

Exégesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de Tomás de Aquino

Piotr Roszak

Universidad "Nicolás Copérnico",
Toru, Polonia

Resumen: El propósito del artículo es responder a las cuestiones de fondo que plantea el estudio de la exégesis medieval en los tiempos que algunos califican como "post-metafísicos". Una respuesta que merece atención es la que dio Tomás de Aquino hace siglos. Se trata de analizar el papel que juega la metafísica en la práctica exegética de Tomás de Aquino, por qué emplea la filosofía en la lectura de la Biblia. Siguiendo la aportación del M. Levering, y acudiendo a los textos de los comentarios bíblicos del Aquinate, se muestra que en la obra tomasiana la metafísica juega tres funciones: como antídoto contra la llamada 'idolatría conceptual', como contemplación que propicia un profundo saber, y finalmente como sabiduría. Son funciones necesarias para cultivar la exégesis cristiana.

Palabras claves: exégesis medieval, contemplación, hermenéutica, metafísica, Matthew Levering, Tomás de Aquino

Abstract: The purpose of the article is to answer to substantive issues raised by the study of medieval exegesis in our times which are called by many contemporary thinkers as "post-metaphysical". Very helpful in this response can be the biblical hermeneutics of Aquinas. Our task will be to analyze the role of metaphysics in exegetical practice of Aquinas and why he employed a philosophy in his reading of the Bible. Following the contribution of M. Levering, and based on the biblical commentaries of Aquinas, three main functions of metaphysics in Thomistic exegetical work are considered: first, metaphysics is an antidote to so called 'conceptual idolatry'; second, is a contemplation which offers a profound knowledge and finally is a wisdom – all of this are necessary to cultivate Christian exegesis.

Keywords: medieval exegesis, contemplation, hermeneutics, metaphysics, Matthew Levering, Thomas Aquinas

1. INTRODUCCIÓN

Cuando el aristotelismo se introducía decididamente en las universidades europeas del siglo XIII, no estuvo libre de sospechas, provocadas ante todo por el impacto del llamado ‘averroísmo latino’¹. Suscitó incluso una cierta resistencia respecto de la filosofía en general. Tales suspicacias no eran totalmente novedosas e inesperadas. A finales del siglo XII se instalaba ya la convicción de que la filosofía sobrepasaba su campo, inundaba los terrenos vecinos y contaminaba otras disciplinas. Esteban de Tournai (1128-1203) escribía al Papa que “el vestido de la filosofía es desgarrado e desordenado”, y por tanto la filosofía habría perdido su capacidad de consolar a los hombres². De ahí que animaba a los cristianos de la época a que no perdieran el tiempo en lo que llamaba *figmentis poeticis*, gramática u otras *artes liberales*, en los complicados elementos de la filosofía aristotélica (*in perplexionibus Aristotelis*). Pues, aunque las artes liberales –concedía– puedan ser útiles para la lectura de la Biblia, sin embargo oscurecen la razón; tientan, pero en el fondo están vacías. En su opinión, el empleo de la filosofía en la lectura de la Sagrada Escritura era una muestra de la *vana sapientia*, o incluso de la *infecunda loquacitas*. En esa misma línea, Prepositinus de Cremona, canciller parisino en los años 1206-1210, consideraba la filosofía como sutil inutilidad e inútil sutileza; por eso, los teólogos que la estimaban, e introducían la metafísica en la teología, eran como bárbaros que provocaban la destrucción de la misma teología³.

El amor a la verdad no permitía a Tomás de Aquino someter a sospecha a la filosofía, sino que le demandaba un método que él mismo definía como *diligens et subtilis inquisitio*⁴. Lo encontramos no sólo en sus grandes obras como la “Suma de teología”, sino también en los comentarios bíblicos al Antiguo y Nuevo Testamento, que en la actualidad son cada vez mejor conocidos entre los investigadores. Hay que notar que el Aquinate, a pesar del ambiente de

¹ Cfr. J.P. Dougherty, *Wretched Aristotle: Using the Past to Rescue the Future*, Plymouth 2009.

² *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 47-48, en: L. Thorndike, *University Records*, New York 1944, 22; PL CCXI, 309-625.

³ G. Evans, *Philosophy and Theology in the Middle Age*, London-New York 1993, 16.

⁴ *S.Th.*, I, q. 87 a. 1c. Cfr. A. Oliva, “Philosophie et théologie en prédication chez Thomas d’Aquin”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 2-3(2013) 397-444.

sospecha hacia la filosofía peripatética, no se avergüenza de citar a Aristóteles, sin esconderlo en la espesura de la paráfrasis, sino otorgándole la debida atención también en su actividad como exégeta, porque descubre en su método una herramienta útil y capaz de expresar aspectos importantes de los misterios de la fe⁵.

En tiempos actuales, una parte de la teología contemporánea, al menos desde el momento en que estalló la controversia en torno a la “deshelenización” del cristianismo (a partir de Adolf von Harnack), ha mirado con sospecha los intentos de unir dos mundos que, según algunos, serían incompatibles, como el fuego y el agua⁶. La argumentación de que la metafísica, antes que ayudar, más bien oscurece la lectura del pensamiento bíblico, se basa en la convicción de que la metafísica supondría introducir al mensaje bíblico en un molde intelectual ajeno a la cultura en la que se manifestó de forma originaria. ¿Hay razón para estos tenores? ¿Es un buen camino eliminar de la exégesis toda mirada metafísica? ¿Por qué el Aquinate, a pesar de que también escuchaba ese postulado en su época, conscientemente cultivaba la exégesis en profunda simbiosis con la metafísica? Tocamos aquí una cuestión más amplia: ¿puede cultivarse la teología sin metafísica, si se comprobase que su aportación es beneficiosa para la teología? La cuestión evoca, al menos desde M. Heidegger, la llamada “onto-teología”, asunto que en el siglo XX repercutió también en la valoración de la exégesis medieval, cuyo perfil presentó con maestría Henri de Lubac⁷.

También se ha acusado a la exégesis de santo Tomás, y a la medieval en general, de ser demasiado metafísica. Según lo formuló Otto-Herman Pesch, el Aquinate hizo de san Pablo un “profesor de teología” que de manera perfecta utiliza los términos filosóficos de la antigüedad⁸. En efecto, es un hecho llamativo de su práctica exégetica, por ejemplo, que cuando santo Tomás reflexiona acerca de la Pasión del Señor, sorprendentemente cita el libro V de la “Metafísica”, donde Aristóteles considera la cuestión de la “necesidad”⁹.

⁵ P. Lichacz, “Metafizyka w teologii w. Tomasza z Akwinu”, en: R. Wo niak (ed.), *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, Kraków 2010, 163.

⁶ M. Renault, “La Bible chez Kant”, *Science et Esprit* 3 (1987) 389-394.

⁷ H. de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-1964.

⁸ O. H. Pesch, “Paul as Professor of Theology. The Image of the Apostle in St. Thomas' Theology”, *The Thomist* 38 (1974) 584-605.

⁹ A esas objeciones de Pesch parece referirse M. Levering, “God and Greek Philosophy in Contemporary Biblical Scholarship”, *Journal of Theological Interpretation* 2 (2010) 169-186.

A Pesch le resulta sospechoso, además, que de forma demasiado fácil los textos bíblicos concuerdan con las distinciones que hace el Aquinate en sus comentarios bíblicos, como si los autores inspirados hubieran escrito un “texto filosófico”.

En estas páginas intentaré responder a las cuestiones de fondo que emergen del estudio de la exégesis medieval en un tiempo, el nuestro, llamado “post-metafísico”¹⁰. Se trata de analizar el papel que juega la inteligibilidad metafísica en la práctica exégetica de Tomás de Aquino. Nos apoyaremos en los textos de santo Tomás, sobre todo de sus comentarios al *Corpus Paulinum*, y nos remitiremos a la reflexión del tomista norteamericano Matthew Levering, particularmente a su importante libro *Scripture and Metaphysics*, publicado en 2004 que se ha convertido en punto de referencia para esta temática.

Antes de entrar en detalles merece la pena explicar cómo entiende santo Tomás la idea de inteligibilidad metafísica: para él se trata de una “ciencia de las causas”, una referencia a las reglas universales (unidad, pluralidad etc.) y a todo aquello que puede ser considerado extramaterial (p.ej. los números) y lo que puede existir de modo independiente (Dios o la mente)¹¹. De ahí que, cuando utilicemos el término “inteligibilidad”, aquí nos referimos al uso que hace santo Tomás de los resultados del pensamiento metafísico en general¹². Por otro lado, el término “exégesis” necesariamente está vinculado –como recuerda el documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993– a una hermenéutica entendida como interpretación actualizada para el “hoy” del lector. Conviene recordar que este documento formula el papel de la exégesis de este modo: “la tarea primera de la exégesis es discernir con precisión los sentidos de los textos bíblicos en su contexto propio, es decir, primero en su contexto literario e histórico particular, y luego en el contexto del canon de las Escrituras. Al realizar esta tarea, el exégeta saca a la luz el sentido teológico de los textos, cuando estos tienen un alcance

¹⁰ Cfr. F. Inciarte-A. Llano, *Metafísica tras el final de la Metafísica*, Madrid 2007; en esta obra se hace la propuesta de una “metafísica mínima” en cuanto al contenido, pero importante. Se trata de las primeras reglas o las nociones que se pueden comprender sin una formulación lingüística. Cfr. también L. Kołakowski, *Horror Metaphysicus*, Kraków, 2012, 89.

¹¹ N. Lash, “Where does holy teaching leave philosophy? Questions on Milbank’s Aquinas”, *Modern Theology* 4 (1999) 438.

¹² M. Jordan, “The Intelligibility of the World and the Divine Ideas in Aquinas”, *Review of Metaphysics* 38 (1984) 7-32.

de tal naturaleza (...) Toda exégesis de los textos debe ser completada por una ‘hermenéutica’ en el sentido reciente del término”¹³.

Aquí entendemos el término “exégesis” en su sentido más amplio, para descubrir en la práctica exegética del Aquinate el importante lugar que ocupa la metafísica.

2. UNA DICOTOMÍA INSUPERABLE: ¿ES LA METAFÍSICA ENEMIGA DE LA EXÉGESIS? EL CARÁCTER SAPIENCIAL DE LA TEOLOGÍA DEL AQUINATE

Algunos teólogos contemporáneos han querido descubrir un “desgarro” entre la teología bíblica y la teología sistemática, al constatar el carácter no bíblico de ciertas construcciones teológicas a lo largo de la historia¹⁴. Se solía afirmar que los tratados tomistas sobre Dios son poco “escriturísticos” y, además, unidos a una exégesis tan sometida a la metafísica, que se llegó a un alejamiento del mensaje bíblico. La única manera adecuada de hablar de Dios sería, según esto, la narración bíblica, con su propio lenguaje e imágenes. Este planteamiento ya era una cuestión presente en los tiempos del Aquinate. Ya entonces se abría el interrogante de si el teólogo o *magister in Sacra Pagina* puede renunciar al lenguaje bíblico y optar únicamente por el lenguaje filosófico, a ejemplo de los dialecticos, cuyos portavoces, de alguna forma, eran Pedro Abelardo y la escolástica tardía posterior a Tomás. En este punto, el Aquinate ofrece un equilibrio significativo. En sus comentarios bíblicos, y en numerosos pasajes de la *Summa Theologiae*, recoge una abundante documentación escriturística sobre los temas teológicos concretos de que trata, y opera con la terminología bíblica, ateniéndose a su peculiaridad, planteando cuestiones gramaticales o diversas lecturas del texto (*alia littera*), sin renunciar al lenguaje filosófico, para descubrir de ese modo el mensaje bíblico, que según su convicción, comporta una “metafísica” implícita¹⁵. Veamos sus razones.

¹³ Pontificia Comisión Bíblica, La interpretación de la Biblia en la Iglesia, cap. III, 4.

¹⁴ Hans Urs von Balthasar critica en un interesante artículo la pretensión positivista de buscar un evangelio puro y una exégesis pura, sin contaminación filosófica: H. Urs von Balthasar, “Evangelium und Philosophie”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23(1976) 3-12.

¹⁵ Una excelente introducción a la práctica exegética de Tomás de Aquino ofrece la monografía de G. Dahan, *Lire la Bible au Moyen âge: essais d’herméneutique médiévale*, Geneve 2009 y también sus introducciones a las tra-

- a) A la búsqueda de la metafísica perdida. La metafísica como “sabiduría ordenante”

A primera vista, se podría pensar que la presencia de la metafísica en la interpretación de la Biblia (y en general en la teología, en cuanto *sacra doctrina*) resulta algo ajeno e incompatible. Sería una muestra más de la complicación, por obra de la exégesis medieval, de la sencillez del Evangelio. Tomás es consciente de lo propio y específico tanto de la filosofía como de la teología; distingue las particularidades de cada una de estas disciplinas, pero no para separarlas, sino para complementarlas en el único camino hacia la verdad.

Esto mismo lo aplica a la relación entre Biblia y metafísica. De una parte, como ilustra su comentario al libro de los Salmos, Tomás presta la debida atención a la manera bíblica de expresarse, el célebre *modus loquendi* que hay que tomar en cuenta para descubrir el sentido literal¹⁶. Lo cual no significa sencillamente un “literalismo” o equivalencia de palabra a palabra, un fijismo de la letra. El sentido literal consiste en aquello *quem auctor intendit*, si bien el verbo *intendere* no significa una voluntad arbitraria, sino que *intendere* se refiere a una realidad objetiva¹⁷. De ahí que, de otra parte, la metafísica aparece como una herramienta hermenéutica muy necesaria para perforar la superficie del texto. Surge así la cuestión del papel de la metafísica en relación con la exégesis.

Según el Aquinate, la metafísica es la más alta de las ciencias, en cuanto sabiduría natural, se inscribe de forma pacífica en el trabajo del teólogo, porque la teología tiene una dimensión sapiencial por cuanto tiene como sujeto a Dios, *Prima Sapientia*¹⁸. La metafísica ofrece la visión del mundo en el que la Palabra de Dios puede acogerse sin que caiga en el vacío: siempre existe un “humus” inteligible que recibe la Palabra. Tomás valora la metafísica porque forma

ducciones francesas de los comentarios bíblicos del Aquinate al *Corpus Paulinum* publicados por Les Éditions du Cerf.

¹⁶ P. Roszak, “Tomás de Aquino como comentador de los Salmos”, en: P. Roszak (ed.), *Comentario de santo Tomás de Aquino al salmo 50(51). Traducción y estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, Universidad de Navarra, Pamplona 2011, 35-49.

¹⁷ V. Balaguer, “El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura”, *Scripta Theologica* 2 (2004) 509-556.

¹⁸ P. Morrissey, “The Sapiencial Dimension of Theology according to St. Thomas”, *New Blackfriars* 93 (2012) 309-323.

parte del contexto de la Revelación: ésta es dada al hombre que vive en una realidad concreta donde la inteligibilidad se caracteriza por su relación epistemológica con los contenidos sensitivos. El analogado próximo del “ser”, es un ser material, y el camino hacia el ser inmaterial pasa por el ser material. De ahí que el ser es una noción más amplia que el ser material. Por eso, la Metafísica se sitúa después de la Física, pues ésta última no basta para decir todo lo que se puede acerca de lo que es. De modo que es inútil preguntar *si existe* una metafísica en la exégesis (y en la teología tomasiana en general), sino *qué tipo* de metafísica¹⁹.

La metafísica es necesaria para la exégesis porque descarta los prejuicios que limitan la interpretación del texto, pues la metafísica amplía el horizonte de reflexión sobre el mundo. Su presencia representa la sabiduría que *ordena* el discurso: el texto bíblico pide una lectura metafísica precisamente porque ésta sirve a una comprensión integral de toda la escala de referencias. La metafísica es la *filosofía primera* porque unifica todas las ciencias, ya que posee un objeto más universal, y ofrece así la posibilidad de conocer a la luz de las últimas causas²⁰. Gracias a ella, las ciencias alcanzan la mutua armonía; y, al mismo tiempo, por cuanto la perfección de las ciencias está en su especificación, la metafísica garantiza a las ciencias su autonomía. La metafísica ordena, pero no absorbe las demás ciencias.

Tomás acude a la metafísica en su labor de exégeta. No es una decisión casual, pues en su tiempo existían otros modelos de interpretación de la Sagrada Escritura, más atentos a la geografía bíblica o al conocimiento de las lenguas bíblicas. La elección de la metafísica como útil herramienta para la exégesis tiene que ver con la conciencia de la *capacidad terminológica* de la metafísica que permite, aunque de forma imperfecta, acercarse al misterio de Dios.

No obstante, entre la metafísica y la exégesis existe una diferencia en cuanto a la manera de percibir la realidad: de un lado, tenemos la singularidad bíblica, con su estilo narrativo propio; de

¹⁹ Cfr. B. Ashley, *The Way toward Wisdom. An Interdisciplinary and Intercultural Introduction to Metaphysics*, Notre Dame 2006, 134-169, donde señala ocho modos principales de entender santo Tomás la metafísica: 1. Esencial, 2. Platonizante, 3. Transcendental, 4. Existencial, 5. Fenomenológico, 6. Analítico, 7. Semiótico, 8. Aristotélico. Cfr. A. L. González, *Thomistic Metaphysics: contemporary interpretation*, *Anuario Filosófico* 2 (2006) 401-437.

²⁰ Cfr. J. Kielbasa, “What is First? Metaphysics as Prima Philosophia and Ultima Scientia in the Works of Thomas Aquinas”, *Philosophia* 41 (2013) 635-648.

otro lado, la formulación de conclusiones fundadas en lo universal y lo necesario, que es el estilo propio del trabajo filosófico. De ahí que la metafísica, como subrayaba Claude Tresmontant, es un elemento *intrínsecamente necesario* en toda teología bíblica, y no debería tratarse de manera aislada (como suele suceder en la metafísica occidental), sino en la perspectiva que él llama “encarnacional”, esto es, en el contexto de la historia y de la cultura de los pueblos de la Biblia²¹.

b) Metafísica y el *finis Scripturae*

Santo Tomás está convencido de que “la finalidad de la Escritura es la educación (erudición) humana”²². A la luz de esta afirmación cabe comprender mejor la presencia de la metafísica en su hermenéutica bíblica. Si la Sagrada Escritura sirve a la *eruditio* humana, entonces su lectura pide un procedimiento adecuado. Es la Sagrada Escritura un “bien particular” que no termina en sí mismo, sino que está subordinado al fin último, es decir, la vida con Dios en la gloria²³. Como subraya el Aquinate en su exposición de los Salmos, Dios educa la humanidad a partir de su erudición (*ex sua eruditione*), que se manifiesta tanto en la Creación, como en la Ley²⁴. En su reflexión en torno al título del Sal 31 (Vlg), que en la versión de san Jerónimo dice significativamente *eruditio David*, santo Tomás observa que *erudición* significa el conocimiento de la verdad y, en consecuencia, es el conocimiento que el hombre alcanza cuando escucha la Palabra de Dios²⁵.

La erudición consiste en el “conocimiento de la Escritura” (*scientia Scripturarum*), pues en ella se encuentra la fuente inagotable de la sabiduría. Siguiendo la exhortación de san Pablo en su carta a

²¹ C. Tresmontant, “Biblical metaphysics”, *Cross Currents* 3 (1960) 229-250.

²² *Quodlibet* XII, q. 17 s.c. Contra, ad eundem pertinet facere aliquid propter finem et perducere ad illum finem. Sed finis Scripturae, quae est a spiritu sancto, est eruditio hominum. Haec autem eruditio hominum ex Scripturis non potest esse nisi per expositiones sanctorum.

²³ *De regno*, lib. 1 cap. 16 co. Sicut autem ad vitam, quam in caelo speramus beatam, ordinatur sicut ad finem vita qua hic homines bene vivunt; ita ad bonum multitudinis ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona per hominem procurantur, sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio.

²⁴ *In Ps.*, 18, n.1: Dividitur autem Psalmus iste in duas partes. In prima enim commendatur Deus ex sua eruditione, qua nos instruit. Et hoc dupliciter.

²⁵ *In I Tim.*, cap. V, lect. 3. Col. III, 16: verbum Christi habitet in vobis abundanter, in omni sapientia docentes. Item in doctrina, id est, in eruditione.

los Corintios, dirigida a los que enseñan la fe a los demás, para que no confíen en “bellas palabras de sabiduría”, santo Tomás hace una reflexión que se aplica al tema que nos ocupa: “Digamos, pues, que una cosa es enseñar con sabiduría de palabra *Idocere in sapientia verbi*, entiéndase como se quiera; y otra manejar sabiamente la palabra en la enseñanza *Iuti sapientia verbi in docendo*. Enseña en la sabiduría de la palabra aquel que recibe la sabiduría de la palabra como raíz principal de su doctrina, de tal suerte que solo dé su aprobación a aquello que ésta contiene, y rechace lo que no contiene, y que es pernicioso para la fe”²⁶. Dicha erudición, que es fruto de la adecuada lectura del sentido de la Sagrada Escritura, capacita para dirigir el actuar de cada hombre²⁷. La erudición de los cristianos, además, goza de la luz de la fe (por tanto, es la *maxima eruditio*), pero no se limita a la esfera intelectual, sino que mueve también las pasiones²⁸. De esta manera, *eruditio* es un conocimiento teórico, pero que impulsa a la acción, respetando la identidad de cada ser.

Si entendemos la Sagrada Escritura desde esta perspectiva, como fuente de la auténtica *eruditio*, entonces descubrimos en ella una metafísica *in nuce*: pues sin la metafísica no hay verdadera ciencia, sino solo la mera descripción de fenómenos²⁹. Entre las ciencias, hay algunas que, como la Lógica, son necesarias para las demás y no solo por sí solas³⁰. La metafísica, que aspira a llegar a las *razones últimas* de las cosas, apoyándose en los primeros principios del pensamiento, es una ciencia sostenida por sí sola, que se convierte para el Aquinate en una “forma” de la exégesis bíblica.

²⁶ *In I Cor.*, cap. I, lect. 3: Hieronymus in epistola ad magnum oratorem urbis Romae, quod omnes doctores fidei in ornatu philosophiae doctrinis atque scientiis suos referserunt libros, ut nescias quid in illis primum admirari debeas, eruditionem saeculi, an scientiam Scripturarum. Et Augustinus dicit in quarto de doctrina Christiana: *sunt viri ecclesiastici qui divina eloquia non solum sapienter, sed etiam suaviter tractaverunt*. Dicendum est ergo quod aliud est docere in sapientia verbi quocumque modo intelligatur, et aliud uti sapientia verbi in docendo. Ille in sapientia verbi docet qui sapientiam verbi accipit pro principali radice suae doctrinae, ita scilicet quod ea solum approbet, quae verbi sapientiam continent: reprobet autem ea quae sapientiam verbi non habent, et hoc fidei est corruptivum.

²⁷ *In II Tim.*, cap. 3 l. 2. eruditio, quae est de aliquibus agendis, quae subduntur operationi humanae.

²⁸ Presta atención a este tema también en el sermón *Beatus vir*.

²⁹ Sobre el debate acerca del papel de la metafísica en el pensamiento contemporáneo: cfr. N. H. Gregersen, God, Information, and Complexity: From Descriptive to Explorative Metaphysics, *Theology and Science* 4 (2013) 394-423.

³⁰ *Sent. Metaph.*, lib. 1 l. 3 n. 6.

De ahí que, en el proyecto exegético del Aquinate, la metafísica no sea un cuerpo ajeno, una cesión a los ambientes filosóficos de su época, sino que es consecuencia de la naturaleza de la Sagrada Escritura que ha sido dada al hombre *ad eruditionem*, para que alcance la verdadera ciencia³¹. En su comentario a la Carta de Tito, cabe constatar incluso que tal comprensión de la metafísica es en cierto modo una obligación de los superiores (*praelati*) en la Iglesia, los cuales no sólo iluminan en materia de fe, o protegen la certeza de la comunidad, sino que, como observa santo Tomás, deberían cuidar con solícitud la erudición *ad salutem*³².

2. MODELOS DE PRESENCIA DE LA METAFÍSICA EN LA EXÉGESIS DEL AQUINATE

Es conocida la comparación de san Buenaventura, que incluye un reproche del proyecto teológico de santo Tomás, de mezclar indebidamente el agua de la filosofía con el vino de la teología³³. Cabría incluir en ese juicio también al procedimiento exegético que utiliza y se apoya en la herramienta metafísica. La respuesta del Aquinate es paradigmática: no se trata de mezclar, sino de convertir el agua en vino. La calidad del vino depende de la calidad del agua. Unos siglos más tarde, Martin Lutero formulará la acusación directa, al afirmar que “Aristóteles es para la teología como la tiniebla a la luz... el Aquinate nunca comprendió [ningún] capítulo del Evangelio”³⁴. La exégesis protestante contemporánea no comparte esa radicalidad cuando reconoce la utilidad de la metafísica en los estudios bíblicos, si bien no será una de sus principales características clásicas. La metafísica introduce un criterio de seguridad en la

³¹ Es significativo el comentario de santo Tomás a otro salmo (*In Ps.* 31, n.1), donde la erudición alcanzada en la oración implica la percepción de la situación como pecador, que conduce a la conversión y al retorno a Dios, pero también considera la fuerza liberadora de la gracia de Dios. A esto debe servir la erudición, de la que se trata en el Sal 31.

³² *In Tit.*, prol.: Per patremfamilias significatur praelatus Ecclesiae propter tria, quae debet exhibere, scilicet generationem ad fidem, eruditionem ad salutem, custodiam ad securitatem [...]. Item per eruditionem. Eccli. VII, v. 25: filii tibi sunt? [...]. Requiritur enim quod sciat. Item, ultra eruditionem, requiritur quod sit sollicitus. Rom. XII, 8: qui praeest in sollicitudine.

³³ San Buenaventura, “Collationes In Hexaëmeron”, en: S. Buenaventura, *Obras*, XIX, 14, B.A.C., Madrid 1947, 545-546.

³⁴ Citado en: *Luther: Early Theological Writings*, ed. J. Atkinson, Philadelphia 1962, 269-270.

exégesis, protegiéndola de las interpretaciones únicas y excluyentes³⁵. De ese modo, ofrece la capacidad de descubrir las primeras reglas de la interpretación que utiliza el exégeta en la lectura del texto bíblico (aunque no siempre las explicita).

a) ¿Existe una “exégesis filosófica” en el Aquinate?

Como anota Beryl Smalley, san Agustín fue el primero que integró la reflexión filosófica en el estudio bíblico³⁶. El influjo filosófico no comienza naturalmente con san Agustín, sino que tenía sus precursores en la práctica de los exégetas cristianos precedentes, que se preguntaban por la letra y el espíritu³⁷. No obstante, el paso dado por san Agustín suponía una “re-configuración” de las relaciones entre teología y exégesis, otorgando autonomía a ambas disciplinas, aunque sin proceder a una separación radical, como subraya Dobbs-Weinstein³⁸.

Sigue abierta la polémica entre los estudiosos acerca del lugar de la filosofía en el pensamiento del Aquinate. Existen dos posiciones. De un lado, R. McNerny subraya que “el filosofar”, como actividad reflexiva, puede ser inspirada por la fe en un creyente, pero no la filosofía como tal; con ello, McNerny quiere defender la filosofía y su estatus de toda “contaminación teológica”. Para Josef Pieper, la filosofía es una manera de vivir, y al mismo tiempo, es un discurso (que entiende, ante todo, como una exégesis de textos). Aunque Hadot descubre en la escolástica medieval un momento de separación entre el “discurso” y la “vida filosófica”, sin embargo en santo Tomás este “discurso” sigue inscrito todavía en la práctica de la vida. Recientemente Frederick Bauerschmidt ha prestado atención a esta cuestión en su monografía sobre Tomás de Aquino, en la que

³⁵ F. Sontag, “The Metaphysics of Biblical Studies”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 2(1992) 189-192.

³⁶ B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Age*, Indiana 1964, 22-24.

³⁷ M.M. Rossi, T. Rossi, *L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di San Tommaso nei temi chiave di Papa Ratzinger: un'eredità per la Chiesa del futuro*, Roma 2013, 40-51, donde se presenta un texto interesante acerca de la exégesis científica de santo Tomás y una breve historia de la hermenéutica bíblica patristica y medieval.

³⁸ I. Dobbs-Weinstein, “Medieval Biblical Commentary and Philosophical Inquiry as Exemplified in the Thought of Moses Maimonides and St. Thomas Aquinas”, en: E. Ormsby (ed.), *Moses Maimonides and His Time*, Washington 1989, 108.

propone volver a la distinción introducida por Josef Pieper entre “filosofía” y “el filosofar”³⁹.

En los textos del Aquinate, la filosofía aparece como sinónimo de la capacidad de ordenar el conocimiento, que se apoya, además, en una virtud intelectual. Pero es significativo que santo Tomás nunca aplica el término *philosophus* al cristiano. Más bien, el término *philosophus* remite a una búsqueda de la sabiduría cronológicamente anterior a la Revelación cristiana. Un cristiano que sólo se vinculase al razonamiento filosófico, quedaría en el mero nivel natural, y se cerraría *ex definitione* a lo sobrenatural. Por ello, el Aquinate lo clasifica en la categoría del *homo animalis*⁴⁰. En sus comentarios bíblicos cabe observar una cierta reserva hacia los filósofos (habitualmente en relación con los antiguos, no con sus contemporáneos), quienes no fueron capaces de atraer a los hombres, pues carecían de la sabiduría plena capaz de sacar al hombre del camino del error; por el contrario, le introducían más en él⁴¹. Por eso, en el comentario al Evangelio de san Juan, al tratar de la diferencia entre la filosofía, la Ley del AT y la Nueva Ley, Tomás observa que la primera era una luz “falsa”, la segunda una luz “simbólica” y solo la luz del Evangelio es la luz “verdadera”⁴². No obstante, para identificar más de cerca el papel de la filosofía en el ejercicio de la teología, podemos detenernos en tres textos provenientes de los comentarios bíblicos del Aquinate, en los que utiliza herramientas filosóficas en su exégesis.

In Psalmos

Su pensamiento metafísico aparece en la manera de comentar el libro de los Salmos. En el prólogo a su *expositio* utiliza el clásico

³⁹ F.Ch. Bauerschmidt, *Thomas Aquinas. Faith, Reason and Following Christ*, Oxford 2013, 75-78.

⁴⁰ *In 1 Cor.*, cap. II, lect. 3: Dicuntur ergo homines animales qui huiusmodi vires sequuntur, inter quas est vis apprehensiva, et appetitiva, et ideo potest dici homo dupliciter animalis. Uno modo quantum ad vim apprehensivam, et hic dicitur animalis sensu, qui, sicut dicitur in Glossa, de Deo iuxta corporum phantasiam vel legis litteram, vel rationem philosophicam iudicat, quae secundum vires sensitivas accipiuntur.

⁴¹ *In 1 Cor.*, cap. II, lect. 1: Tertio possunt intelligi principes huius saeculi philosophi, qui quasi principes se exhibuerunt hominibus in docendo, de quibus dicitur Is. XIX, v. 11: *stulti principes Thaneos, sapientes consilarii Pharaonis*. Et ab his principibus processit tota humana philosophia.

⁴² *In Io.*, cap. I, lect. 5.

accessus ad auctorem, y llama la atención el modo como desarrolla la presentación del libro, pues opta por el enfoque de las cuatro causas aristotélicas del clásico esquema metafísico⁴³. Tales causas le sirven a santo Tomás de marco para la interpretación y la comprensión de los Salmos. Es la consecuencia de su óptica hermenéutica que mantendrá en todas sus obras. Para el Aquinate, la metafísica indica las estructuras de comprensión de la exégesis, sin las cuales el discurso racional pierde su fuerza.

Es interesante también la fórmula que utiliza con frecuencia santo Tomás para justificar, por así decir, la relación que descubre entre la causalidad aristotélica y una cita bíblica cualquiera: esa relación es *satis convenienter*⁴⁴. Es un modo de razonamiento (que utiliza sobre todo en los análisis cristológicos) que no se basa en la necesidad, pero que ilustra que la *conveniente* relación entre la exégesis y la metafísica. En todo caso, sigue siendo necesario un estudio pormenorizado de la *convenientia* en los escritos de santo Tomás.

In Iohannis

El prólogo del Evangelio de san Juan es también rico en connotaciones metafísicas. Santo Tomás las descubre ya desde sus primeras palabras: “En el principio era el verbo”. En el comentario del Aquinate tanto el “verbo” como el “principio” le obligan a detenerse en la exposición de lo que Aristóteles entiende bajo tales términos⁴⁵. Es de notar que, al considerar lo que significa el término “verbo”, acude a la obra *De Interpretatione* de Aristóteles, donde el Filósofo lo explica como *passio* o *conceptio* del alma. Pero luego el Aquinate introduce otra comprensión, esta vez al margen de Aristóteles, que vincula el término “verbo” directamente con las palabras pronunciadas.

⁴³ Naturalmente no es el único lugar donde santo Tomás lo hace; también merece la pena anotar *In Eph.*, cap. I, lect.1: Valde appetenda est benedictio haec. Et ratione efficientis, quia *Deus* est benedictio haec; et ratione materiae, quia *nos benedixit*; et ratione formae, quia *in omni benedictione spirituali* benedicit; et ratione finis, quia *in caelestibus* benedicit.

⁴⁴ *In Ps.*, prooemium: *In omni opere suo dedit confessionem sancto, et excelso in verbo gloriae*. Eccli. 47. Verba haec dicuntur de David ad litteram; et satis convenienter assumuntur ad ostendendum causam hujus operis. In quibus ostenditur quadruplex causa hujus: scilicet materia, modus, seu forma; finis et agens.

⁴⁵ J. Aertsen, “Aquinas’s philosophy in its historical setting”, en: N. Kretzmann, E. Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 2005, 17.

Lo cual le lleva a una reflexión acerca de la genealogía del verbo, sobre el verbo interior y el verbo del corazón. La concepción del verbo interior es una etapa crucial para conseguir el conocimiento cierto, y por esto es propio a toda naturaleza capaz de conocer. La explicación del texto bíblico se apoya en la reflexión filosófica. Pero en el siguiente paso de su exégesis, el Aquinate se detiene ya en la diferencia entre la palabra humana y la palabra de Dios: con estas distinciones intenta explicar la actividad del “Verbo” al principio.

Super Ephesios

En el comentario a esta carta paulina, aparece una cita significativa tomada de la “Metafísica” de Aristóteles: *sapientis est ordinare*. La idea juega un papel importante en la presentación de las tareas apostólicas de san Pablo, que se compara con la labor de un arquitecto. Dice así Tomás: “‘Yo como sabio arquitecto puse los cimientos’ (1 Co 3, 10). Pues corresponde al sabio poner orden en las cosas, como se dice en el libro primero de la *Metafísica*. Ahora bien, todo el que ordena mira a un fin; por eso, es sabio *simpliciter* aquel que conoce el fin, o quien actúa a causa del bien universal, a saber, Dios”⁴⁶. En este breve fragmento merece la pena considerar no solo la presencia “material” de los términos metafísicos, sino la lógica misma del pensamiento, mediante la cual la Palabra de Dios se hace más comprensible gracias al uso de herramientas metafísicas. De este modo, el papel “ordenador” de la metafísica o filosofía primera, se hace presente en el procedimiento exegético. Ordenar significa enfocar todo al Creador, y gracias a su luz iluminar todo lo demás. En realidad, la Biblia, como Palabra de Dios, dispone y ordena, de manera que el papel de la exégesis será descubrir, mediante la *divisio textus*, el orden de las ideas.

- b) La metafísica de la “transmisión”.
¿Por qué Cristo no escribió?

Una de las cuestiones de la *Summa Theologiae* se plantea la manera de enseñar de Cristo, que no quiso dejar ningún texto

⁴⁶ *In Eph.*, cap. V, lect. 6: I Cor. III, 10: ut sapiens architectus fundamentum posui. Quia sapientis est ordinare, ut dicitur I *Methaphysicae*. Omnis autem ordinator respicit finem; ille ergo simpliciter est sapiens, qui cognoscit finem, vel qui agit propter finem universalem, scilicet Deum.

escrito (como sí hizo Sócrates)⁴⁷. Tomás se pregunta si tal proceder ha sido bueno, y si la enseñanza oral es más firme de la escrita. Contesta con un esbozo de su visión de la transmisión del saber, y ofrece una cierta “metafísica de la escritura” o de la “transmisión”, que pone en relación un contenido y la manera de transmitirlo a los demás.

Aparece de nuevo la metafísica como importante herramienta de la exégesis. En su respuesta subyace la convicción de que la metafísica es necesaria precisamente porque vay más allá de la letra, pues ésta, en cuanto signo escrito, es limitada y no es capaz de abrazar todo. Por eso, Cristo no escribió nada. En este sentido, el final del Evangelio de san Juan (Jn 21,25), confirma la limitación de la letra, pues se dice que “Jesús hizo también muchas otras cosas. Si se las relatara detalladamente, pienso que no bastaría todo el mundo para contener los libros que se escribirían”⁴⁸. El Aquinate subraya los límites del lenguaje, recordando una tesis crucial para la metafísica sobre la diferencia entre realidad y lenguaje. El hombre al recibir la Revelación no solo recibe signos y palabras, sino la verdad sobrenatural que está en ellas. Pero el conocimiento por revelación no puede ignorar totalmente los sentidos. En este campo la metafísica, como razonamiento natural, tiene mucho que decir. Las palabras y signos llegan al hombre a través de los sentidos. Para reconocer un signo, además, es imprescindible compararlo con lo que es accesible a través de los sentidos, a ejemplo de la luz, que se hace visible solo cuando ilumina algo. De esta forma, el hombre recibe la Revelación, que no niega la experiencia del mundo, ni rebaja los niveles racionales para poner de relieve el esplendor del mundo sobrenatural, pues el hombre conoce lo inmaterial e inteligible a través de lo material. De ahí que santo Tomás pusiera tanto énfasis en estas herramientas del pensamiento para perforar lo escrito y llegar a la fuente de donde brota el contenido, y no dejarse vencer por la “tiranía” de la letra que pretende clausurarlo en un sistema de signos⁴⁹.

⁴⁷ *S.Th.*, II-II, q.42, a.4.

⁴⁸ K. White, “Aquinas on Oral Teaching”, *The Thomist* 4 (2007) 505-528; J.M. Armitage, “Why Didn’t Jesus Write a Book? Aquinas on the Teaching of Christ”, *New Blackfriars* 1021 (2008) 337-353.

⁴⁹ F. Inciarte, A. Llano, *Metafísica tras el final de la Metafísica*, Madrid 2007, 19: “Tras el final de la metafísica sólo puede haber diversas metafísicas, diferentes filosofías, si se quiere [...] Se trata de la inseparabilidad de la metafísica y su exposición [...] al exponerse, la metafísica necesariamente se parcializa. [...] La presentación literaria es, en cada caso, parte de la metafísica”.

c) La razón y la verdad revelada. *Sacra pagina*
y *sacra doctrina*

En el caso de los comentarios bíblicos, una circunstancia particular que activaba la tradición metafísica eran las controversias que oponían el Dios de los filósofos y el Dios que se presenta y revela en la Sagrada Escritura, sobre todo en el caso de los pasajes bíblicos que a primera vista negaban, por ej., la omnipotencia de Dios, o bien contradecían su omnisciencia o inmutabilidad. Tomás era consciente del reparto de tareas entre la filosofía y la teología (como muestra, por ejemplo, su gran sensibilidad por el orden metodológico de la reflexión). En este sentido, tal oposición no la consideraba insuperable; por el contrario: si las conclusiones de los filósofos, afirmaba el Aquinate, contradicen las verdades de la fe, comprendidas correctamente, entonces son falsas o innecesarias; y, en este sentido, son sólo hipótesis⁵⁰. Las aparentes diferencias son incluso una invitación a emprender el esfuerzo de comprender mejor: “de donde se sigue que los razonamientos que se presentan contra la fe no son demostraciones inapelables, sino argumentos rebatibles”⁵¹. Con ello, la “sustancia” de la fe (término de claras connotaciones metafísicas) no cambia, sino que se manifiesta más profundamente. La metafísica crea, pues, un marco en el que se pueden entender textos aparentemente contradictorios. M. Levering expone el modo en que santo Tomás resolvía esas aporías de una lectura bíblica que aparentemente pueda negar las verdades metafísicas acerca de Dios. El Aquinate sabía unir la exégesis con la metafísica, alcanzando los niveles más profundos de la realidad inteligible⁵².

3. EL PAPEL DE LA METAFÍSICA EN LA HERMENÉUTICA BÍBLICA, ¿DIALÉCTICA O SINFONÍA?

Los Padres de la Iglesia que se servían de los logros de la filosofía griega, no la aplicaban al texto bíblico en su forma pura; la

⁵⁰ *In rationibus fidei*, cap. 2; cfr. también *Sermo “Attendite a falsis”*: “Multo plus potest fides quam philosophia: unde si philosophia contrariatur fidei, non est accipienda”; Cfr. M. T. Nelson, “On the Lack of “True Philosophic Spirit” in Aquinas: Commitment v. Tracking in Philosophic Method, *Philosophy* 296 (2001) 283.

⁵¹ *S. Th.*, I, q.1, a.8.

⁵² Cfr. J. Cesar, D. Mele, “Managing Ethically Cultural Diversity: Learning from Thomas Aquinas”, *Journal of Business Ethics* 116 (2013) 769–780.

sacaban, por así decir, de las coordenadas de su contexto originario. En consecuencia, ya no era, en sentido estricto, la filosofía griega precedente, sino una plataforma común para la reflexión sapiencial. Igualmente, a partir de los modos de presencia de la metafísica en los comentarios bíblicos del Aquinate, hay que reconocer que la exégesis llegó a una madurez intelectual, particularmente en cuanto a la comprensión de las nociones y la ampliación del vocabulario.

- a) Metafísica en cuanto ascética:
rechazo de la «idolatría conceptual»

En la hermenéutica del Aquinate, y particularmente en sus análisis de la naturaleza del lenguaje teológico, destaca su interés por distinguir el *nomen* y el *modus significandi*. El olvido de cómo surge la palabra humana y de su naturaleza, podía llevar a un tipo de lectura del texto (en este caso, del texto sagrado) que estaría excesivamente atento sólo a las palabras y sus contextos, descuidando así su papel transmisor, y convirtiéndose de esta forma en una sutil forma de “idolatría”. La metafísica, como conocimiento del mundo realmente existente, protege de ese peligro. Es regla fundamental que la filosofía sirve a las “cosas”, y no al revés, porque el conocimiento humano es un asimilar los contenidos que provienen de las cosas realmente existentes. La metafísica cultiva esta sensibilidad hacia el mundo real, lo que garantiza que se descubra el mundo tal cual es. El realismo filosófico del Aquinate es diferente, como observa A. Maryniarczyk, del empirismo de las ciencias modernas, que utilizan el pensamiento basado en los modelos y usan el criterio de la verificación de las teorías anteriores. Pero la verificación de la teoría no es lo mismo que la verificación de las cosas⁵³. Para santo Tomás de Aquino, lo que destaca en el conocimiento metafísico es su relación con la cosa que existe realmente, y en esta perspectiva se puede captar que las cosas son “transmisoras de la verdad”.

Gracias a esta postura metafísica, se presta atención a la *res*, a los acontecimientos y a las personas por las cuales Dios habla al hombre. En el método exegético de santo Tomás, la metafísica es una protección ante la fatal fascinación superficial por las palabras, que enfoca la atención en sí misma y no remite a la *res*. Como si en el *Credo* sólo se analizasen las palabras y su coherencia interna,

⁵³ A. Maryniarczyk, *Tomizm dla-czego*, Lublin 2001, 26.

pero no lo que significan. En este sentido, la metafísica ejerce aquí un papel de ascesis que limpia el cristal, y recupera la conciencia de que la lectura de la Palabra de Dios trata de alcanzar un contacto con la *res*, con la sustancia de la fe. En el fondo, se trata de que el hombre contemporáneo, como recordaba Hans Urs von Balthasar, no sea la medida que impone a la Palabra de Dios lo que puede y lo que no puede: lo que puede demandar del hombre y lo que no tiene derecho a preguntar⁵⁴. Es lo que subyace en la reflexión del Aquinate en la primera cuestión de la *Summa theologiae*, cuando explica los sentidos bíblicos. Solo Dios es capaz de sacar de un acontecimiento más que el sentido literal.

De esta manera, la metafísica se convierte para el exégeta en un necesario ejercicio espiritual que devuelve al orden correcto de las cosas y al realismo. Protege ante lo que el papa Francisco describía recientemente como una peligrosa clausura “en el reino de la sola palabra, de la imagen, del sofisma. De ahí que haya que postular un tercer principio: la realidad es superior a la idea”⁵⁵, porque “los aparatos conceptuales están para favorecer el contacto con la realidad que pretenden explicar, y no para alejarnos de ella”⁵⁶. La metafísica implica, pues, una apertura al mundo de los significados en todas sus dimensiones, sin permitir que se limite y estreche la mirada a la realidad; impide una lectura de la Biblia en la que la palabra humana y sus connotaciones se conviertan en “dios” y medida única, pues por ese camino puede llegar a ser un “ídolo” que atrae hacia sí toda la atención, y no deja lugar al pleno desarrollo de la *intelligentia fidei*. Caer en el cautiverio de la palabra humana sobre Dios está vinculado a una antropomorfización de Dios, y la presencia de la metafísica en la exégesis protege de ese peligro⁵⁷. Su papel consiste en construir un marco o “pre-comprensión” (inevitable en el contacto con un texto, como descubre la hermenéutica contemporánea) en el que podrá resonar con toda su fuerza el mensaje de la Palabra de Dios⁵⁸.

⁵⁴ H. Urs von Balthasar, *Quién es cristiano*, Salamanca 2000, 24.

⁵⁵ Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, n. 231.

⁵⁶ *Ibid.*, n. 194.

⁵⁷ J. Milbank, uno de los representantes de la *Radical Orthodoxy*, caracteriza esta comprensión de la metafísica en santo Tomás como un tipo de comprensión del *esse* que no es idolatría alguna (gracias a la analogía del ser).

⁵⁸ M. Levering, “Participation and Exegesis. Response to Cathrine Pickstock”, *Modern Theology* 4(2005) 592: “He provides, in other words, a biblical and metaphysical portrait of reality into which our lives are already incorporated and must be more fully incorporated”.

b) Metafísica en cuanto contemplación

La utilidad de la metafísica en la exégesis propicia la contemplación, que no se detiene en la sola palabra, sino que tiende hacia la misma verdad divina, un largo un largo camino que parte de la consideración de los efectos de la acción divina. En este camino tienen su papel propio tanto la metafísica como la Sagrada Escritura⁵⁹. Tomás remitía la plenitud de la verdad a este camino, al considerar la naturaleza de la contemplación en la *Summa Theologiae*: “El hombre llega al conocimiento de la verdad por dos caminos. Primero, a través de lo que recibe de otro, y en este sentido es necesaria la oración por lo que el hombre tiene que recibir de Dios, ya que en Sab 7,7 se dice: *Invoqué y vino sobre mí el espíritu de sabiduría*. Ahora bien: en cuanto a lo que recibe del hombre, son necesarios el *oído*, si lo recibe de viva voz, y la *lectura*, si se le transmite por escrito. También es necesario el propio esfuerzo, y en tal sentido se requiere la *meditación*”⁶⁰.

Resulta así que la exégesis requiere un cierto tipo de contemplación metafísica. Santo Tomás presentaba la naturaleza de esta contemplación metafísica en su comentario juvenil al Libro de Isaías al observar que “la sabiduría universal es aquella que es última en todas las artes y ciencias; gracias a ella el hombre se apresta a conocer las cosas más nobles, es decir, las sustancias separatas o espirituales. Según el Filósofo, la sabiduría es la metafísica y para nosotros, la teología”⁶¹. Para conocer los más altos misterios de Dios se requiere la actitud que Tomás indicaba en la *Summa Theologiae* con el verbo *advocare*: la capacidad de detenerse intensamente en un objeto de conocimiento, de recogerse, de asimilar; y en esto consiste la contemplación⁶².

Volverá santo Tomás sobre este tema en su comentario al Prólogo del Evangelio de san Juan, donde jerarquiza los tipos de contemplación, y los caracteriza brevemente. Observa que existe una cierta correspondencia entre las ciencias y la contemplación que les es propia. La contemplación de la ciencia moral merece ser llamada

⁵⁹ M. Levering, *Scripture and Metaphysics...*, 51.

⁶⁰ *S.Th.*, II-II, q.180, a.3, ad 4.

⁶¹ *In Isaiam*, cap. III, lect. 1: *Universalis sapientia est quae est ultimum in omnibus artibus et scientiis; et ista est per quam homo ponitur in cognitione nobilissimarum rerum, substantiarum scilicet separatarum, vel spiritualium. Et haec, secundum philosophum, est metaphysica, et secundum nos theologia.*

⁶² *S. Th.*, II-II, q. 175, a.4c: *tota mentis intentio illuc advocetur.*

“perfecta”, pues toca al fin último; “plena” es la contemplación que poseen las ciencias naturales, porque consideran las cosas provenientes de Dios; y califica como “profunda” la contemplación metafísica⁶³. Esta profundidad es el efecto de su largo alcance. Para el Aquinate, que ponía tanto énfasis en la transmisión a los demás de aquello que es fruto de la contemplación personal (*contemplata aliis tradere*), resultaba obvio que la metafísica ejerce una función decisiva en el camino de la contemplación⁶⁴. Fruto de esa contemplación es un cambio importante de perspectiva, que comporta una gran repercusión en el campo de la exégesis bíblica: en palabras de M. Levering, el hombre pasa de un ser concentrado en sí mismo a ser alguien centrado en Dios (*self-centered human beings become God-centered*)⁶⁵.

c) Metafísica como sabiduría

La gran aspiración de la metafísica consiste en poder abrazar la entera realidad. Se fija microscópicamente en el detalle, y al mismo tiempo mantiene la apertura macroscópica hacia la totalidad. Para el Aquinate, la metafísica no es una disciplina de distinciones que se verifican solo por su coherencia interna, sino que es la ciencia más alta y universal, como manera de percibir al mundo, y por eso es finalmente una sabiduría o conocimiento por las últimas causas que alcanzan el fundamento de la realidad. Con ese objeto, la metafísica se abre a toda luz que aparezca en el horizonte, sin autolimitación. Precisamente en esta característica universal encontró santo Tomás la suma utilidad de la metafísica para la exégesis. Por un lado, ofrece las coordenadas intelectuales imprescindibles para un exégeta que intenta comprender la Revelación. Por otro lado, implica una apertura sin límites y estrecheces para la interpretación. En su comentario a la Carta a los Colosenses, santo Tomás anotaba en

⁶³ *In Io.*, pr. 1. Sed notandum quod diversimode diversae scientiae istos tres modos contemplationis sortiuntur. Perfectionem namque contemplationis habet scientia moralis, quae est de ultimo fine; plenitudinem autem scientia naturalis, quae res a Deo procedentes considerat; altitudinem vero contemplationis inter scientias physicas habet metaphysica. Sed Evangelium Ioannis, quod divisim scientiae praedictae habent, totum simul continet, et ideo est perfectissimum.

⁶⁴ E. Martínez, “Fe y contemplación en santo Tomás de Aquino”, *Revista Española de Teología* 1(2012) 81-96.

⁶⁵ M. Levering, *Scripture and Metaphysics...*, 22.

este sentido que si una filosofía se cierra a la novedad que brota de la Revelación, no es ya filosofía, sino un abuso de filosofía⁶⁶.

Así pues, la metafísica, como acceso a la Palabra de Dios, es una exigencia interna del texto bíblico, que de ese modo se traduce a un lenguaje de doctrina; y ésta por su propia naturaleza necesita de unas herramientas adecuadas. De ahí que los exégetas cristianos no condenen la metafísica al exilio, sino que la incluyan a su mundo, una vez asimilada críticamente, pero no de forma conflictiva, como observa M. Levering en su estudio acerca de la relación entre la filosofía griega y la exégesis⁶⁷.

4. LA INTEGRIDAD DEL PROYECTO EXEGÉTICO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

En el clima filosófico actual, en ocasiones no es fácil hablar de metafísica en el ámbito teológico, y particularmente en el contexto de la Biblia. En realidad, se rechaza una metafísica limitada por Kant, asesinada por Nietzsche, y deconstruida por Heidegger y Derrida como un proyecto arrogante de la onto-teología. Por temor a ser marginados, no pocos teólogos, desde los partidarios de Barth hasta los posmodernistas, prueban su inocencia mostrando hasta qué punto son anti-metafísicos⁶⁸. Cuando las aguas (también filosóficas) descienden, se pueden calcular las pérdidas, y valorar si el abandono de esta vía de pensamiento no ha llevado al desierto; más concretamente, si la marginación radical de la metafísica en el pensamiento bíblico no ha privado a la Sagrada Escritura de algo importante, porque la metafísica, como contemplación sapiencial, es un *ordinare* exegético que pone en acto las capacidades humanas para descubrir el sentido de la manifestación de Dios en su Verbo.

Si nos remitimos a la historia, es sorprendente constatar que no pocos alabaron a santo Tomás precisamente por ese motivo. Erasmo de Rotterdam era consciente de la importancia de la exégesis del Aquinate, que influyó notablemente al desarrollo general de la

⁶⁶ *In Col.*, cap. II, lect. 2: sed numquid sunt semper respuendae traditiones hominum et rationes? Respondeo: non, sed tunc quando procedit physica ratio secundum illas, et non secundum Christum. Cfr. también *Contra Gentiles*, I, cap. 7-9.

⁶⁷ M. Levering, "God and Greek Philosophy...", 176.

⁶⁸ A. Pabst, *Metaphysics: the Creation of Hierarchy*, Grand Rapids 2012.

hermenéutica⁶⁹; y escribió: “en mi opinión no hubo ninguno de los últimos exégetas que se hubiera acercado a santo Tomás en su precisión exegética, profundidad y genialidad; en su erudición sólida y en la capacidad de manejar todos los subsidios científicos que en su época eran accesibles”⁷⁰. Más cercano en el tiempo, Benedicto XVI no ahorra alabanzas a la exégesis de Santo Tomás cuando la describe en la *Erasmus Lecture*, subrayando precisamente el contacto entre la exégesis y la metafísica o “filosofía abierta”, capaz de acoger el fenómeno bíblico en toda su radicalidad como encuentro real entre Dios y el hombre, tal como fue transmitido por la historia de la salvación descrita en la Biblia⁷¹. La metafísica es el intento fundamental de comprender la naturaleza del ser en cuanto ser, y forma las coordenadas imprescindibles para acoger la Palabra. La teología (incluida la bíblica), no puede ser pensada, según santo Tomás, sin una metafísica o reflexión radical sobre el sentido de nuestra existencia en el mundo. La metafísica será entonces una especie de “discurso secundo” en el que se deconstruyen las presuntas seguridades, las opiniones restrictivas, favoreciendo, como decía Kant, un cierto “respiro del pensamiento”.

5. CONCLUSIÓN ABIERTA

Uno de los primeros biógrafos de santo Tomás, Guillermo de Tocco, comparaba al Aquinate con Moisés, que sacó a los Israelitas de Egipto, obediente a la voz de Yahvé que protegía el pueblo con la columna de nube y de fuego. La primera simboliza la *scientia* que se alcanza a partir de los sentidos, desde la tierra; pero la columna de fuego es la *scientia* divina que Dios comparte con el hombre mediante la Revelación. La exégesis tomasiana se apoya en ambas columnas: no rechaza la metafísica en cuanto saber natural, sino que la sitúa en armonía con la Palabra de Dios revelada.

En su *Scripture and Metaphysics*, Matthew Levering sistematiza y valora de manera interesante la exégesis de santo Tomás, y afirma

⁶⁹ Ch. Ocker, “Medieval Exegesis and the Origin of Hermeneutics”, *Scottish Journal of Theology*, 3(1999) 328-345.

⁷⁰ Desiderii Erasmi, *In Novum Testamentum annotationes*, Basilea 1535, 336 (*In Rom 1,4*).

⁷¹ M. J. Ramage, *Dark passages of the Bible. Engaging Scripture with Benedict XVI & Thomas Aquinas*, Washington 2013.

que tiene un sistema nervioso “metafísico”, con tres puntos claves que pueden resumir nuestras reflexiones.

Primero, el Aquinate cultiva una hermenéutica global, basada en el canon íntegro (“whole-canon hermeneutics”) y en la fe que la Biblia transmite como autorevelación de Dios. Por eso, cada pasaje de la Sagrada Escritura manifiesta algo sobre Dios; y cuando surjan dudas, el procedimiento adecuado consistirá en comparar los pasajes bíblicos entre sí, de manera que sucede una iluminación entre los textos, según la regla *locum ex loco* tradicional en la historia de la hermenéutica bíblica. Segundo, santo Tomás está convencido de que las imágenes de Dios presentes en la Biblia deben ser analizadas metafísicamente para comprender de forma completa lo que el texto quiere transmitir, y sobre todo para evitar la antropomorfización de Dios. La metafísica ilumina el sentido del texto bíblico, porque la Palabra de Dios contiene también la inteligibilidad metafísica. La tercera clave de su hermenéutica bíblica es el permanente recordatorio de que el lenguaje teológico es siempre analógico.

Como observa M. Levering, fijándose especialmente en los análisis trinitarios de santo Tomás, llama la atención el orden que establece en la relación metafísica-exégesis. Lo primero es la unión con Dios, fruto de la contemplación; y después las implicaciones prácticas. Por eso, subraya: “los teólogos contemporáneos... necesitan nuevamente aprender la práctica de la contemplación y de la metafísica, que son necesarias para el culto del Dios de Israel más que los ídolos culturalmente más relevantes”⁷². Esta prioridad de la contemplación en la exégesis que nace de ella, se traduce en una posición orante y la práctica de la teología como sabiduría ordenante: esa la clave para entender la idea tomasiana de una exégesis que no se pierda en el torrente de las palabras y en los análisis lingüísticos, sino que sabe romper la cáscara –como en la nuez–, para disfrutar del fruto⁷³.

⁷² M. Levering, *Scripture and Metaphysics...*, 114: “modern theologians... need to learn anew the contemplative and metaphysical practices that are necessary for worshipping *Israel's* God rather than culturally relevant idols”.

⁷³ * El artículo se inscribe en el proyecto de investigación “Biblia y Metafísica. Hermeneutica de los comentarios medievales de Tomas de Aquino al *Corpus Paulinum*” financiado por Centro Nacional de Ciencia en Polonia (NCN) número 2012/04/M/HS1/00724. Mis agradecimientos a prof. José Ramón Villar y prof. Manuel Lázaro Pulido por todas sus observaciones.