología es *una ciencia*. Por esto destaca más fuertemente la importancia del sentido literal, único sentido que puede fundamentar el carácter científico de la teología. Sin embargo no deja de declamar la pluralidad de sentidos espirituales. Uno podría sin duda preguntarse ¿por qué no edifica un concepto de ciencia que acoja en sí a los sentidos espirituales? Supuesto que los sentidos espirituales son un hecho, ¿por qué evadirse de este hecho para determinar lo que sea ciencia? ¿Por qué no incluir en el concepto de ciencia también la libertad espiritual? Santo Tomás no tiene nuestros problemas. Su concepto de ciencia es diferente al nuestro. Su teología es ciencia y sabiduría, siendo la sabiduría el lugar donde se ubica la ciencia.

²² Esta problemática está excelentemente tratada en M. D. Chenu, *op. cit.*, pp. 258-73.

5. *Concluyendo*

Lo que más llama la atención en esta rápida visión que hemos dado a través de las obras de santo Tomás es, quizás, el concepto de Escritura y de Teología como algo que abarca todas las zonas de la realidad: la destrucción del error, la constatación de las verdades de fe, la instrucción de costumbres, la contemplación de verdades. Esta manera de comprender la Escritura la recibe santo Tomás de la tradición. Propio de él es el intento de poner los sentidos de la Escritura en relación con el concepto de ciencia de su tiempo. Por ello se ve urgido a comprender la unidad de la riqueza escriturística, para hacerla depender de una única raíz y que pueda subsistir en su complejidad y multiplicidad como ciencia.

La doctrina de los sentidos de la Escritura, la doctrina de la riqueza de la Escritura que asume y comunica santo Tomás estaba ya totalmente constituida. Es el signo de un universo mental cristiano, el corazón de un modo de pensar que a través de las múltiples frases de su historia se revela como uno y se fundamenta en principios originariamente cristianos. Esta manera de comprender e interpretar la Escritura, que se resume y sintetiza en cuanto es posible en la doctrina de los Sentidos de la Escritura, en un «acto completo» que hemos comprendido en su totalidad. Posee una riqueza inmensa, una complejidad magnífica, unos fundamentos profundísimos, una estructura original²³. «Pone en obra una dialéctica, a veces sutil, del antes y del después; define las relaciones de la realidad histórica y de la espiritual, de la sociedad y del individuo, del tiempo y de la eternidad, contiene, como se diría hoy, toda una teología de la historia, en conexión con una teología de la Escritura. Organiza toda la revelación alrededor de un centro concreto, marcado en el espacio y en el tiempo por la Cruz de Jesucristo. Es al mismo tiempo una dogmática y una espiritualidad completas y completamente unificadas. Se expresa no sólo en la literatura, sino en el arte, con una fuerza y una profusión maravillosas. En resumen, esta antigua exégesis cristiana es otra cosa que una forma de exégesis pasada. Es la trama de la literatura cristiana y del arte cristiano. Es bajo uno de sus aspectos esenciales, el antiguo pensamiento cristiano. Es la forma principal que durante largo tiempo ha revestido la síntesis cristiana. Es, al menos, el instru-

²³ Cf. H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*; Les quatre sens de l'écriture (Theologie 41, 42, 59) (Paris 1959-1964) I/I, p. 11 ss.

mento que le ha permitido constituirse y es, hoy día, uno de los caminos por el que se le puede estudiar más útilmente²⁴. Es un hecho que «en su forma misma debe todo a la fe cristiana, y que, en su contenido, quiere expresarla enteramente». Es «uno de los más grandes hechos de la historia²⁵. Es «una actitud fundamentalmente católica ante la Palabra de Dios²⁶, un «marco de pensamiento de numerosas generaciones de cristianos»²⁷, la «sistematización de una práctica difusa»²⁸, «donde encontraba su fundamento el pluralismo teológico en la unidad de la fe»²⁹ y donde se manifiesta el espíritu creador, libre y alegre del cristianismo³⁰. Esta concepción de la Escritura y de la Teología, esta práctica exegética y la fórmula que la sintetiza no cambia en lo sustancial a través de los años³¹ y hunde sus raíces en la misma Escritura.

II.—LOS SENTIDOS DE LA ESCRITURA Y SUS ESQUEMAS DE PENSAMIENTO

1. *El sentido literal propio*

Santo Tomás afirma la existencia de dos sentidos en la Sagrada Escritura: el literal y el espiritual. En esto es santo Tomás poco original. Asume una imponente tradición, que, por otra parte, llega a él sin la original fuerza que tenía.

El sentido literal puede ser dividido en propio y metafórico. El propio aparece *en* las palabras o *por* las palabras³². De aquí la importancia que Santo Tomás concede al sentido literal, al sentido de la letra. Es éste para él el «*primus sensus*»³³, el «*fundamentum historiae*»³⁴. Si se preocupó de obtener una fiel traducción de algunos libros

²⁴ *Ibid.*, I/1, p. 17.

²⁵ *Ibid.*, I/1, p. 305.

²⁶ *Ibid.*, I/1, p. 33.

²⁷ *Ibid.*, I/1, p. 37.

²⁸ *Ibid.*, I/1, p. 56.

²⁹ *Ibid.*, I/1, p. 63.

³⁰ Cf. *Ibid.*, I/1, p. 317.

³¹ Cf. *Ibid.*, I/2, p. 114.

³² Cf. In Gal. c. II, lect. VI, n. 102, p. 587: «*Et ideo verba eius licet videantur intricata, tamen si diligenter advertantur, nihil sine causa dicit, et hoc apparet in verbis propositis; In Rom. c. I, lect. II, n. 41, p. 9: «Excluditur per verba ista triplex error Manicheorum...».*

³³ I, q. 1 art. 10.

³⁴ In Ps. III (Vivés XVIII, p. 240).

de Aristóteles y de sus comentadores, es seguro que también se habrá servido de los trabajos que bajo la dirección de Hugo de san Caro se habían realizado, para obtener un texto bíblico sin fallas³⁵. Sabemos que su labor no fue perfecta: no conocía las lenguas originales (griego-hebreo), ni existían presupuestos suficientes para una crítica adecuada. En la exégesis que realiza se notan claramente sus esfuerzos para llegar al verdadero sentido del texto: compara varios codices, se decide por el de mayor autoridad, compara el griego y hebreo con el latín (en cuanto puede), aclara filológicamente algunas palabras, examina la construcción gramatical y la comprende dentro del contexto literal e histórico, etc. G. Chesterton expresa bellamente esta tendencia del Santo diciendo que lo que se nota es una cierta postura frente a los hechos, más que un método para llegar a ellos³⁶. Es tanto el respeto que tiene a los textos, que busca sin cesar motivos que solucionen el conflicto que se da entre dos o más de ellos, sin negar ninguno³⁷, o pone diferentes interpretaciones posibles, definiéndose por la que sea más de acuerdo con el sentido literal³⁸.

La concepción que tiene Santo Tomás de la inspiración difiere, en parte, de la que tenían los Padres. Para éstos es la misma Escritura la que está inspirada, de tal manera que el Espíritu Santo «vivía» en ella y hablaba a partir de ella. Para nuestro Santo inspiración es un carisma del autor, por eso cobra tanta importancia en su doctrina el modo de conocer humano, la teoría del conocimiento... Santo Tomás ve una adecuación y una inadecuación entre el conocer humano y el texto de la Escritura: el escritor no refleja con adecuación la «res» mediante su denominación; además él es un instrumento de Dios, cuyo conocer es infinitamente mayor que el de el hombre. Las mismas palabras incluso, tienen una mayor significación que la que le da el hombre y, no en último lugar, ha de tenerse en cuenta que la verdad comunicada siendo ella espiritual es siempre inadecuadamente expresada en palabras humanas. Y, sin embargo, las palabras son el medio

35 Cf. E. Mandonnet, art.: 'Huges de Saint-Cher.', *DThC* VII (1922) 211-30; C. Spicq, *Esquisse*, p. 166 ss.; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2 ed. (Oxford 1952) p. 270 ss.; H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter* (Augsburg 1939) p. 128 s.

36 *Thomas von Aquin*, 2 ed. (Heidelberg 1957) p. 68.

37 Cf. In *Matth.*, c. V, n. 402, p. 65; In *Gal.*, c. III, lect. IV, n. 141, p. 597.

38 Cf. In *II Cor.* c. V, lect. III, n. 179, p. 481, In *Rom.* c. III, lect. IV, n. 314, p. 55, In *Matth.* c. I, VI, n. 157, p. 23.

de conocer y son también, de alguna forma, adecuadas para expresar las «ves», las verdades.

Entre la verdad y la Escritura se sitúa el autor humano, pero éste queda «superado» por la verdad que él mismo comunica y que queda en la Escritura consignada. «Verba significant res» es la fórmula usada para designar el sentido literal propio. Las palabras están en relación profunda con la verdad que comunican. Las verdades «descienden» a la Escritura. Las palabras humanas son necesarias para mediar este conocimiento, pero la verdad no se agota en esta mediación. Está garantizada por Dios, depende prioritariamente de El; llega realmente a nosotros aunque el modo de presentarse sea humano, limitado, imperfecto. El modo de significar habrá de tenerse en cuenta, juega en Santo Tomás un gran papel. Pero solo tiene sentido si lo que comunica es una verdad³⁹. Esta visión de la verdad es platónica⁴⁰. El esquema platónico se encuentra obrando fuertemente en la concepción del sentido literal propio de la Escritura. Así lo muestra p. e. el siguiente texto:

«Res enim sunt in intellectu secundum modum eius; res igitur inferiores sunt in intellectu altiori modo quam in seipsis. Et ideo quando ab intellectu capiuntur, quodammodo in cor ascendunt... Illa vero quae sunt in intellectu superiora, altiori modo sunt in seipsis quam in intellectu. Et ideo quando ab intellectu capiuntur, quodammodo descendunt. Quia igitur illius gloriae notitia non accipitur a sensibus, sed ex revelatione divina, ideo signanter dicit nec in cor hominis ascendit, sed descendit, id scilicet quod praeparavit Deus...»⁴¹.

³⁹ Cf. 1, q. 13, art. 3.

⁴⁰ Estas investigaciones llevadas a cabo en la doctrina de santo Tomás especialmente durante nuestro siglo han mostrado claramente su platonismo. La confrontación y confluencia del platonismo, y aristotelismo en el siglo XIII la muestra Franz Ehrle, 'Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts', *Arch. Für Litteratur - und Kirchengeschichte des Mittelalters* 5 (1889) 603-35; el mismo, 'John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts', *ZKTh* 13 (1889) 172-93; Georg. Freiherr von Hertling, *Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert. Festrede, gehalten in der öffentlichen Sitzung der K. Akad. der W. am 12. Nov. 1910* (München 1910); R. Klibansky, *The continuity of Platonic Tradition During the Middle Ages*, 2 ed. (London 1951). Sobre la influencia del Platonismo en santo Tomás llaman la atención los trabajos de C. Huit, C. Baeumker, J. Hirschenberger, R. J. Henle, M. D. Chenu, W. Beierwaltes, J.-G. Deninger, K. Kremer, C. Fabro, H. Hayen, F. van Steenberghen, etcétera. Cf. *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* (edit. W. Beierwalter) (Darmstadt 1969).

⁴¹ In I Cor. c. II, lect. II, n. 98, p. 252.

2. El sentido literal metafórico

Las verdades de la Escritura vienen determinadas por la intención del autor, intención que se oculta detrás de determinadas formas literarias. Es necesario, para conocer la verdad y la intención del autor, conocer y traspasar las formas literarias, ya que:

«La verdad no se advierte según el sentido que hacen las palabras, sino según lo que pretende expresar el que habla»⁴².

Santo Tomás distingue gran cantidad de «figuras» del idioma: alegoría (gramatical), parábola, metáfora, hiperbole, metonimia, expresión irónica, etc. En ellas «continens ponitur pro contento». La expresión del autor es «impropia», «figurativa», «metafórica», «simbólica», «parabólica». Un autor puede usar, pues, para significar algo metáforas, pero también lo puede significar de manera propia.

¿Cómo se puede saber que un autor habla en sentido propio o en sentido impropio? Santo Tomás lo deduce del contexto, de la manera de expresarse el autor y, no en última instancia, de si el primer sentido literal va en contra de la verdad sentida por la Iglesia⁴³. La necesidad del uso del lenguaje impropio viene impuesta por la misma verdad, que puede ser expresada en metáforas, y por la naturaleza del hombre, que conoce las verdades a través de ejemplos o figuras.

Este sentimiento tiene una gran importancia en el pensamiento y procedimiento teológico de Santo Tomás. La teoría del conocimiento aristotélica se relaciona estrictamente con él. El conocimiento de las verdades «sobrenaturales», se realiza en forma humana, es decir a través de los sentidos. Pero esto mismo quiere decir que *todo* conocimiento humano de verdades «espirituales» es siempre necesariamente metafórico o impropio.

¿Qué quiere decir entonces Santo Tomás cuando afirma que hay un conocimiento propio y otro impropio? ¿No habría que afirmar, al menos en relación con las verdades de la Escritura, un único conocimiento impropio? Si el conocer impropriamente es el que conviene al «status praesentis vitae» ¿cómo se puede conocer propiamente? ¿Hay que definir el sentido propio a partir del impropio o viceversa?

En este punto no hay más remedio que conceder la dependencia del pensamiento tomasino de varios esquemas de pensamiento, que se

42 In I Cor. c. XI, lect. I, n. 585, p. 344: «...veritas non attenditur secundum sensum quem verba faciunt, sed secundum quod loquens exprimere intendit...».

completan y modifican entre sí, pero que no concuerdan totalmente. Dos de estos esquemas se refieren a Platón y a Aristóteles. Ambos filósofos ejercen gran influencia en Santo Tomás, directamente o por intermedio de sus respectivas tradiciones. Esto es más evidente, cuanto que a partir de la teoría del conocimiento aristotélica no se podría llegar al conocimiento de verdades «sobrenaturales», ya que «la causalidad aristotélica es únicamente horizontal»⁴⁴. ¿Podría ser asumido un aristotelismo puro en el pensamiento cristiano? ¿Se podría conceder, cristianamente hablando, que nuestro conocimiento «no tiene otro origen que los sentidos, que reposa enteramente sobre las imágenes, y aspira a un carácter absoluto»?⁴⁵.

¿Se podría afirmar sin más que «la esencia es causa, causa y razón al mismo tiempo»⁴⁶, y que la naturaleza es el principio interno de cada ser y razón suficiente de toda su actividad?⁴⁷ ¿No tendría que sufrir tal pensamiento un profundo cambio al ser asumido por el pensamiento cristiano?

Santo Tomás no acepta ese aristotelismo que sólo existe como esencia desnuda⁴⁸, sino al aristotelismo histórico, ya dependiente de Platón⁴⁹ y unido en la tradición cristiana⁵⁰ y pagana⁵¹ al platonismo.

43 Cf. In Matth. c. IV, II, n. 349, p. 55: «Sed ista opinio non videtur vera pro tanto, quia non concordat opinione Ecclesiae».

44 Cf. Fabro, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin* (Louvain-Paris 1961) p. 335: «La causalité aristotélicienne est exclusivement horizontale...».

45 Ch. Huit, 'Les éléments platoniciens de la doctrine de saint Thomas', *RTH* 19 (1911) 724-66, p. 737. «...une connaissance qui n'a d'autre origine que le sens, qui repose tout entière sur des images, et prétend à un caractère absolu qu'elle est impuissant à justifier?».

46 S. Mansión, 'Les positions maitresses de la philosophie d'Aristote', en *Aristote et saint Thomas d'Aquin*. Journées d'études internationales. Ed. por P. Moraux y otros (Louvain-Paris 1957) pp. 43-91; p. 48: «pour Aristote aussi l'essence est cause, cause et raison à la fois».

47 Cf. M.-D. Chenu, *Introduction a l'étude*, p. 30.

48 A. Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas*, 2 ed. (Museum Lessianum 25) (Paris-Bruges-Bruxelles 1954).

49 Cf. P. Moraux, 'L'évolution d'Aristote', en *Aristote et saint Thomas d'Aquin*. Journée d'études internationales. Ed. por P. Moraux y otros (Louvain-Paris 1957) pp. 9-41; A. Hayen, *op. cit.*, p. 260 s.; C. Werner, *Aristote et l'idéalisme platonicien* (Généve 1909).

50 Cf. Albertus, *Metaph.* I, tr. 5, c. 15, vol. VI, 113 a (Borguet): «Scias quod non perficiunt homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis».

51 El mismo neoplatonismo es un intento de síntesis en el que los elementos más significativos son algunos principios aristotélicos, platónicos, estoicos y místicos. Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 4 ed. (London 1968) p. 15; R. Walzer, *Platonismus in der islamischen Philosophie* (arabische Übersetzungen aus dem griechischen). Antike und Orient in Mittelalter (Miscelanea Medievallia I). (Berlin 1962) pp. 179-95.

Incluso a este aristotelismo lo somete a profundos cambios. En la tradición cristiana y árabe ya se habían hecho varias síntesis entre aristotelismo, platonismo y otros elementos advenientes. En lo que a Santo Tomás respecta tiene antecedentes en la síntesis llevada a cabo por el Pseudo-Dionisio, sólo que el Aquinate toma el Aristotelismo como asumente del platonismo, mientras que en las anteriores síntesis se acepta la validez del platonismo y se asumen principios aristotélicos.

Lo que posibilita este «encuentro» entre el platonismo y aristotelismo en santo Tomás es en un «tercer elemento»: la fe en Dios cristiano, la fe en Jesucristo fundador de la historia. Esta fe hace lugar para un encuentro, acoge las verdaderas posibilidades del platonismo y del aristotelismo, consigue orientar a ambos pensamientos sin dejar que se extralimiten ⁵². A partir de esta fe cristiana se pueden relacionar Aristóteles y Platón ⁵³; ambos sistemas filosóficos se influyen respectivamente: Aristóteles reforma a Platón ⁵⁴, y Platón a Aristóteles ⁵⁵.

No podría ser de otro modo en un teólogo que se propone como principal fin de sus trabajos «manifestar, en cuanto ser posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios» ⁵⁶ y exponer las verdades de la religión cristiana en forma apta para la enseñanza de los principiantes ⁵⁷. Si esto lo dice de ambas summas más claro lo dirá del comentario de la Escritura ⁵⁸.

¿Significa ésto que no existe en santo Tomás *una filosofía, una metafísica, una concepción del universo?*, ¿significa que ha unido oportunista e indiscriminadamente textos de diferentes trayectos? ⁵⁹. ¿No

52 Cf. el excelente e iluminador libro de A. von Ivanka, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln 1964).

53 Cf. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (München 1964); R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée Chrétienne*, 2 ed. (Paris 1955); A. Hayen, *op. cit.*; E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6 ed. (Paris 1956) pp. 468-570.

54 Cf. C. Fabro, *La participation*, p. 425; C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque* (lectio divina 12), 3 ed. (Paris 1962).

55 Cf. Ch. Huit, *Le éléments*, p. 765; C. Fabro, *La participation*, p. 194.

56 Cf. 1, 2.

57 S. Th., I, q. 1, prol.

58 In Cor. c. I, lect. III, n. 43, p. 240.

59 Cf. O. Lottin, 'Comment interpréter et utiliser saint Thomas d'Aquin', *ETHL* 36 (1960) 57-76, p. 68.

realizó una «nueva síntesis»⁶⁰. ¿No realiza el esfuerzo metafísico del siglo XIII, del que santo Tomás constituye el punto culminante, un verdadero cambio: «la metamorfosis» del Aristotelismo y del Platonismo?⁶¹. ¿No alcanza aquel punto desde el que se observa el contenido platónico del aristotelismo y el aristotélico del platonismo?⁶². ¿No se encuentran en su síntesis solidariamente coexistentes e intercambiables los fundamentos de la inmanencia y la trascendencia?⁶³.

Si santo Tomás mismo pudiera dar una respuesta a estas preguntas, expondría otra vez su convencimiento de que las verdades no pueden ser contradictorias. Pero hablaría de la limitación del conocimiento humano y de la necesidad de ver una misma realidad desde diferentes puntos de vista. Nosotros podemos ver que santo Tomás realiza una síntesis impresionante, pero que le faltó reflexionar más profundamente sobre el lugar de unión de la misma síntesis⁶⁴. Las circunstancias en que se encontró, inmerso reflexivamente en el pensamiento griego, aristotélico y platónico, no le dejaron ver la importancia que tenía el tercer esquema de conocimiento basado en la historia de la revelación, esquema que se nos da a conocer como sopor-tando el «tercer» (segundo) sentido de la Escritura, el sentido espiritual. En la práctica de la exégesis tomasiana está muy presente este esquema histórico, aunque algo oscurecido⁶⁵. También está en toda su síntesis.

3. *El sentido espiritual.*

Además del sentido literal propio y metafórico, posee la Sagrada Escritura un sentido espiritual, que le pertenece «specialiter» y es «propio» de esta «ciencia»⁶⁶. A veces es difícil distinguir el sentido literal metafórico del espiritual; a veces santo Tomás desea exponer la Es-

60 Cf. J. D. Robert, 'La synthèse métaphysique de saint Thomas', *NRTh* 82 (1960) 132-40, p. 132.

61 Cf. A. Hayen, *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, vol. I, *La métaphysique d'un Théologien* (Louvain 1957) p. 81.

62 Cf. C. Huit, *Les éléments*, p. 755.

63 Cf. C. Fabro, *Participation*, p. 195.

64 Cf. L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit I*; philosophiegeschichtlich Kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik (Freiburg 1969).

65 M.-J. Le Guillou, *Le mystère du Père. Foi des apôtres. Gnoses actuelles* (Paris 1973) pp. 204-5. La escolástica del siglo XIII no pensó la estructura del misterio cristiano en todas sus dimensiones con igual profundidad, aunque sí las vivió con toda su fuerza, sobre todo por su evangelismo y la renovación de los estudios patristicos.

66 Cf. Quod. VII, q. VI, art. 15 ad 5um.; art. 16, I, q. 1, art. 10.

critura sólo «literaliter». La exégesis completa la realiza pocas veces. El sentido de la institución del sábado, lo interpreta así:

«Habit nihilominus et causam mysticam triplicem. Unam *allegoricam*, ad significandum quietem Christi in sepulcro. Aliam *moralem*, ad significandum requiem humanae mentis a peccatis et ab omnibus aliis rebus, in quibus requiem non invenit, nisi in Deo in quo solo est requies. Tertiam *anagogicam*, ad significandum aeternam requiem in qua Sancti in gloria quiescunt»⁶⁷.

El sentido místico o espiritual es triple: *alegórico* en su referencia a Cristo; *moral* en cuanto significa la actitud que debe tomar el cristiano como seguidor de Cristo, y *anagógico* cuando se desprende una significación que atañe a la situación futura del cristiano. Las más de las veces santo Tomás no expone sino uno u otro de los tres sentidos, siempre en la forma de exposición escolástica. El sentido espiritual expuesto muy frecuentemente es el moral, después el alegórico, muy escasas veces el anagógico. La unión interna en que se encuentran los tres sentidos espirituales, no resalta con suficiente claridad. El orden en que se enumeran los sentidos designa la gran importancia del sentido alegórico (siempre se enumera el primero) y la indeterminación en asignar el segundo lugar al sentido moral o al alegórico. Este va conscientemente en el último lugar, deferiendo así la influencia de la escatología en la conducta cristiana, influencia que, sin embargo, se hace notar⁶⁸.

Debajo de la práctica de exégesis se encuentra el convencimiento de que con la determinación del sentido literal, no está *todo* concluido. Es de «necessitate sacrae scripturae» o «de necessitate expositionis sacrae Scripturae» proseguir su inteligencia. El sentido literal lleva al lector hasta la historia, hasta los hechos, las verdades. Pero falta aún lo más importante. El sentido espiritual introduce al lector en el sentido de los hechos, en el sentido de la historia, sentido que sirve para unir toda la historia y sin el cual no sería más que momentos solutos y verdades abstractas.

No es un juego o un artificio exegético lo que se manifiesta en esta forma de exégesis, sino la postura cristiana. Se confiesa, y se sacan las

67 In III Sent., d. 37, art. 5, sol. 1.

68 La unidad dinámica del cuádruple sentido ha desaparecido en las explicaciones de santo Tomás; quedan restos en la práctica exegética. La importancia del orden en que se colocan los sentidos es grande. Cf. H. de Lubac, *Exégèse Médiéval*, I/1, pp. 139-69.

consecuencias de la confesión, que Cristo es el centro y el sentido de toda existencia. Se trata de afirmar algo más importante y central que la creencia en el poder profético de los autores bíblicos; se trata de confirmar que toda la historia tiene su lugar en Cristo, que con su venida se ha dado cumplimiento a los deseos ocultos de los corazones; se trata de confesar que con Cristo Jesús ha ocurrido algo nuevo, único e irrepetible, que sin condenar el pasado a la irrealidad y el absurdo, abre los horizontes a un real futuro. El hecho de Jesús confirma lo mejor del pasado, no se opone a la verdad de la historia, sino que la asume y la transforma en una nueva realidad, y con ello la valora en su verdad histórica.

La alegoría cristiana se fundamenta en la historia, y al mismo tiempo, la fundamenta: la observa desde su verdadera perspectiva, que es Cristo. Desde Cristo se observa el pasado, el presente y el futuro. Desde Cristo y desde la Iglesia. Por esto la alegoría cristiana se distingue claramente de la alegoría realizada por filósofos sobre los mitos pasados y de las interpretaciones ideológicas, aunque se hagan en nombre del cristianismo. Es esta manera de pensar y actuar «inédita, profundamente original, de la que no existe en absoluto analogía no solamente en el mundo griego, sino tampoco en el judío»⁶⁹. Observando esta exégesis uno no puede sino decepcionarse ante la pobreza de nuestra teología, su falta de alegría, de intuiciones profundas, de riesgos verdaderos; no es capaz de ofrecer a nuestro tiempo lo que los padres y teólogos «tradicionales» ofrecieron; está chata de imaginación, pobre de impulso creador, truncada en su amplitud de miras, sin capacidad para plantear los problemas en su origen y llegar precisamente al lugar donde se origina toda teología.

a) *El sentido alegórico.*

«In hoc etiam est duplex mysterium: stella enim significat Christum...»⁷⁰.

Santo Tomás continúa la doctrina de la tradición que ve el Antiguo Testamento orientado al Nuevo. Esta es la causa de la existencia de aquél. El Antiguo Testamento tiene un sentido literal, pero, por ser su fin el Nuevo, tiene también un sentido alegórico: «circa modus

⁶⁹ H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, I/2, p. 499.

⁷⁰ In Matth., c. II, III, n. 193, p. 30.

exponendi... sic sunt exponendi de rebus gestis, ut figurantibus aliquid de Christo vel Ecclesia»⁷¹. Cristo y la Iglesia son por lo tanto la ensambladura de la historia del Antiguo Testamento. Pero también el Nuevo Testamento tiene sentidos alegóricos, es decir, referencias más profundas a Cristo y a su Iglesia⁷². Cristo y la Iglesia es la ensambladura también del Nuevo Testamento.

b) *El sentido anagógico*. Antiguo y Nuevo Testamento unidos en Cristo, habiendo recibido aquél la luz que se desprendía de éste y confirmado en su validez, tienen la posibilidad de iluminar el futuro. No sólo el futuro de la historia, sino el futuro absoluto y el de cada cristiano. Con el Hecho de Cristo ha dado comienzo el fin. Tenemos, entonces, que el fin se nos ha empezado a hacer comprensible: ya podemos saber a dónde tenemos que llegar; ya podemos preguntarnos por nuestra situación. Este adelantarse del futuro no invalida la realidad histórica, sino que la hace transparente; no es una falta de respeto a las realidades intermedias, sino que las coloca en su orden.

La visión cristiana del futuro, como realidad futura y ya presente, está determinada por Cristo y es un motivo que da forma al actuar y al ser cristiano. Este sentido espiritual anagógico no tiene gran vigencia en la exégesis tomasina. De aquí la real necesidad de rescatar para la teología su sentido escatológico.

c) *El sentido moral o tropológico*.

«Mystice per homines que mollibus vestiuntur, significantur adulatorum: ille enim mollibus vestitur, qui verbis blandis molitur, ut in ore homines superbi quaerant gloriam»⁷³.

Generalmente santo Tomás orienta su exégesis espiritual hacia este sentido, que llama místico, típico, moral o tropológico. Después de determinar el sentido literal, es necesario sacar las consecuencias para los cristianos o la Iglesia. El misterio de Cristo tiene consecuencias para nuestra manera de comportarnos; reclama nuestra conversión. De esta manera se va constituyendo la moral cristiana en respuesta al y en dependencia del misterio de Cristo. Este sentido espiritual se extiende a muchas situaciones. No sólo es un sentido para cada perso-

71 In Ps., prooem. (Vivés XVIII, p. 230), In Isa. IX (Vivés XVIII, p. 230).

72 In Joa. c. I, lect. XIII, V, n. 250, p. 50; In Matth. c. II, I, n. 168, p. 26; In Matth. c. XIII, III, n. 1167, p. 181.

73 In Matth. c. XI, I, n. 911, p. 143.

na, sino para la Iglesia; no sólo configura la actuación moral, sino que abarca hasta la mística.

También el Antiguo Testamento tiene un sentido moral para el cristiano que lo lee con los ojos de la fe, es decir, después de haber sido él mismo aclarado por el misterio de Cristo. Con ello se evita la posible influencia judaizante en la Iglesia y en los cristianos:

«...omnia opera Abrahae immitanda sunt quantum ad signationem, quia omnia in figura contigebant illis...»⁷⁴.

Igualmente que el Antiguo Testamento tiene que pasar por la alegoría para ser significativo para los cristianos; así también su sentido moral no tiene significado sin su relación a Cristo.

4. *La estructura del sentido espiritual.*

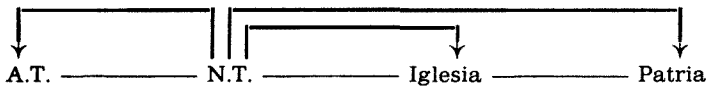
¿Qué es lo que hace posible esta manera de pensar? ¿Qué teoría del conocimiento se halla a la base de este sentido? ¿En qué «teoría» se asienta la doctrina de los sentidos de la Escritura? ¿Este modo de pensar se halla en contradicción con una teoría aristotélica o platónica del conocimiento o se pueden complementar y sintetizar en otra teoría superior? ¿Qué esquema de pensamiento predomina en la exégesis tomasina?

Esta nueva forma de pensar depende ciertamente de una concepción histórico-lineal, que tiene incluida en sí misma su centro o el lugar desde el cual se juzga toda ella. No hay componentes filosóficos sino teológicos, e, incluso, se puede decir que sus presupuestos son pre-teológicos: se edifica sobre la fe y, en cierto modo, esta forma de pensar el hecho cristiano es la misma fe! La doctrina de los sentidos de la Escritura no depende de una concepción evolutiva de la historia, que muestra el pasado como un arquetipo del presente y como molde arquetipal del futuro; tampoco depende de la teoría que dice ser un suceso prefigurativo-significativo para otros mediante la semejanza, reproducción, etc.⁷⁵. Ni depende de una teoría del conocimiento humano que reconoce en éste la necesidad de ampliar el conocer como en círculos concéntricos, a partir de un «centro» y de manera sim-

⁷⁴ In Joa. c. VII, lect. V, II, n. 1225, p. 228.

⁷⁵ Cf. K. Gründer, *Figur und Geschichte*. Johan Georg Hamanns «Biblische Betrachtungen» als Ansatz einer Geschichtsphilosophie (symposion 3) (Freiburg 1958) p. 37.

bólica⁷⁶. Todo esto son explicaciones quizás importantes, argumentos convenientes que han incluso influido en la exégesis espiritual. Esta brota de otra fuente más orginaria, presupuesta a la concepción arquetipal evolutiva de la historia, a la concepción figural de los sucesos, a la explicación del conocer simbólico-concéntrico. Brota de un hecho histórico, hecho arquetipal de la historia y del conocer humano. Este Hecho es la clave de la doctrina de los sentidos de la Escritura. Teniendo en cuenta la exégesis práctica de los sentidos de la Escritura, vemos que se asiente en el siguiente esquema; sencillo, original, simple:



Todos los textos del Antiguo Testamento se orientan a Cristo: Cristo es el exégeta, el intérprete del Antiguo Testamento:

«Nova enim lex novos sensus addit super veterem, et Christus hos exposuit; et ideo debet nobis sufficere ut sit similis Christo».

Por eso ya en la creación está presente Cristo, por quien son hechas todas las cosas.

La Iglesia tiene que seguir los pasos de su Señor, por eso para ella sólo es significativa la vida de Cristo y por eso son los actos de Cristo los que deben impregnar su vida histórica. Nada de lo que ocurre a la Iglesia puede verse independientemente de la historia de Cristo, ya que

«omnis enim Christi actio nostra est instructio»⁷⁸.

El futuro, la Patria a la que aspire el hombre de todos los tiempos no se aleja de Cristo, se halla en El presente.

Este esquema tan tradicional, con sus implicaciones en todo ámbito, con la originalidad y la fuerza que posee no fue, sin embargo, suficientemente reflexionado por santo Tomás.

⁷⁶ Cf. M.-D. Chenu, *La Théologie au XII^e siècle* (Etudes de Philosophie Médiévale 45) (Paris 1957) p. 215; S. Moraux, *Le mystère du temps*. Approche théologique (Théologie 50) (Paris 1962).

⁷⁷ In Matth. c. XIII, IV, n. 1204, p. 186. Ver además In Matth. c. XIII, IV, n. 1206, p. 186.

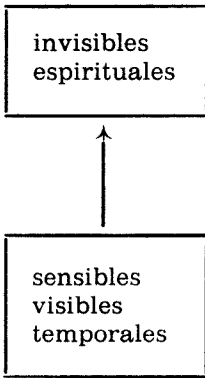
⁷⁸ In Matth. c. XIV, II, n. 1257, p. 194. Ver también In Matth. c. XXVI, VII, n. 2280, p. 349; c. XXVI, VII, n. 2290, p. 351, etc.

5. *Confluencia de tres esquemas.*

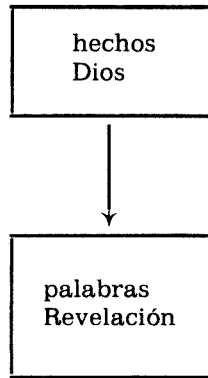
Santo Tomás ve la necesidad de completar el esquema tradicional cristiano sobre el que se asienta la doctrina de los Sentidos de la Escritura. Lo hace doblemente: aprovecha el esquema platónico de la teoría del conocimiento para unir la historia con el conocer divino, para hacer viable la inserción en la historia de las verdades divinas. Es Dios mismo el que ha ordenado la historia a Cristo, el que la ha hecho depender de El; es su Espíritu el que hace posible que en las narraciones históricas aparezca esta dimensión. Por otro lado, con la teoría del conocimiento aristotélico, expone la necesidad de partir de la historia concreta para llegar al conocimiento de la verdad. Tres esquemas van a unirse para determinar que en el Verbo se orienta la Revelación del Padre, la Inspiración del Espíritu Santo, la historia y el pensamiento humano.

Esquemáticamente:

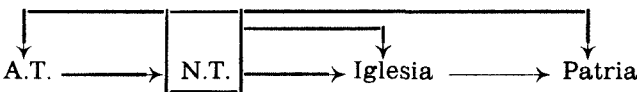
Esquema de la teoría del conocimiento
Aristóteles



Esquema de la Revelación
[Platónico]



Bíblico
Esquema histórico



Maximino Arias