

ESTUDIO PRELIMINAR

Elisabeth Reinhardt

PLANTEAMIENTO

Los grandes pensadores cristianos de la Edad Media tienen su propio contexto de tiempo y lugar, y en este sentido son objeto de estudios historiográficos, pero su alcance es mucho más largo y amplio. A la vez que recogen y transmiten la gran tradición que arranca de la plenitud de la revelación en Cristo, lo hacen de modo original, cada uno con su propio estilo, al hilo de los avatares de su tiempo y en diálogo reflexivo –crítico, si es preciso– con las corrientes de su época. Los teólogos medievales –pensemos en Anselmo de Canterbury, Bernardo, Hugo de San Víctor, Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino o Juan Duns Escoto– son bien diferentes entre sí, y complementarios en lo que dicen. Cada uno tiene su propio contexto y estilo, por lo que no todo es trasladable a otros tiempos y algunas cosas deben ser dejadas únicamente en ese contexto; otras, en cambio, trascienden por su contenido la temporalidad. Entre los que se acaban de mencionar, Tomás de Aquino es quien ha recibido en la Iglesia el título de “Doctor común” que, sin ser el único apelativo, expresa el amplio alcance de su enseñanza.

La recepción de santo Tomás, como se sabe, no ha sido lineal, sino que muestra periodos de escasas referencias y otros de mayor atención e incluso de un interés muy marcado como por ejemplo a mediados del siglo XVI o a finales del siglo XIX. Esta evolución coincide con la trayectoria del tomismo, que no se limita a transmitir lo recibido, sino que también interpreta según los enfoques de los distintos tomistas. Por tanto, no debe extrañar que, junto con aciertos, hubiera también conclusiones poco acordes con el pensamiento de Tomás.

Al hilo de la polarización de intereses, la difusión de las obras del Aquinate se ha realizado de manera desigual, incluso en tiempos de auge

del tomismo, porque se ha dado preferencia a las obras sistemáticas, a las diversas cuestiones disputadas y a los comentarios al *corpus aristotelicum*. La edición de los comentarios bíblicos, en cambio, ha seguido un ritmo mucho más lento, como se refleja incluso en la edición crítica más autorizada, que comenzó en 1879 por iniciativa de León XIII. La edición leonina, en efecto, ofrece por ahora solamente dos comentarios del Antiguo Testamento, la *Expositio super Iob ad litteram* (vol. 26, 1965) y la *Expositio super Isaiam ad litteram* (vol. 28, 1974)¹.

Desde mediados del siglo XX, la investigación sobre el Aquinate y su obra ha aumentado a nivel internacional, al hilo de los estudios medievalistas. Como advierte Jean-Pierre Torrell, se ha intentado conocer directamente los textos, atendiendo a las fuentes y –con la ayuda del método histórico-crítico– a la evolución del pensamiento del propio Tomás. El afán, durante siglos, de resaltar los aspectos intemporales del pensamiento aquiniano, observa Torrell, había llevado a una percepción sesgada de su persona y obra. Precisamente la investigación histórica, lejos de encerrar el pensamiento del Aquinate en los tiempos pasados, permite distinguir entre lo circunstancial y lo permanente, sacando así nuevas luces para el momento actual². En efecto, en los últimos decenios se percibe un interés creciente por conocer su obra de modo directo y lo más fielmente posible, como manifiestan las múltiples iniciativas en distintos países, con trabajos de investigación, reuniones científicas, ediciones y traducciones³. Al hilo de esta renovación se está prestando mayor atención a la base bíblica y patristica del Aquinate, y a sus comentarios de la Sagrada Escritura⁴, tanto en ediciones y traducciones como en estudios especializados. Así, las traducciones de sus comentarios bíblicos a los principales idiomas, sobre todo del *Corpus paulinum*, han aumentado de modo considerable⁵.

1. La edición de los comentarios al *Corpus Paulinum* se inició con la Carta a los Romanos (vol. 32), a cargo de G. de Grandpré; tras su fallecimiento en 2019 la obra se encuentra en fase de preparación, cfr. commissio-leonina.org/2014/04/corpus_paulinien.

2. Cfr. J.-P. TORRELL, *Nouvelles recherches thomasiennes*, Librairie Philosophique J. Vrin (“Bibliothèque Thomiste”, 61), Paris 2008, 189-190.

3. Cfr. E. ALARCÓN, «Introduction», *Anuario Filosófico* 39/2 (2006) 297-298. Se trata de un número monográfico titulado *Thomism Today*, dirigido por Enrique Alarcón.

4. Cfr. L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, Ediciones del Verbo Encarnado, San Rafael - Mendoza 2008, 117.

5. Tan sólo del *Corpus paulinum*, han salido en los últimos veinte años: en francés, todos los comentarios paulinos, excepto *Hebreos*, en Éditions du Cerf, París; la edición latino-italiana completa, a cargo de B. Mondin, en Studio Dominicano, Bolonia; en los Estados Unidos, la edición completa, latino-inglesa, por J. Mortensen y E. Alarcón, The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Lander, Wyoming, USA; también en

Es cierto que el estilo exegético de los maestros escolásticos no facilita la comprensión espontánea de los textos sagrados en su profundidad teológica. Por eso, la finalidad de este estudio preliminar es ofrecer algunas orientaciones para una lectura provechosa de los comentarios paulinos de santo Tomás que se publican en traducción española. En primer lugar, es necesario conocer el contexto histórico de los estudios bíblicos en el siglo XIII: esto implica señalar las características de la exégesis medieval, los tipos de comentarios y el lugar que tenían en la formación y actividad académica de los maestros en teología. En ese contexto histórico-teológico nos acercaremos al modo de trabajar el Aquinate con la Sagrada Escritura como fuente principal de la teología, para centrarnos después en sus comentarios al *Corpus paulinum*, primero desde el punto de vista formal –los principales datos externos, la estructura y el método– y después con respecto al contenido teológico, destacando los temas de particular interés.

I. CUESTIONES DE CONTEXTO GENERAL

1. *Pluralidad de los sentidos de la Sagrada Escritura*

Orígenes, considerado el primer exegeta sistemático, hablaba de un triple sentido de la Sagrada Escritura (*De princ.*, IV, 1-27): somático o literal (para los sencillos), psíquico (para los adelantados) y espiritual (para los perfectos). Los Padres, en general, distinguen entre el sentido literal o histórico y otro, más elevado, místico o espiritual, que se basa en el literal. El sentido espiritual, a su vez, se llegó a subdividir en tres: la alegoría, que prefigura los misterios de Cristo y de la Iglesia; la anagogía, que conduce a los misterios escatológicos; y la tropología, que es la explicación moral; a veces se unían el primero y el segundo, como dos puntos de vista de una misma referencia.

La Edad Media recogió la hermenéutica bíblica de la patrística a través de sus transmisores de la Antigüedad tardía, como Isidoro de Sevilla y Casiodoro⁶. En la transición entre Patrística y Escolástica (siglos

los Estados Unidos, St. Augustine's Press (South Bend, IN), se ha publicado la traducción inglesa de varios comentarios paulinos. Se ha publicado una edición latino-portuguesa del comentario a Tesalonicenses I-II, en Brasil. En español existía ya una traducción de todos los comentarios, publicada por la Editorial Tradición, México D.F. (1977-1986).

6. Para una visión de conjunto de los prolegómenos de la ciencia bíblica en la Edad Media, véase: M. TÁBET, «I preludei dei moderni trattati sulla natura e interpretazione della Sacra Scrittura nel periodo medievale», *Annales theologici* 15 (2001), 3-79.

VII-XI) destaca Beda el Venerable como correa de transmisión entre ambas épocas y como un gran maestro (*mirus Beda magister*). Fijó los cuatro sentidos de Biblia, destacando la importancia del sentido histórico como base de los demás, se esforzó por establecer con exactitud el texto sagrado y aportó sus propios comentarios. Su aportación influyó en los trabajos bíblicos de la época carolingia, como se observa en Alcuino, Rabano Mauro, Pascasio Radberto y Juan Escoto (Eriúgena). Igualmente, las referencias frecuentes a Beda en la época escolástica muestran que era tenido como *auctoritas*.

En el siglo XII se escribieron numerosos comentarios bíblicos, muy variados en sus preferencias hermenéuticas, pero siempre basados en el sentido literal. El estudio de la Biblia no se limitaba ya a la finalidad monástica de contemplación y edificación, sino que tenía un valor por sí mismo. Lo demuestran la variedad de medios auxiliares –de los que hablaremos– y las aportaciones de metodología. Los teólogos de la Escuela de San Víctor hicieron una contribución importante a la teoría de la exégesis y pusieron las bases para una teología bíblica. Entre ellos destaca Hugo de San Víctor, porque dedica buena parte de su *Didascalicon*, que es una teoría de las ciencias de carácter sapiencial y contiene orientaciones didácticas precisas para el estudio de la Sagrada Escritura⁷. Ricardo de San Víctor (†1173) siguió los pasos de Hugo en la epistemología y en la hermenéutica, mientras que Andrés de San Víctor (†1175) destacó por su exégesis del Antiguo Testamento, basándose en las fuentes hebraicas como un intento de crítica textual.

En el siglo XIII, los teólogos trabajan con los cuatro sentidos, insistiendo igualmente en el sentido literal⁸, en continuidad con las aportaciones del siglo XII, pero con una mayor sistematización. En este contexto se sitúa también la exégesis de santo Tomás, de la que se tratará más adelante.

7. Hugo de San Víctor (ca.1096-1141) fue canónigo regular en la abadía de San Víctor, de París. El *Didascalicon de studio legendi* (PL 176, 770c-812b) dedica los libros IV, V y VI a la Sagrada Escritura: introducción general, los sentidos de la Escritura y los pasos para la comprensión del texto. Su proyecto era que las ciencias humanas, expuestas en los libros anteriores, sirviesen para comprender mejor la Sagrada Escritura en su sentido literal e histórico, desde el cual se profundizaba en los demás sentidos. Según el ideal monástico, la *lectio* –teológicamente cualificada– debía llevar a la *contemplatio* y, en consecuencia, al crecimiento en virtudes. En otra obra (*De Scripturis et Scripturibus sacris*, PL 175, 9a-28d) ofrece una enseñanza más específica sobre la Sagrada Escritura.

8. Se hizo habitual la fórmula expresada en dísticos por Agustín de Dacia (†1285): «Littera gesta docet; quid credas, allegoria; moralis quid agas; quo tendas, anagogia».

2. Géneros de trabajo bíblico

En el siglo XII se realizó mucho trabajo previo de estudios bíblicos, que fue beneficioso para la formación sistemática de los teólogos en las incipientes universidades del siglo XIII.

a) *Las glosas*

Además de atender a la cuestión de los sentidos de la Sagrada Escritura, se recopilaron de modo ordenado las “sentencias” interpretativas de los Padres sobre toda la Biblia. Esta actividad perfeccionaba la práctica ya existente de las glosas, que era habitual en la enseñanza sobre textos antiguos y se aplicaba también a la Sagrada Escritura. En efecto, a partir de 1100 se difundían ya libros glosados de la Biblia. El texto sagrado podía ir acompañado de dos tipos de glosas: entre líneas, para explicar una palabra o un dato; o en los márgenes del texto, añadiendo interpretaciones patrísticas o de otros autores.

La glosa más importante, por su frecuente aplicación como texto de consulta en la época plenomedieval, es la llamada *Glossa Ordinaria*, que combina la forma interlineal y la marginal. Su uso era tan habitual que, cuando los autores medievales indican como fuente “la Glosa”, se refieren a la *Glossa Ordinaria*. Es el resultado del trabajo de varios recopiladores, hasta su configuración definitiva hacia finales del siglo XII⁹. Hasta principios del siglo XX, la Glosa Ordinaria se atribuía a Walafrido Estrabón (ca.808-849), y bajo su nombre se encuentra en PL 113-114, aunque sólo una mínima parte es de él. La promovió y amplió Anselmo de Laón (†1117), cuya aportación se denominó posteriormente *parva glosatura*. Gilberto de Poitiers (ca.1076-1154) aumentó la parte de la Glosa Ordinaria sobre los Salmos y el *Corpus Paulinum*, y el resultado llegó a denominarse *Media glossatura*. Finalmente Pedro Lombardo (ca.1095-1160) enmendó y aumentó la obra; esta última versión está escrita de modo continuado, a diferencia de la Glosa Ordinaria, que usa la forma interlineal y marginal. El comentario lombardiano a los Salmos y a las epístolas paulinas se publicó aparte y se denominó *Magna glossatura*¹⁰. Por

9. Existe una edición de la Glosa Ordinaria: *Biblia Latina cum glossa ordinaria*, Facsimile reprint of the *editio princeps* of Adolph Rusch of Strassburg 1480-1481 / Brepols, Turnhout 1992, 4 vols.

10. Se denomina también *Commentarius Petri Lombardi* (para los Salmos) y *Collectanea Petri Lombardi* (para las epístolas paulinas), o simplemente *Glosa Petri Lombardi* para

tanto, desde finales del siglo XII circulaban tres Glosas principales, entre las cuales existía continuidad. Para los Salmos y las epístolas paulinas se prefería la *Magna glossatura*, aunque se utilizara a veces simplemente el término “Glosa”, una práctica que sigue también el Aquinate. No existe aún edición crítica de la Glosa Ordinaria y la historia del texto se sigue haciendo¹¹.

b) *Otros modos de glosar la Biblia*

Existen también las *catenæ*, que constituyen una recogida continuada de citas patrísticas para cada versículo del texto bíblico, sin ningún comentario. La más célebre es la *Glossa continua super Evangelia* o *Catena aurea* de santo Tomás, que se volverá a mencionar más adelante.

Las *postillæ* son similares, aunque su origen es distinto. En un principio se trataba de comentarios que se introducían en el texto después de ciertas palabras (*post illa verba*). El término *postillæ* se empleaba con frecuencia para designar los comentarios que intercalaban una breve exposición entre los pasajes del texto bíblico. Hugo de San Caro (†1263), que “apostilló” toda la Biblia, decía que hacía sus *postillae* según los cuatro sentidos (*Postillae in universa Biblia secundum quadruplem sensum: historicum, allegoricum, moralem et anagogicum*). Las *postillae* más notables son las de Nicolás de Lyra (†1349), porque es el único en esa época que comentó toda la Biblia según el sentido literal, como lo expresa su epitafio: *postillavit enim Bibliam ad litteram a principio usque ad finem*.

En el siglo XII se aplicaba también el método de la *quaestio* al texto sagrado, como lo encontramos en Abelardo (1069-1141), que en sus *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, combina el método positivo de la glosa con el dialéctico de la *quaestio*. Existen también otros comentarios de esa época que emplean la dialéctica, como las *Quaestiones de epistolis Pauli* de Roberto de Melun (†1167) y la anónima *Expositio in Epistolas Pauli*, de la segunda mitad del siglo XII¹².

ambas partes, y se encuentra en PL 191-192. Sobre la Glosa lombardiana, véase M.L. COLISH, «Peter Lombard as an Exegete of St. Paul», en M.D. JORDAN, K. EMERY, JR. (eds.), *Ad litteram. Authoritative Texts and their Medieval Readers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992, 71-92.

11. La investigación llevada a cabo por Lesley Smith constituye un avance importante en este sentido: L. Smith, *The Glossa Ordinaria. The making of a medieval Bible commentary* (Leiden-Boston, MA: Brill Academic Publishers, 2009); sobre la Glosa Ordinaria, 17-78.

12. R. PEPPERMÜLLER (Hg.), *Anonymi auctoris saeculi XII expositio in epistolas Pauli (Ad Romanos – II Ad Corinthios 12)*, Aschendorff Verlag (BGPhMA, Neue Folge, 68), Münster

Los términos de *commentarium* (también *commentaria* o *commentarius*) se utilizan en el siglo XII, y más tarde, en el siglo XIII se emplea también *lectio* y *expositio*, según se trate de una lectura glosada o un comentario teológico más especulativo.

c) *Instrumentos de trabajo y obras de consulta*

El interés por conocer el sentido histórico o literal del texto sagrado dio lugar a elaborar obras básicas de consulta que se utilizaron en la enseñanza universitaria de la Sagrada Escritura en el siglo XIII. Pedro Comestor, que enseñaba en París, elaboró su *Historia scholastica* a petición de sus colegas que deseaban tener un compendio sobre las referencias históricas en la Biblia¹³. Pedro de Poitiers (†1205) aportó el *Compendium historiae in genealogia Christi* y la *Historia Actuum Apostolorum*.

Con la misma intención se elaboraron los diccionarios como el de Pedro Cantor (†1197)¹⁴, titulado *Expositiones vocabulorum biblicorum secundum alphabetum*, y las *Concordantiae Bibliae* de Hugo de San Caro, un diccionario bíblico con referencias cruzadas, que era el primer libro de concordancias.

Esteban Langton (†1228), que enseñó en París a finales del siglo XII, tuvo el mérito de establecer la división de los libros sagrados en capítulos, además de comentar casi toda la Biblia según los sentidos histórico, moral y espiritual, reflejo de su larga actividad docente; dejó también un comentario a la *Historia scholastica* de Pedro Comestor¹⁵.

En el siglo XII se difundieron “esquemas” para facilitar la comprensión de los distintos libros sagrados, atendiendo al contenido y a la forma literaria; a estos esquemas se remontan los *accessus* usuales en el siglo XIII, donde se analizaba la obra según las cuatro causas, indicando la finalidad de la obra, la forma literaria, autor y título, y la disciplina a la que se

2000. Aunque no se ha podido identificar el autor, es un comentario importante desde el punto de vista histórico-teológico, porque refleja también las discusiones doctrinales de su tiempo.

13. Pedro Comestor (†1178), discípulo de Pedro Lombardo, fue maestro y después canciller de la escuela catedralicia de París. La *Historia scholastica* fue una obra muy difundida en la Edad Media y usada junto con las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Cfr. D. LUSCOMBE, «Petrus Comestor», TRE 26 (1996) 291-293.

14. Sobre Pedro Cantor, véase R. PEPPERMÜLLER, «Petrus Cantor», TRE 26 (1996) 287-289.

15. Para la aportación de Langton a los estudios bíblicos, véase D. LUSCOMBE, «Stephan Langton», TRE 32 (2001) 157-160.

refiere. Era un primer esfuerzo por clasificar los libros sagrados según los géneros literarios. Además, como recurso literario, se realizaba una *divisio textuum* para establecer las unidades literarias de los textos y la función teológica de las frases o palabras en su contexto próximo o remoto¹⁶.

En la enseñanza universitaria del siglo XIII, el género de los *principia* –lecciones magistrales para obtener el título de *magister*– eran como una sucinta introducción a la Sagrada Escritura. Las obras sistemáticas, como las *Sumas* y los comentarios a las *Sentencias*, solían tener un capítulo o una introducción con el planteamiento hermenéutico del autor¹⁷.

Estos pocos ejemplos manifiestan el interés, con los medios existentes entonces, por el sentido histórico literal del texto sagrado.

3. *El texto de la Sagrada Escritura*

Como se sabe, los teólogos medievales trabajaban con el texto de la *Vulgata* que se remonta a san Jerónimo. Sin embargo no es un texto unitario, sino que sufrió diversas revisiones y adaptaciones¹⁸.

En la época carolingia se hicieron dos revisiones importantes: la de Alcuino (ca.730-804) y la de Teodulfo (ca.760-821), alcanzando una mayor difusión la de Alcuino. En el comienzo de la Universidad de París, la Facultad de Teología adoptó un texto unificado de la *Vulgata* a partir de las copias que circulaban a principios del siglo XIII. Como este *textus parisiensis* era muy deficiente, entre 1230 y 1237 se elaboró un *correctorium* bajo la dirección del maestro dominico Hugo de San Caro, en el convento de Saint-Jacques. Sobre esta base se hizo, hacia 1250, –también en Saint-Jacques– una nueva edición, conocida como “Biblia de Saint-Jacques”, que fue sometida a algunas revisiones más hasta su fijación oficial el siglo XVI, con el nombre de *Vulgata* “Sixto-Clementina” de 1592¹⁹.

16. Cfr. M. TÁBET, «I preludei dei moderni trattati sulla natura e interpretazione della Sacra Scrittura nel periodo medievale», 21.

17. Cfr. *ibid.*, 9-14; es de particular interés, por su originalidad, el prólogo de san Buenaventura a su *Breviloquium*, donde expone los sentidos o “dimensiones” de la Sagrada Escritura en un enfoque cristológico según Ef 3,14-19, cfr. *ibid.*, 37-48.

18. Sobre el origen y la trayectoria de la *Vulgata*, cfr. M. TÁBET, *Introducción general a la Biblia*, Palabra, Madrid 2003, 276-281; sobre los *correctoria* medievales, cfr. *Id.*, «I preludei dei moderni trattati sulla natura e interpretazione della Sacra Scrittura nel periodo medievale», 15-19.

19. Cfr. G. DAHAN, «Les éditions des commentaires bibliques de Saint Thomas d'Aquin. Leur apport à la connaissance du texte de la Bible au XIII^e siècle», *RSPHTh* 89 (2005) 9-15.

No se sabe con exactitud qué texto bíblico utilizaba santo Tomás. Con mucha probabilidad, se serviría de la Biblia de Saint-Jacques, aunque por sus comentarios bíblicos se sabe que trabajaba también con variantes, comparando distintos textos²⁰.

4. *La Sagrada Escritura en la formación del teólogo medieval*

Los maestros victorinos habían puesto una base científica a la práctica de la *lectio divina*, y los maestros de la escuela catedralicia de París desarrollaron sobre ese fundamento una enseñanza académica. Los principales protagonistas fueron Pedro Comestor, Pedro Cantor y Esteban Langton, ya mencionados²¹. La frase de Pedro Cantor «*Sacra Scriptura est navis nostra, qua transire debemos*» es característica para señalar la importancia de la Sagrada Escritura, que debe ser explicada con las palabras justas, sin divagar, y para el provecho del prójimo²². En efecto, los tres teólogos –cada uno según su propio estilo– se caracterizan por la importancia que conceden a la enseñanza moral de la Biblia. Langton tiene el mérito de haber aportado un programa detallado de estudios bíblicos, inspirado en el *Didascalicon* de Hugo²³: una vez impartida la base histórica mediante la *Historia scholastica* del Comestor, se introducía a los alumnos en el estudio bíblico, empezando con los Evangelios y los libros sapienciales; con esta preparación se pasaba a los libros históricos; después se estudiaban las Epístolas y finalmente los libros proféticos. Para ello había que aprender también el manejo de las glosas, con el fin de discernir los sentidos de la Sagrada Escritura. La práctica del estudio de

20. *Ibid.*, 10-11.

21. Sobre la continuidad del trabajo de los tres maestros y sus aportaciones a la enseñanza, véase: B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1972, 277-365.

22. PETRUS CANTOR, *Verbum Abbreviatum*, PL CCV, 26C. La frase completa dice: «*Sacra Scriptura est navis nostra, qua transire debemos hoc mare magnum et spatiosum (Psalm CIII), et caetera [sic], quae non est oneranda saburra, et superfluis expositionibus, sed sufficientibus et necessariis tantum.*» Pedro Cantor compara en esta obra a Cristo, el Verbo Encarnado –en el que Dios se ha expresado una sola vez– con la palabra de la Sagrada Escritura (*Verbum sacrae paginae*), en la que Dios se expresa de modo “abreviado”, lo suficiente para mostrarnos el camino de la vida eterna. El autor se basa en la idea de *verbum breviatum* de Rm 9, 28 que comentaría después santo Tomás en relación a Cristo, a la nueva Ley y al Evangelio (*Ad Rom*, 9, lect. 5, nn. 803-804). Sobre este tema, cfr. P. ROSZAK, «Cristo como *Verbum Abbreviatum* en la Teología Medieval», *Ciencia Tomista*, 446 (2011) 581-598.

23. Cfr. B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, 280.

la Biblia se apoyaba en tres actividades: *lectio*, *disputatio*, *praedicatio*, conforme a un plan establecido. El profesor de teología debía ser ante todo *Magister in Sacra Pagina*. A la vez, en esta época previa a las universidades, algunos maestros parisinos empezaron a usar, junto con la enseñanza directa sobre el texto bíblico, las *Sentencias* de Pedro Lombardo que ya habían alcanzado cierta difusión.

Como se puede ver, en el momento de comenzar las universidades a principios del siglo XIII, había ya un plan y una práctica de enseñanza de la teología, con una fuerte base bíblica y patristica, además de la habitual preparación en las Artes liberales. Para nuestro contexto de Tomás de Aquino interesa averiguar la competencia en los estudios bíblicos que debía adquirir un maestro de Teología a mediados del siglo XIII, y concretamente en la Universidad de París, donde transcurrió la mayor parte de su formación académica.

La licencia en Artes Liberales era condición para ser admitido en la Facultad de Teología²⁴. Cada alumno pertenecía a la “escuela” de un determinado maestro regente. Los primeros cinco años, como mínimo, los alumnos eran *auditores*, es decir que debían escuchar todas las clases del biblista, del sentenciario y del maestro, además de participar en las diversas actividades de la Facultad. Concluido el periodo de audición, el alumno podía iniciar la preparación para la licencia. Este periodo de formación comprendía tres fases: era bachiller bíblico durante dos años, bachiller sentenciario otros dos años y bachiller “formado” después de cuatro años más²⁵. Como biblista, el aspirante a la licencia debía “leer” a los alumnos –*cursorie*, *ordinate*– el texto sagrado, en presencia del maestro; el bachiller se limitaba a dar breves explicaciones formales al hilo de la lectura, mientras que el maestro añadía al final la explicación propiamente teológica. El bachiller sentenciario, en el siguiente nivel de formación, procedía de modo similar que el biblista, “leyendo” las *Sentencias* de Pedro Lombardo. El *baccalarius formatus*, superadas las etapas anteriores, intervenía en las disputas académicas, asistía a las lecciones del maestro y de los otros bachilleres, e impartía los sermones universitarios establecidos. Concluido este periodo y con el parecer positivo de la Facultad,

24. Para el plan de estudios, basado en los estatutos de la Universidad aprobados en 1215, con algunos cambios posteriores, puede verse en: P. GLORIEUX, «L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII^e siècle», AHDL 35 (1968) 65-186; aquí 91-100.

25. En la época de la que hablamos, las *Sentencias* de Pedro Lombardo eran ya libro de texto obligatorio y su comentario formaba parte del plan de estudios. La iniciativa de Alejandro de Hales (†1245), que empezó a usar esta obra en su enseñanza, se hizo costumbre que llegó a fijarse en los estatutos de la Universidad.

podía obtener la *licentia docendi*, que le habilitaba para “tener escuela”. Sin embargo, para ser constituido en *magister regens* era necesario, además de tener 35 años como mínimo, que quedase vacante una cátedra o fuese creada una nueva. El requisito último era la ceremonia académica solemne, llamada *inceptio*, que constaba de varias partes: una primera sesión, de vísperas, en la que se disputaba sobre dos de las cuatro cuestiones que había propuesto el candidato a todos los bachilleres y maestros unos días antes; la segunda sesión, ante el claustro y el canciller, consistía en la entrega de la birreta de profesor y el *principium* –un tipo de lección magistral–, a la que seguía la discusión de las otras dos cuestiones. El primer día de clase, abierta a todos los docentes y alumnos de la universidad, tenía lugar la sesión de *resumptio*, en la que el nuevo maestro podía completar la discusión de las cuestiones y exponía un tema generalmente relacionado con la Sagrada Escritura²⁶.

II. LA BIBLIA COMO FUENTE DEL TRABAJO TEOLÓGICO DE SANTO TOMÁS

Cuando Tomás de Aquino llegó a la Universidad de París, en 1245, comenzó sus estudios –seguramente como *auditor* de Teología– con el Maestro dominico Alberto de Lauingen, más conocido como san Alberto Magno. Es muy probable que a la vez frecuentara Tomás la Facultad de Artes, con el fin de completar esa etapa de estudios que había comenzado en Nápoles, pero no terminado a causa de las interferencias de su familia, tan conocidas. También cabe la posibilidad de que en esta estancia parisina hiciera el noviciado en el convento de Saint-Jacques, sede del *Studium generale* de los dominicos que formaba parte de la Universidad²⁷. Por los usos de la época podemos conjeturar que dispondría al menos de tres libros básicos: la Biblia, las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Historia scholastica* de Pedro Comestor²⁸, aunque sabemos que durante el tiempo en que estuvo recluido por su familia en Roccasecca leyó toda la Sagrada

26. Cfr. P. GLORIEUX, «L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de théologie de Paris au XIII^e siècle», 97-100, 141-147; J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa (“Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista”, 32), Pamplona 2002, 71-72.

27. Cfr. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 38-43. Nos atenemos a la opinión de Torrell, que aporta también la discusión de los eruditos sobre estos datos biográficos.

28. Las Constituciones de 1234 de la Orden de Predicadores establecían que a los frailes destinados a los estudios universitarios se les entregase este material, cfr. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 59.

Escritura y estudió al menos parte de las Sentencias²⁹. En 1248, Tomás se trasladó a Colonia con su maestro Alberto, que había recibido el encargo de fundar allí un *Studium generale* de la Orden.

En Colonia, Tomás escuchó la enseñanza de su maestro sobre el Pseudo-Dionisio y sobre la Ética a Nicómaco, a la vez que muy probablemente ejerciera las funciones de bachiller bíblico. En efecto, en estos años puede ser –sin unanimidad por parte de los estudiosos– que haya “leído” *cursorie* –es decir, dado lecciones– sobre Jeremías, las Lamentaciones y una parte de Isaías. En esos textos, señala Torrell, se comprueba ya la opción preferente de Tomás por el sentido literal. Además se puede observar, por las anotaciones al margen de *Super Isaiam*, que a veces se hacía consideraciones espirituales al hilo del texto, que no formaban parte del comentario *ad litteram* propio de las clases³⁰.

Después de los años en Colonia, en 1252, Tomás comenzó su segunda estancia parisina, ahora como bachiller sentenciario bajo el maestro dominico Elías Brunet, sucesor de Alberto cuando éste renunció a su cátedra al trasladarse a Colonia. Al cabo de cuatro años, en febrero de 1256, cuando Tomás era ya “bachiller formado”, el canciller Aymeric de Veire le concedió la *licentia docendi* y le animó a prepararse para la *inceptio* como *Magister in Sacra Pagina*, sin que tuviera la edad exigida y a pesar del ambiente adverso. Como se sabe, la situación de la Universidad de París en esos años era desfavorable para los Órdenes mendicantes, dada la oposición de los maestros seculares a que los religiosos aspirasen a cátedra³¹. Después de una resistencia inicial, Tomás acometió la preparación del examen y se presentó, entre marzo y junio de 1256, a la ceremonia académica correspondiente: el *principium* en elogio de la Sagrada Escritura, la discusión académica sobre las cuatro cuestiones y la *resumptio* o exposición inaugural, también sobre la Biblia³². Después de obtener la licencia y asistir a la ceremonia de promoción, el Aquinate ocupó la

29. Cfr. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 29-30.

30. Cfr. *ibid.*, 46-53. Estas anotaciones están diseminadas por todo el texto, pero resultan especialmente significativas en la parte autógrafa que se conserva (*ibid.*, nota 46). Torrell transcribe algunas de esas anotaciones que reflejan la espiritual y moral que acompañaba la comprensión literal del texto bíblico; un estudio detallado de las anotaciones a *Super Isaiam* se encuentra en: J.-P. TORRELL – D. BOUTHILLIER, «Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe», RT (90) [1990] 5-47.

31. Sobre esta controversia antimendicante, véase J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona 1994, 109-122.

32. Cfr. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 38-43; J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 127-141. Sobre el carácter programático de los textos de la *Inceptio* para el trabajo teológico del Aquinate, vid. E. REINHARDT, «Thomas Aquinas as interpreter of Scripture in light of his inauguration lectures», en P.

cátedra dominicana para los extranjeros en el convento de Saint-Jacques, sucediendo a Elías Brunet, y comenzó a enseñar como *Magister in Sacra Pagina* en el año académico 1256-1257. Sin embargo, debido a la oposición de algunos maestros, no fue aceptado en el *consortium magistrorum* o claustro de la Universidad hasta un año más tarde, cuando se resolvió el conflicto antimedicante mediante la intervención papal³³.

En nuestro contexto nos interesa detenernos en el contenido de las dos lecciones magistrales que Tomás pronunció con motivo de su *inceptio*, porque estos textos constituyen, en cierto modo, una introducción a la Sagrada Escritura que no se encuentra en otras obras suyas, a no ser de modo disperso.

1. *El planteamiento del principium «Rigans montes»*

Esta lección se basa en las palabras del Salmo 103,13 (Vg): «Rigans montes de superioribus suis: de fructu operum tuorum satiabitur terra», en las que Tomás descubre una síntesis del perfil y de la tarea del maestro en teología³⁴. Las entiende como referidas a la sabiduría divina en cuanto ley eterna de todo cuanto existe y, sirviéndose de los principios de causalidad y participación³⁵, explica como Dios en su providencia conduce las criaturas inferiores a su fin a través de las superiores. Así, la sabiduría divina se comunica desde lo alto a través de los maestros –que son los montes– a los oyentes, simbolizados por la tierra, y da fruto en ellos. En este proceso distingue cuatro aspectos, que constituyen los cuatro capítulos del texto: la altura de la doctrina, la dignidad de quienes la enseñan, la disposición de quienes escuchan y el modo de la comunicación³⁶.

ROSZAK – J. VIJGEN (eds.), *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical tools, theological questions and new perspectives*, Brepols, Tournhout 2015, 71-90.

33. A la vez que Tomás de Aquino fue admitido Buenaventura de Bagnoreggio, que se encontraba en la misma situación. Cfr. J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 143-146.

34. Sobre las circunstancias de esta elección, cfr. J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 126-127.

35. Como fuente indica explícitamente al Pseudo-Dionisio Areopagita (*De ecclesiastica hierarchia*, cap. 5) y san Agustín (*De Trinitate*, III, 4).

36. El texto del *principium*, llamado también *Sermo primus fratris Thomae*, está publicado en: *Opuscula theologica* I, ed. Marietti, Taurini-Romae 1954, 441-443. Un análisis del texto se encuentra en: L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, 48-51; M. TÁBET, «I preludei dei moderni trattati sulla natura e interpretazione della Sacra Scrittura nel periodo medievale», 51-53; A. LOBATO, «Santo Tomás, *Magister in Sacra Theologia*. El *Principium* de su Magisterio», *Communio*, 21 (1988) 49-70; P. S. FAITANIN,

En cuanto a la doctrina destaca Tomás el carácter excelso de la Sagrada Escritura debido a su origen divino, la profundidad de su contenido y la sublimidad del fin. Los *sacri doctores* tienen una especial dignidad y se parecen a las cumbres de los montes por su cercanía al cielo y a Cristo, “doctor de doctores”, porque a semejanza de los montes son los primeros en recibir los rayos del sol y porque, como las montañas, tienen también una función de defensa. Por eso, los maestros en Sagrada Escritura tienen que destacar por una vida íntegra, necesitan una inteligencia clara y deben estar preparados para defender la verdad contra los errores; de ahí su triple oficio predicar, instruir y disputar. En cuanto a los oyentes, son comparables a la tierra que es regada desde lo alto, y deben parecerse a ella siendo humildes para acoger bien la doctrina, firmes por la rectitud en el discernimiento y fecundos al acrecentar y difundir la sabiduría recibida. Finalmente, la comunicación de la doctrina debe ser sensata, de modo que el maestro enseñe no todo lo que sabe sino lo conveniente en cada caso, pues la sabiduría está de modo natural en Dios, los maestros participan de ella copiosamente, y quienes escuchan la comparten en grado suficiente para su necesidad, como la tierra absorbe el agua necesaria para dar fruto. Igual que la sabiduría, también el poder de comunicar reside en Dios de modo propio y en los maestros conforme al servicio que les corresponde prestar, de manera que el fruto no es suyo sino de Dios, y como servidores de Dios necesitan inocencia de vida, inteligencia, fervor y obediencia. Este servicio excede las fuerzas propias del maestro, por lo que debe pedir con esperanza el auxilio de Dios.

Este texto breve, que no llama la atención entre las obras de santo Tomás, contiene el perfil de un *Magister in Sacra Pagina* y es, al mismo tiempo, de una gran belleza en su sencillez. El Aquinate utiliza la imagen del ciclo de la naturaleza, tomada del Salmo, la sitúa en el contexto de la Providencia divina y la aplica a la transmisión de la Revelación en el plan divino de salvación. A la vez, la tarea del teólogo se ve en continuación con el programa de *lectio, disputatio, prædicatio* que había propuesto la escolástica incipiente, como ya se ha señalado. El texto, cuya lectura por reglamento académico no debía ocupar más de diez minutos, es una síntesis programática, profunda y bella a la vez, que contiene las líneas maestras para la enseñanza universitaria de la *sacra doctrina*.

2. *La Sagrada Escritura en la lección «Hic est liber mandatorum Dei»*

El *principium* que acabamos de comentar tiene continuidad, con un enfoque algo distinto, en el llamado *Sermo secundus fratris Thomæ*. Es un elogio o *commendatio* de la Sagrada Escritura que se inspira en las palabras del profeta Baruc 4,1: «Hic est liber mandatorum Dei, et lex quae est in aeternum: omnes qui tenent eam pervenient ad vitam». Se ha identificado con la lección, llamada *resumptio*, que el nuevo maestro solía pronunciar el primer día lectivo³⁷. El texto consta de dos partes: el elogio de la Sagrada Escritura (*commendatio*) y la explicación del canon bíblico³⁸.

El Aquinate comienza su elogio con una referencia de san Agustín (*De doctrina cristiana*, IV,12) sobre las características de una lección o un discurso, que debe instruir, deleitar y mover. Esto, comenta Tomás, se cumple de modo completísimo en la Biblia, porque enseña con firmeza mediante su eterna verdad, atrae suavemente por su utilidad y mueve eficazmente con su autoridad. Se centra por tanto en tres aspectos: la autoridad con la que mueve (*Hic est liber mandatorum Dei*), la eterna verdad con la que instruye (*et lex quae est in aeternum*) y la utilidad mediante la cual atrae (*omnes qui tenent eam pervenient ad vitam*). La autoridad de la Escritura es eficaz, en primer lugar por su origen en Dios que es la verdad misma y su palabra tiene la fuerza de la verdad; en segundo lugar, por la obligatoriedad y la inmutabilidad de sus mandatos; en tercer lugar, por la unidad y armonía de su doctrina que permanece siempre idéntica en su transmisión. Además de la autoridad que posee, la Sagrada Escritura es sumamente útil, porque nos trae la vida de la gracia, la vida de justicia y santidad en las obras, y finalmente nos promete la vida de la gloria a la vez que nos conduce a ella. En este texto escueto queda expresada la dimensión de la Sagrada Escritura como enseñanza doctrinal y práctica. Se percibe también la unión entre el origen y el fin que caracteriza el planteamiento de la teología aquiniana.

La segunda parte de la lección (titulada *Partitio*) conecta con la utilidad de la Biblia en cuanto nos conduce realmente a la vida que enseña,

37. El texto se encuentra en: *Opuscula theologica I*, ed. Marietti, Taurini-Romae 1954, 435-439. Sobre la discusión acerca del contexto y la autenticidad de este *sermo secundus*, cfr. J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 134-135; J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 72; A. LOBATO, «Santo Tomás, *Magister in Sacra Theologia*. El *Principium* de su Magisterio», 57-58.

38. Además de Weisheipl y Torrell, puede verse una explicación del contenido, en: M. TÁBET, «I preludei dei moderni trattati sulla natura e interpretazione della Sacra Scrittura nel periodo medievale», 53-54; L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, 51-55.

y lo hace de dos maneras: prescribiendo por medio de los mandamientos (Antiguo Testamento) y ayudándonos mediante la gracia que otorga el legislador (Nuevo Testamento). Es un enfoque que Tomás avala con la cita de Jn 1,17: «Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est», destacando a la vez la diferencia y la continuidad entre ambos Testamentos.

A continuación, enumera todos los libros del Antiguo Testamento con el fin de mostrar la unidad de su contenido. Aplica la crítica histórica con los medios a su alcance, entrando en la discusión entre san Jerónimo y san Agustín sobre las diferencias entre el canon hebraico y el griego de los LXX; él personalmente opta por el criterio de la aprobación de la Iglesia en caso de duda. Se puede observar que el Aquinate distingue entre autenticidad y canonicidad de los libros, es decir la diferencia entre la atribución, cierta o discutida, de un texto a un determinado autor, y el hecho de que un libro pertenezca al canon de los textos recibidos y reconocidos por la Iglesia como divinamente inspirados³⁹.

En cuanto al Nuevo Testamento, divide los libros desde el punto de vista de la gracia: en los Evangelios encontramos el origen de la gracia; en las Cartas de san Pablo, el poder de la gracia, y en los demás libros las obras de la gracia. Tomás es consciente de la cuestión sinóptica, al apreciar la diferencia de contenido y estilo en los Evangelios. El poder de la gracia, que caracteriza las Cartas de san Pablo, no lo desarrolla aquí, sino en el prólogo del comentario a *Romanos*. En cuanto a las obras de la gracia, menciona en primer lugar los Hechos de los Apóstoles que narran el inicio de la Iglesia, luego su desarrollo que se refleja en las Epístolas pastorales, y finalmente el Apocalipsis que muestra a la Iglesia como Esposa que va a participar en la vida gloriosa de Cristo; de este modo, concluye Tomás, el Apocalipsis muestra el término y cumplimiento de toda la Sagrada Escritura. La exposición concluye con el deseo de que Cristo nos conduzca a este fin glorioso⁴⁰. La lectura de este texto, sobre todo el esquema global de los libros sagrados, puede resultar ardua para un lector no acostumbrado a este método, pero detrás de las divisiones y subdivisiones se advierte la síntesis doctrinal y la profundidad en la reflexión.

De las cuatro cuestiones disputadas que formaban parte del proceso de la *inceptio*, dos fueron elaboradas y dirigidas por Tomás. Una de ellas

39. Sobre los detalles de la división del Antiguo Testamento, puede verse: L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, 52-54; en cuanto a la autenticidad y canonicidad, *ibid.*, 47.

40. Cfr. *ibid.*, 54-55.

—la segunda en el orden de actos— versa sobre los sentidos de la Sagrada Escritura. La otra —la tercera que se celebró— contiene un análisis teológico y moral del trabajo, y argumenta el derecho de los religiosos a ocupar cátedras universitarias, como criterio en plena polémica antimendicante. En las ediciones de las obras completas, estas dos cuestiones figuran al final del *Quodlibetum* VII⁴¹, aunque se han identificado con bastante seguridad como la segunda y tercera cuestión disputada en el decurso de la *inceptio*⁴².

3. *Los libros sagrados comentados por santo Tomás*

La actividad del Aquinate, según los biógrafos, era amplia y diversa, de modo que podía trabajar en varias obras a la vez, sin que hubiera propiamente periodos de especialización. En efecto, los comentarios bíblicos están presentes, con más o menos extensión, en todas las etapas de su vida académica. Como en algunos casos no hay unanimidad sobre la fecha, no seguimos el orden cronológico de aparición sino el bíblico.

a) *Antiguo Testamento*

Ya se ha mencionado la *Expositio super Isaiam ad litteram*, que es la primera obra teológica de santo Tomás, muy probablemente de la época en que era *cursor biblicus* bajo la dirección de san Alberto Magno en Colonia⁴³. Las otras dos obras, sobre libros proféticos, son la *Postilla super Ieremiam*, que está incompleta, y la *Postilla super Threnos* que versa sobre las *Lamentaciones*. Ambos textos tienen las características de una lectura rápida con algunas explicaciones, por lo que probablemente pertenecen también a la época de Colonia. Si no destacan por su contenido, nos dan sin embargo noticia del trabajo de un bachiller bíblico⁴⁴.

41. S. Thomae Aquinatis Quaestiones Quodlibetales, Marietti, Taurini 1956, qq. 6-7; en edición crítica: Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, T. XXV: Quaestiones de quolibet, Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf, Roma-Paris 1996, qq. 6-7.

42. Cfr. J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 135-141. Weisheipl da las razones que fundamentan esta hipótesis y le siguen otros tomistas como J.-P. Torrell (*Iniciación a Tomás de Aquino*, 99) y A. LOBATO («Santo Tomás, *Magister in Sacra Theologia*. El *Principium* de su Magisterio», 62-64). En cambio, la edición leonina se distancia de esta opinión.

43. Existe edición crítica: Leonina, 28 (1974).

44. Cfr. J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 69.

Un comentario extenso, de la época de madurez, es la *Expositio in Job ad litteram*⁴⁵. El texto actual tiene su origen en la estancia de Tomás en Orvieto como lector en el convento de Santo Domingo (1261-1265). Lo más probable es que lo pusiera por escrito, en forma más elaborada, cuando terminó el curso correspondiente. Con la expresión *ad litteram* quiere destacar que no aborda el texto bíblico según el sentido espiritual y moral, porque ya lo había hecho san Gregorio Magno en sus *Moralia*. En efecto, la exposición del Aquinate al hilo de la historia de Job es un estudio profundo de la condición humana –y en concreto, el sufrimiento del justo– a la luz del misterio de la Providencia divina. Según Torrell, es uno de los comentarios bíblicos más bellos que Tomás nos ha legado⁴⁶. Se encuentra en consonancia con el tratamiento de la Providencia divina en el libro III de la *Summa contra Gentiles* que escribió en los mismos años, aunque con otro enfoque metodológico⁴⁷.

En el último periodo de su docencia (Nápoles, 1272-1273) Tomás comentó los Salmos, hasta diciembre 1273, quedando el texto inconcluso con el Salmo 54 [55]. Este comentario se conoce con el título de *Postilla super Psalmos* y es una *reportatio* de Reginaldo de Piperno⁴⁸. Aunque no está escrito por el propio Tomás, refleja fielmente su pensamiento teológico y los avances en su trabajo exegético; es una exégesis espiritual y de teología mística⁴⁹.

Guillermo de Tocco, a quien debemos la biografía más antigua, narra que Tomás, pocos días antes de morir, comentó el Cantar de los Cantares a los monjes del monasterio de Fossanova que lo habían acogido en su enfermedad repentina. Sin embargo, no consta ningún texto de esa procedencia, tampoco en forma de dictado o *reportatio*, y las dos versiones que figuran en algunos elencos de obras de santo Tomás, son espurias⁵⁰.

45. Existe edición crítica: Leonina, 26 (1965). Una edición parcial en lengua española se encuentra en: J.-I. SARANYANA, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (“Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria”, 222), Pamplona 2010.

46. Cfr. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 138-139.

47. Cfr. J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 188 y 421.

48. Cfr. *ibid.*, 347-352 y 422; J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 277-281 y 364-365.

49. Existe una traducción francesa: THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, Traduction, notes et tables par J.-É. Strobant de Saint-Eloy Mark D. Jordan, Cerf, Paris 2004.

50. Cfr. J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 372; J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 312.

b) *Nuevo Testamento*

Entre los comentarios bíblicos del Aquinate ocupa un lugar especial la *Glossa continua in Matthaeum, Marcum, Lucam, Ioannem*, a partir de los siglos XV-XVI llamada también *Catena aurea in quatuor evangelia* por el aprecio del que gozaba⁵¹. Se distingue de los demás comentarios al Nuevo Testamento, en primer lugar, porque no la escribió Tomás por iniciativa propia, sino por encargo del Papa Urbano IV, como refleja la dedicatoria de la obra. También es distinta la forma de comentar, que consiste en aportar para cada versículo las explicaciones más relevantes de los Padres. La *Catena* de san Mateo data de los años 1263-1264 en Orvieto, y estaba terminada a la muerte de Urbano IV en 1264. Las glosas a los otros tres evangelistas están dedicadas al cardenal Annibaldo de Annibaldis, amigo de Tomás y antiguo discípulo suyo en París, y son de los años 1265-67, elaboradas –o al menos, terminadas– en Roma. El tenor de la dedicatoria a esta segunda parte de la obra refleja el esfuerzo por completarla, en atención al encargo recibido en su momento del pontífice. La *Catena* se parece a la *Glossa ordinaria*, pero difiere de ella en que las citas patrísticas están dispuestas como *expositio continua*, no añadidas al margen, de modo que el texto bíblico se lee en forma narrada por los Padres como si fuese una sola fuente, aunque incluye la referencia de cada autor. Lo que a primera vista parece una simple compilación de textos, observa Torrell, tiene una importancia considerable por la cantidad y calidad del material aportado, y porque denota un conocimiento de la patrística griega, junto a la latina, que es excepcional para la época; éste era seguramente el motivo de su rápida y amplia difusión⁵². Con un salto de siglos, observamos que esta obra suscitó el interés y la admiración de John Henry Newman, que promovió su traducción inglesa, participando personalmente en ella⁵³.

51. Seguimos la descripción de esta obra por Weisheipl, *ibid.* 208-210 y 424-425.

52. Cfr. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 154-159.

53. ST. THOMAS AQUINAS, *Catena Aurea*, John Henry Newman, Translator, Cosimo Classics, New York 2007 [1845], 4 vols. Se trata de una reimpresión de la edición original, publicada en 1845. El prefacio es de John Henry Newman. Su opinión sobre la *Catena Aurea* es, sin duda, de particular interés: «(...) it is impossible to read the *Catena* of S. Thomas, without being struck with the masterly and architectonic skill with which it is put together. A learning of the highest kind, –not a mere literary book-knowledge (...)– but a thorough acquaintance with the whole range of ecclesiastical antiquity, so as to be able to bring the substance of all that had been written on any point to bear upon the text which involved it – a familiarity with the style of each writer, so as to compress into few words the pith of a whole page, and a power of clear and orderly arrangement in this mass of knowledge, are qualities which make this *Catena* perhaps nearly perfect as a conspec-

La *Lectura super Matthæum* es una *reportatio* de las clases de Tomás en París, muy probablemente de la segunda docencia parisiense⁵⁴. Las abundantes citas de san Juan Crisóstomo reflejan que ya había tenido acceso a ese comentario sobre el primer Evangelio, tanto tiempo buscado.

El comentario al Evangelio de san Juan, *Lectura super Ioannem*, se remonta a la segunda docencia en París. El texto proviene también de una *reportatio*, pero fue corregido por el propio Tomás. Ocupa un lugar especial entre sus comentarios bíblicos por la profundidad teológica, en particular lo referente al capítulo 14, que refleja con precisión la doctrina trinitaria de la *prima pars* y expresa con belleza poética el amor de Cristo en ese coloquio sublime⁵⁵.

Los comentarios de santo Tomás a las Epístolas paulinas han supuesto no pocos quebraderos de cabeza para los estudiosos y aún no se ha llegado a conclusiones definitivas, salvo en una pequeña parte del *Corpus Paulinum*. En este apartado de nuestro estudio recogemos los datos externos más relevantes, para ocuparnos más adelante de las características internas⁵⁶.

Es muy probable que el Aquinate haya comentado las Cartas de san Pablo en varios periodos de su docencia, pero es preciso atenerse a la documentación más segura, que proviene del periodo final de su vida, en

tus of Patristic interpretation. Other compilations exhibit research, industry, learning; but this, though a mere compilation, evinces a masterly command over the whole subject of Theology» (vol. I, part I, iii-iv).

54. Cfr. J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 286-288; 425-426. Weisheipl sitúa este comentario en la primera docencia parisiense, por tanto, en los años 1256-1259, mientras que Torrell y Gauthier, con más documentación investigada, ven más plausible los años 1269-1270, es decir en la segunda docencia: J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 350 y 216; R.-A. Gauthier ha establecido una cronología muy fiable de las obras de santo Tomás, en la edición leonina de las cuestiones quodlibetales, vol. 25/1 (1996), 479-500.

55. Cfr. J.A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 286-288. Es de notar que C. Spicq, al exponer las características de la exégesis tomasiana, se centra precisamente en el comentario al Evangelio de san Juan (DThC XV, 694-734). Torrell desarrolla con detalle el rasgo contemplativo de Tomás, unido a la calidad especulativa, en la segunda parte de su *Iniciación*: J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel. Initiation 2*, Éditions universitaires Suisse – Éditions du Cerf, Paris 1996. Sobre el comentario tomasiano al Evangelio de san Juan puede verse una obra colectiva reciente: M. DAUPHINAIS – M. LEVERING (eds.), *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological Exegesis and speculative Theology*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2005.

56. Para la cuestión de autenticidad y de fechas seguimos la exposición de Torrell que conoce de cerca la problemática de los datos históricos por haber trabajado ocho años en la Comisión Leonina, en contacto con Gilles de Grandpré (fallecido en 2019) que preparaba la edición de los comentarios paulinos. Cfr. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 269-277, con la bibliografía correspondiente.

Nápoles. En efecto, la tradición manuscrita de origen italiano presenta los comentarios paulinos de modo más uniforme que el resto y Nápoles parece haber sido el punto más importante de difusión.

Después de confrontar todos los datos a su disposición, Torrell hace una síntesis de las probabilidades mejor aseguradas, por lo que nos atenemos a ella⁵⁷:

1) El comentario a Romanos ha sido corregido por el propio Tomás en los ocho primeros capítulos, pero el resto son anotaciones para las clases sin corrección posterior. Con mucha probabilidad, este curso puede ser fechado en Nápoles, 1272-1273.

2) En cuanto a los capítulos 1-10 de la Primera Carta a los Corintios, que los catálogos tratan aparte, no se puede decir nada preciso, salvo que falta el texto de 1 Co 7,10 hasta el final del capítulo 10; esta laguna fue llenada después en los manuscritos y en las ediciones por un texto de Pedro de Tarantasia (†1276, como Inocencio V) en una redacción atribuida a Nicolás de Gorrán (†ca. 1295).

3) La *reportatio* de Reginaldo de Piperno abarca desde 1 Co 11 hasta *Hebreos* inclusive. Toda esta parte del *corpus* podría proceder de las clases impartidas por Tomás en el convento de Santa Sabina de Roma, en los años 1265-1268. De las clases sobre los siete primeros capítulos del comentario a *Hebreos* existen dos recensiones, la segunda de las cuales se atribuye a Reginaldo; también hay dos recensiones de la enseñanza sobre los capítulos 11-13 de 1 Co, sin que se pueda precisar más.

4. *La Sagrada Escritura como auctoritas*

Al comienzo de la *Summa Theologiæ*, santo Tomás desarrolla —como es sabido— el estatuto científico de la teología. Afirma que la *sacra doctrina* como ciencia tiene carácter “argumentativo”, pero que no necesita probar sus propios principios —los artículos de la fe— sino que precisamente se basa en ellos para argumentar⁵⁸. Como estos principios proceden de la Revelación, la teología más que ninguna otra ciencia debe argumentar *ex auctoritate*. La autoridad suprema es la Sagrada Escritura canónica, que contiene la Revelación hecha a los apóstoles y profetas y por eso los argumentos tomados de la Biblia son propios y necesarios en el sentido de irrenunciables. También son propios los argumentos de “los

57. Cfr. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 274.

58. *STh* I, q.2. a. 8c; ad 2.

otros doctores de la Iglesia”, pero no tienen carácter de necesidad, sino de probabilidad. En cambio, las autoridades que se basan en la sola razón no son argumentos propios sino “extraños”, porque no tienen fuerza probativa con respecto a la verdad revelada. Al establecer así la jerarquía de las fuentes de la teología es evidente que concede la primacía a la Sagrada Escritura en cuanto palabra de Dios escrita y confiada a la Iglesia como su garante, y cuando habla de la Tradición en el sentido de argumentos probables quiere decir que es inseparable de la Escritura y que ésta debe ser leída escuchando a los testigos de la Tradición.

Este criterio se encuentra aplicado en todas las obras teológicas aquinianas. La Sagrada Escritura, para Tomás, no es un adorno que ilustre la argumentación teológica, sino la base de la teología junto con la tradición. Así, en la *Summa Theologiæ* se manifiesta la primacía de la Biblia en la estructura de los argumentos y en la cantidad de citas; se observa que en cuanto al Antiguo Testamento destacan las referencias a Génesis, Éxodo y los Salmos, y en el Nuevo el Evangelio de san Juan y las Cartas paulinas, siempre bajo el prisma de la unidad de los libros sagrados que en su totalidad dan a conocer el misterio de Cristo. Es cierto que en las obras sistemáticas no se muestra de modo inmediato la palabra de Dios en su viveza, porque está integrada en el discurso científico; es preciso familiarizarse con el método de Tomás para descubrir las luces que obtiene de la Revelación. A veces, al estudiar un determinado tema en la obra del Aquinate, se llega a descubrir una comprensión muy amplia y profunda de un solo versículo bíblico⁵⁹.

III. LA EXÉGESIS DE SANTO TOMÁS

Para conocer el método científico que emplea el Aquinate en la interpretación de la Biblia, conviene recordar que era un *Magister in Sacra Pagina* en el siglo XIII. Su exégesis bíblica está arraigada en ese contexto, pero presenta también rasgos propios, basados en la convicción de que toda la Sagrada Escritura es palabra de Dios que comunica a los hombres su designio de salvación. Por eso, la lectura que hace Tomás se caracteriza ante todo por la veneración del texto, a la vez que su mente de teólogo, preparada científicamente y sostenida por una vida de contemplación, se adentra en el contenido. Esta actitud le lleva a penetrar en el texto

59. A título de ejemplo, Gn 1,26-27 y 1 Jn 3,2, cfr. E. REINHARDT, *La dignidad del hombre como imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, EUNSA, Pamplona 2005, 45-60 (para Gn 1,26-27); 196-211 (para 1 Jn 3,2).

sagrado lo más profundamente posible, a la vez que lo protege contra extrapolaciones y manipulaciones; por eso no tolera, por ejemplo, que se utilicen citas bíblicas para demostraciones en ciencias humanas, un procedimiento que califica de “ridiculizar la fe ante los no creyentes”⁶⁰.

Como no tiene santo Tomás un tratado de introducción donde exponga de modo sistemático todo lo referente a la Sagrada Escritura o una teoría hermenéutica, intentaremos obtener una visión de conjunto de sus principios y métodos acudiendo a diversas obras⁶¹.

1. Principios del trabajo bíblico

a) Relación entre inspiración y revelación

Como señala Leo Elders, santo Tomás distingue entre inspiración y revelación. La inspiración es un impulso con el que Dios mueve la inteligencia y la voluntad del autor humano para que escriba lo que Dios quiere que quede escrito, siendo Dios el autor principal y el autor humano, su instrumento inteligente y libre. Por eso, todo lo que el texto dice es necesariamente verdadero, y esto se llama sentido literal, que es inerrable. Ahora bien, el sentido literal no coincide siempre con el tenor de las palabras de una frase, y también sucede que el hagiógrafo no repare en detalles que no considera relevantes. Por eso se trata siempre de buscar el sentido que el autor sagrado, movido por Dios, ha querido expresar, es decir la *intentio auctoris*⁶². La revelación, en cambio, otorga al hagiógrafo un conocimiento superior del mensaje que debe anunciar. Cuando éste se relaciona directamente con la doctrina de la fe y con la salvación, se trata de una revelación divina, aunque esto no significa que el autor humano conozca todo el alcance de lo que Dios comunica a través de él⁶³.

Cuando un autor sagrado transmite un acontecimiento que ha observado o algo que hace referencia a la ciencia común de una época, siempre es efecto de la inspiración, aunque no se trata de revelación divina.

60. Se puede ver, por ejemplo, en *De Pot.* 4,1c; *Responsio ad Ioannem de Vercellis, proem.*, ed. Leonina, 42, 327.

61. Seguimos la exposición de Ceslas SPICQ (*Saint Thomas exégète*, DThC, XV-1 [1946] 694-734), que sigue vigente en lo esencial y ofrece muchas referencias a los textos del Aquinate.

62. Cfr. L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, 39-40.

63. *Ibid.*, 41.

En cambio, si el autor por un mismo texto quiere comunicar también un significado espiritual con respecto al orden sobrenatural, este sentido espiritual le ha sido revelado⁶⁴.

Por tanto, la inspiración y la revelación pueden coincidir en muchos textos bíblicos, pero no siempre, porque la noción de inspiración, al referirse a todo el texto, es más amplia que la de revelación; pero la noción de revelación es mucho más extensa en otros aspectos, ya que no se limita al texto escrito. Esta distinción, de la que santo Tomás es consciente, es importante para comprender su planteamiento de la *littera* bíblica, cuya dimensión trascendente se abre con la “llave” de la pluralidad de sentidos.

b) *La pluralidad de los sentidos y el orden entre ellos*

La doctrina sobre los sentidos bíblicos está contenida principalmente en tres lugares: en el *Quodlibetum* VII, q.6, en la *Summa Theologiæ*, q.1, a.10 y en el comentario de la Carta a los Gálatas 4,24.

El *Quodlibetum* es cronológicamente el referente primero, ya que —como se ha mencionado— esta q.6 procede de la *inceptio* que tuvo lugar en 1256 y completa de algún modo las dos lecciones (*Rigans montes e Hic est liber*) pronunciadas en esa ocasión. El texto de la *Summa Theologiæ* es posterior (de la época romana, 1265-1268) y por tanto puede coincidir, en el tiempo, con el comentario a Gálatas. Para el tema de los sentidos bíblicos nos basamos en el texto de la *Summa*, que es el más conciso.

En la cuestión primera de la *Summa Theologiæ*, sobre la teología como ciencia, los dos últimos artículos (9 y 10) están dedicados a la Sagrada Escritura. Aunque el tema de los sentidos se desarrolla propiamente en el último, ambos artículos son inseparables. El a.9 versa sobre el lenguaje bíblico que utiliza imágenes, un aparente obstáculo para el estatuto científico de la teología. Lejos de ser un inconveniente, dice el Aquinate, el uso de metáforas es un medio de expresión muy adecuado, en primer lugar, por la misma condición humana que nos obliga a conocer lo inteligible a partir de lo sensible; y porque, según el Pseudo-Dionisio, la luminosidad divina sólo nos es accesible en esta vida si nos llega envuelta en una variedad de imágenes; además, el mensaje bíblico se dirige igualmente a personas de muy diferente preparación intelectual. No obstante, la luz de la revelación divina permanece en su verdad pura, eleva la mente por encima de las imágenes y la ilustra, facilitando así

64. Ibid.

la transmisión a otros. Advierte, además, que lo comunicado mediante metáfora en un lugar de la Sagrada Escritura, aparece en otros lugares de modo más expreso o propio.

En el a. 10 explica santo Tomás una característica propia y singular de la Sagrada Escritura, que es la pluralidad de sentidos. Nosotros somos capaces de designar con palabras las cosas que conocemos, es decir que para nosotros determinadas palabras significan determinadas cosas. Dios, autor principal de la Sagrada Escritura, se sirve también de las palabras humanas y del significado que tienen, y esto es el sentido histórico o literal del texto y la *intentio auctoris*. También lo figurativo y parabólico en el lenguaje bíblico pertenece a la *littera* y nunca puede ser algo falso, sino que se trata de entenderlo adecuadamente⁶⁵. Por tanto, todos los textos bíblicos tienen un sentido literal, ya sea propio o metafórico. Pero Dios puede hacer que las cosas designadas por las palabras signifiquen a su vez otras cosas, porque la mente divina abarca todo a la vez. Por tanto, la distinción entre cosas y palabras, de origen agustiniano, da acceso a un sentido que las palabras por sí mismas no tienen. Esta nueva dimensión del sentido literal, oculta a primera vista, es el sentido espiritual. Éste se diversifica a su vez en tres direcciones, según la comprensión de los teólogos escolásticos. Santo Tomás lo hace en este texto mediante un ejemplo: la Antigua Ley es figura de la Nueva Ley que Cristo nos ha otorgado, y éste es el sentido alegórico; en la Nueva Ley, lo que se ha obrado en Cristo como Cabeza o dice relación a Él es signo de lo que nosotros, sus miembros, debemos hacer, y éste es el sentido moral; finalmente, la Nueva Ley es figura de la bienaventuranza eterna, y éste es el sentido anagógico.

Se podría objetar, advierte santo Tomás (ad 2), que la pluralidad de sentidos crea confusión, pero no se trata de un sentido equívoco de palabras sino de una nueva relación entre cosas; no puede haber confusión, porque el sentido espiritual en sus distintas dimensiones se basa en el sentido literal y forma una unidad con él. Por eso, toda argumentación teológica debe partir del sentido literal, y no de otro como por ejemplo el sentido alegórico. Además, todo lo perteneciente a la fe se encuentra también literalmente en algún otro lugar de la Sagrada Escritura, de modo que no es necesario deducir verdades de fe directamente de alguno de los sentidos espirituales.

65. Cfr. *STh* I, q.1, a.10 ad 3. Lo ilustra el Aquinate con un ejemplo: cuando el texto bíblico habla del “brazo de Dios”, no es algo falso, sino que es preciso distinguir entre la figura misma (*ipsa figura*) y aquello que la figura expresa (*id quod est figuratum*), y en este caso lo expresado por la figura es el poder de Dios. El comentario a Gálatas, c.4, lect.7 (n. 254) trata también de este tema, aportando más ejemplos.

c) *La analogía de la verdad en la Sagrada Escritura*

El principio teológico supremo de santo Tomás es sin duda la convicción de que Cristo es el centro y la cumbre de la Sagrada Escritura y también la razón última de su unidad. Parece una luz que ilumina todos sus procedimientos exegéticos. Esta convicción, ya expresada en la lección *Hic est Liber*, aparece también explícitamente al principio del comentario *Ad Romanos*, donde afirma que Cristo es “la materia de las Sagradas Escrituras” que exponen la sabiduría divina, siendo el Hijo de Dios el Verbo y la Sabiduría engendrada⁶⁶. Como es lógico, el Aquinate destaca más esta centralidad de Cristo al comentar el Nuevo Testamento, pero la tiene en cuenta también al explicar o citar el Antiguo⁶⁷.

Santo Tomás está convencido de la unidad de la Biblia y la presupone siempre en su trabajo teológico. Por eso sabe que no puede haber contradicción entre distintos pasajes, y si lo pareciera en algún caso, se debe resolver con los métodos exegéticos.

En sentido positivo, la convicción de esta unidad de origen divino y de la gran diversidad de expresión le lleva a explicar unos textos por otros con una gran facilidad, extrayendo nuevos matices y perspectivas del pasaje que está comentando. Es evidente su enorme conocimiento de la Biblia, que no puede ser únicamente fruto de la memoria, sino de un saber interiorizado tanto científica como espiritualmente. No es un mero ejercicio de erudición, porque Tomás tiene presente el origen y la finalidad de su enseñanza, tal como lo expone en la lección inaugural *Rigans montes*.

d) *La presencia de la Tradición*

El papel de los Padres como testigos de la Tradición, que ya se ha mencionado, es esencial para santo Tomás y les concede la primacía en la interpretación de la Biblia: se refiere a ellos como *Sancti*, por su familiaridad con Dios; los llama *Patres* y *Doctores antiqui*, por su proximidad al origen de la revelación; o bien, *sacri Doctores*, también *Doctores fidei* o *Doctores catholici*, por su ciencia religiosa; y de modo más específico

66. Cfr. *Ad Rom*, c.1, lect. 2 (n. 29).

67. Las referencias a Cristo son frecuentes en los comentarios a Isaías, Jeremías y Lamentaciones, pero se encuentran ocasionalmente también en el Comentario al libro de Job.

*expositores Sacrae Scripturae*⁶⁸. Por este motivo consulta habitualmente la Glosa y otras fuentes patrísticas. Hace una lectura reverencial de la Tradición, pero también crítica en el sentido científico, resolviendo en ocasiones discrepancias y aparentes contradicciones entre las distintas fuentes patrísticas, con el fin de alcanzar lo más claramente posible el significado del texto bíblico⁶⁹.

e) *La Biblia leída* in Ecclesia

Un principio estrechamente unido al anterior es que la Sagrada Escritura es recibida y custodiada en la Iglesia; por eso, el Aquinate le concede el juicio último sobre cuántos y cuáles son los libros inspirados, y sobre la interpretación auténtica de los textos bíblicos. Lo afirma en la lección inaugural *Hic est Liber* y lo aplica cuando es el caso. Así, a propósito de Rm 6,17, donde san Pablo da gracias a Dios de que los Romanos han obedecido de corazón a la “forma de doctrina” que recibieron, comenta que esa *forma doctrinae* es la fe católica⁷⁰. Al final de la epístola, citando Rm 10,10 («Porque con el corazón se cree para alcanzar la justicia, y con la boca se confiesa la fe para la salvación»), afirma que hay cuestiones de fe no perfectamente manifestadas o declaradas por la Iglesia, y en esos casos es suficiente guardar la fe entre uno mismo y Dios, pero que hay también verdades de fe ya determinadas por la Iglesia y en esos casos se debe confesar la fe sin miedo⁷¹.

Cuando interpreta la Biblia conforme la Iglesia, no acude solamente a los pronunciamientos del Magisterio, sino también a los decretos del Derecho Canónico, a las normas litúrgicas y a la vida de los santos⁷².

68. Cfr. M.A. TÁBET, «La perspectiva sobrenatural de la hermenéutica bíblica de Santo Tomás», *Scripta Theológica*, 18 (1986) 188.

69. Sobre el modo de hacer teología *ad mentem patrum*, característica de santo Tomás, vid. una obra colectiva reciente: J. VIJGEN – P. ROSZAK, *Reading the Church Fathers with St. Thomas Aquinas: Historical and Systematic Perspectives*, Brepols, Turnhout 2021.

70. Cfr. *Ad Rom*, c.6, lect.3 (n.503).

71. Cfr. *Ad Rom*, c.14, lect.3 (n. 1137).

72. Se pueden encontrar ejemplos en el Comentario *Ad Romanos*: c.14, lect.1 (n. 1098), los Decretos de Graciano, sobre una cuestión de ayuno; c.13, lect. 3 (n.1065), tomando un uso litúrgico como criterio de interpretación; c.12, lect.3 (n.1011), donde, citando a san Agustín, toma la vida de los santos del Nuevo Testamento como criterio para entender los preceptos dados en las Escrituras.

f) *El recurso a los saberes humanos*

Santo Tomás recibió la preparación intelectual y cultural que se exigía para los estudios universitarios; en ella influyó sin duda el hecho de ser discípulo de san Alberto Magno. Además, fue conociendo la cultura griega y árabe conforme entraban las traducciones en Francia e Italia, como demuestran sus comentarios filosóficos y de ciencias naturales. Todo este saber fue en aumento a lo largo de su vida y se sirvió de él para el trabajo teológico, tanto en las obras sistemáticas como en los comentarios bíblicos. Se percibe en el análisis del lenguaje al comentar la Sagrada Escritura, en los recursos retóricos y la aplicación de las leyes de la lógica. Establece los contextos históricos y geográficos de las narraciones bíblicas y considera que es preciso tener en cuenta los géneros literarios para comprender adecuadamente los textos, como observa al comienzo del comentario a los Salmos: el modo o la forma de expresión en la Sagrada Escritura es múltiple, a saber, narrativa, exhortativa, laudatoria, como discusión, como himno, cántico u oración⁷³. Se sirve también de las ciencias naturales cuando el texto bíblico requiere una explicación. Sus conocimientos en este campo son avanzados dentro de su época, pero obsoletos a veces en comparación con los hallazgos científicos actuales.

2. *Métodos de exégesis en los comentarios bíblicos*

Una vez identificados los principios que guían a santo Tomás en su interpretación de la Sagrada Escritura, podemos averiguar con qué métodos los pone en práctica en sus comentarios bíblicos. Por la amplitud de la materia nos hemos de limitar a un bosquejo, con la ayuda de algunos ejemplos. Los métodos que hemos encontrado se pueden agrupar en ayudas prácticas para comprender la lógica interna de los textos, procedimientos para establecer el sentido literal con la mayor exactitud posible, y modos que facilitan la comprensión teológica del contenido.

a) *Comprender la lógica interna*

El Aquinate está convencido de la unidad de contenido de la Biblia con toda la diversidad histórica, temática, de autoría y de formas litera-

73. Cfr. *In Psalm., proem.*

rias, y que no puede haber en ella ni contradicción ni falsedad. Por eso no teme aplicar las leyes de la lógica a todos los libros y textos de la Sagrada Escritura, en distintos niveles.

Como ya se ha comentado, en la lección inaugural *Hic est Liber* realiza una *partitio* de todos los libros del canon bíblico, mostrando así la lógica interna de la doctrina revelada; lo hace también, como veremos, al comentar el prólogo de la Epístola a los Romanos, donde expone el orden interno de todo el *Corpus paulinum*.

Al interior de cada libro trabaja con la *divisio textus*, un método al uso en la Universidad de París para comentar las obras de Aristóteles y de otros autores antiguos. Es el análisis de la estructura de un texto con el fin de sacar la idea principal y el orden lógico de sus implicaciones. Se realiza mediante divisiones y subdivisiones, distinciones y oposiciones de los conceptos, así como el análisis gramatical; y finalmente se vuelven a conectar las partes para obtener la visión de conjunto. Es un procedimiento que puede parecer artificioso y superfluo, pero tiene la ventaja de obligar al oyente o lector a tener presente todo el contenido cuando se fija en las distintas articulaciones del esquema⁷⁴.

En ocasiones, al analizar uno o varios párrafos, aplica las leyes del silogismo, como se puede observar cuando se detiene en los argumentos paulinos. En el comentario *Ad Romanos* encontramos varios ejemplos de este método: al comentar Rm 8, 1-12, donde se contrasta la vida según la carne y según el espíritu y se exhorta a vivir conforme al espíritu⁷⁵. En otro lugar, comentando Rm 8, 14-17, advierte el Aquinate que el texto paulino pone la premisa menor («los que son guiados por el Espíritu de Dios, estos son hijos de Dios») antes de la mayor, lo cual es una excepción, y a propósito de esta inversión explica que san Pablo quiere destacar de este modo la importancia de la acción del Espíritu Santo en la filiación divina nuestra⁷⁶.

Sin embargo, el Aquinate no sólo analiza, sino que practica también la síntesis. Por ejemplo, para facilitar la visión de conjunto de un libro sagrado suele comenzar el prólogo de su comentario con una frase de la Sagrada Escritura que sintetice el contenido principal. Se puede ver

74. Cfr. L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, 45.

75. Cfr. *Ad Rom*, c.8, lect.2 (nn. 614-618). Aquí observa el Aquinate (n.614) que san Pablo introduce dos silogismos, uno referente a la carne y otro al espíritu, y va confrontando las premisas de uno y otro para dar fuerza a la conclusión.

76. Cfr. *Ad Rom*, c.8, lect.3 (nn. 634-635). Un ejemplo similar, de anteponer la premisa menor, es el comentario a Rm 8,24 sobre la esperanza, donde santo Tomás interpreta que el texto paulino quiere destacar la importancia vital de la esperanza, cfr. *Ad Rom*, c.8, lect.5 (nn. 681-684).

en el prólogo a *Romanos*, donde antepone la frase de Hechos 9,15 «Vas electionis est mihi iste, etc.», señalando que Pablo es un vaso lleno de ciencia sobre Cristo y todo lo que escribe se refiere a Él⁷⁷; el comentario a *1 Corintios* lo inicia con las palabras de Sb 6,24 «Non abscondam a vobis sacramenta Dei, etc.», señalando que esta epístola versa principalmente sobre los sacramentos; en el prólogo a *Gálatas* presenta la epístola con la frase de Lev 26,10 «Vetere, novis supervenientibus, proicietis», para señalar el tema principal, que es la superación de la Ley antigua por la Ley nueva⁷⁸. Los pocos ejemplos que hemos citado ilustran este método que Tomás emplea en todos sus comentarios bíblicos, excepto el de Job, y que refleja también su proceder habitual de comentar la Biblia mediante la Biblia.

b) *Establecer el sentido literal*

El Aquinate se sirve de los métodos a su alcance para determinar el sentido literal con la máxima exactitud, aunque es consciente de que no siempre es posible. Averigua el encuadre histórico de los libros sagrados, describiendo lugares, hechos y costumbres. Tiene en cuenta también el simbolismo de los números en el contexto del hagiógrafo correspondiente. Se fija en el estilo y está atento a las peculiaridades de la lengua, por ejemplo, en el caso de los hebraísmos; así le vemos buscar con cuidado el sentido de algunas expresiones, como «Amen, dico vobis», o «hijos del trueno», el significado de excelencia en «Dominus dominantium», «Rex regum», o de intensidad en «expectans expectavi Dominum», etc. Se aventura a explicar también el significado de nombres propios o palabras provenientes de otras lenguas, con los instrumentos lingüísticos a su alcance; como es lógico, no puede satisfacer las exigencias actuales, de modo que sus resultados en este punto son a veces erróneos.

En cuanto al texto bíblico que utiliza, Tomás es exigente y crítico. Examina la fiabilidad de una frase o de una expresión, señala variantes y opta por la que le parezca más acertada por el sentido o el contexto. Este modo científico de trabajar se puede mostrar con algunos ejemplos, tomados del comentario a *Romanos*. Cuando san Pablo al final de la Carta recomienda a Febe (Rm 16,1-2) para que sea recibida *digne sanctis*, Tomás opta por esta versión frente a *digne satis* de otras traducciones, por-

77. Cfr. E. REINHARDT, «Vas electionis: el Apóstol Pablo en el comentario de Santo Tomás a la Carta *Ad Romanos*», *Biblia et Patristica Thorunensia*, 9 (2016) 3, 95-117.

78. Cfr. L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, 46.

que la variante no concuerda con el original griego⁷⁹. La comparación de textos es más frecuente cuando se trata de citas del Antiguo Testamento. Ante un contraste significativo entre los textos que maneja, lo advierte, justificando la opción suya. En algunos casos señala expresamente que estas variaciones se deben a la traducción de los LXX que usa el texto paulino, y opta por la versión *secundum hebraicam veritatem*, que es la de san Jerónimo. Así, al comentar Rm 1,17 refiere dos lecturas de la cita de Ha 2,4: «Iustus autem meus ex fide vivit» que sigue la versión de los LXX; en cambio, el texto suyo del Antiguo Testamento es la versión hebreo-latina y dice «Iustus ex fide sua vivit»⁸⁰. No entramos en más detalles sobre el tratamiento del texto bíblico, ya que es tarea de especialistas en la edición crítica, pero los ejemplos aportados muestran la seriedad científica de santo Tomás con los medios a su alcance, una práctica no muy habitual en su época⁸¹.

c) *Descubrir el contenido teológico*

Es evidente que el Aquinate no se conformaba con establecer el sentido literal de la Biblia, sino que le interesaba explorar la perspectiva teológica del texto concreto dentro de la verdad total de la Sagrada Escritura. El método que emplea es el uso constante y simultáneo de una gran variedad de citas bíblicas⁸². A un lector actual le puede abrumar este procedimiento, porque parece que se trata de referencias añadidas que no guardan relación con el versículo comentado; a esto se añade la dificultad de que muchas veces no termina la cita aportada, añadiendo «et cetera», dando por supuesto que el oyente o el lector la conoce.

Sin embargo, no se trata de una mera técnica de aportar lugares paralelos, ni tampoco de un despliegue de erudición. Según Gilbert Da-

79. *Ad Rom*, c.16, lect.1 (n. 1195): «Quidam libri habent *digne satis*, id est, convenienter; tamen littera non concordat cum Graeco». Los *quidam libri* pueden ser comentarios paulinos que se basen en el texto del *Codex Fuldensis*, cfr. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, Cerf, Paris 1999, 518, nota 7.

80. *Ad Rom*, c.1, lect.6 (n.104). Otros ejemplos, donde santo Tomás compara textos del Antiguo Testamento según los LXX con la Vulgata, a la que suele referirse como *littera nostra*, son: *Ad Rom*, c.9, lect.3 (n. 780); c.10, lect.3 (n. 850); c.11, lect.4, (n.918); c.11, lect.5 (n. 938); c.14, lect.1 (n. 1108).

81. Este tema se estudia con mayor detenimiento en la *Introducción al comentario de Santo Tomás a los Romanos*, §§ 2 y 3.

82. Cfr. L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, 143-144; 97-98.

han, se pueden distinguir tres funciones de estas referencias bíblicas: ilustrar, explicar y profundizar. La función ilustrativa consiste en completar un texto, subrayando una vivencia o expresando con más intensidad un contenido, por ejemplo el versículo de 2 Co 5,6 («mientras moramos en el cuerpo, estamos en destierro lejos del Señor»), que el Aquinate ilustra con Sal 119,5 [120,5] donde se habla del destierro que suscita un fuerte anhelo de la patria. La función explicativa, en cambio, consiste en asociar varios lugares bíblicos a un término o una metáfora para destacar algún matiz; así por ejemplo, al comentar 2 Co 5,9 («nos empeñamos [«contendimos»] en agradarle»), da primero una explicación etimológica, diciendo «cum conatu nitimur», y luego una paráfrasis «studemus cum pugna et lucta, contra tentationes diaboli, carnis et mundi», seguida de la cita de Lc 13,24 que también emplea el verbo «contendere»: «Esforzaos para entrar por la puerta angosta». La función más importante de este método es profundizar doctrinalmente en el texto, de diversas maneras: fijarse en una expresión de particular densidad teológica, por ejemplo «Gratia vobis, et pax» en 2 Co 1,2, que parece una fórmula de saludo, pero amplía el significado de la palabra «paz» asociándola a Sal 147,3 («Qui posuit fines tuos pacem») y mostrando que la paz es el fin general del alma, es decir la paz escatológica, social e individual. A veces, realiza la profundización mediante la *distinctio*, comparando el uso de una misma palabra en varios textos, por ejemplo la palabra «tenebræ» en 2 Co 4,16: las tinieblas de la ignorancia (Ef 5,8), las tinieblas del mal (Pr 4,19) y la oposición a la luz (Gn 1,18). Otras veces establece un contraste entre textos mediante *sed contra*, para plantear una dificultad que resuelve a continuación⁸³.

Hemos hablado de la exégesis de santo Tomás para mostrar su modo de penetrar en el texto sagrado. Con este fin hemos distinguido entre principios y métodos, que en la práctica están integrados en el mismo proceso del trabajo teológico. Como es lógico, la maestría del Aquinate en el uso de la fuente bíblica se manifiesta de modo distinto en las obras sistemáticas, en la predicación o en el comentario directo de un determinado libro de la Sagrada Escritura.

83. Cfr. G. DAHAN, «Introduction», en THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la deuxième Épître aux Corinthiens*, Cerf, Paris 2005, XVII-XXVI. Aunque los ejemplos que aporta Dahan están tomados del comentario de la segunda Carta a los Corintios, la clasificación que hace es aplicable a la exégesis tomasiana en general.

IV. LOS COMENTARIOS AL *CORPUS PAULINUM*

A lo largo de esta introducción se ha hecho referencia en diversas ocasiones al *Corpus Paulinum*. No volvemos a la cuestión de la autoría y la historia de la redacción, que ya ha sido tratada al mencionar los comentarios al Nuevo Testamento⁸⁴. Nos centramos por tanto en los aspectos internos. Nos interesa en primer lugar la relación de santo Tomás con la persona y doctrina de san Pablo, para considerar después el enfoque que guía sus comentarios y hacer algunas observaciones sobre la aportación teológica que se puede encontrar en estas obras.

1. *La estima de santo Tomás por san Pablo*

Ya hemos visto que el Aquinate comentó los escritos paulinos en varios periodos de su docencia. También en sus obras sistemáticas abundan las citas del Apóstol, pero donde realmente se percibe una gran sintonía con él es cuando comenta las epístolas.

La persona de Pablo se menciona pocas veces en las obras aquinianas, pero donde recibe el elogio más grande es en el comentario al prólogo de *Romanos*⁸⁵, que —como ya hemos mencionado— comienza con la cita de Hch 9,15 «Vas electionis est mihi iste». Estas palabras de Jesucristo a Ananías para que atienda a Pablo, son la base para que el Aquinate construya su retrato del Apóstol, del que vale la pena dar una síntesis.

La exposición se basa en la imagen bíblica de Dios como alfarero que produce las vasijas que quiere y cómo quiere. Un recipiente cualquiera tiene cuatro características: la hechura, el contenido, el uso y el provecho. Santo Tomás dice que Pablo fue una vasija de oro por el fulgor de su sabiduría, sólida por la virtud de la caridad y adornada con piedras preciosas, que son sus virtudes. En cuanto al contenido, el Apóstol estuvo lleno completamente —en su conocer, querer y vivir— de un líquido precioso, que es el nombre de Cristo. Fue destinado a un uso noble, que era llevar el nombre de Cristo a los que estaban lejos de Dios: lo portaba en el cuerpo al imitar a Cristo en su vida y su pasión, y en la boca por la grandísima frecuencia con que lo nombraba.

Mediante la exégesis espiritual, poco frecuente en santo Tomás, compara a san Pablo con la paloma que llevó una rama verde de olivo

84. Vid. *supra*, II, 3. b).

85. Cfr. L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, 123-124.

al arca de Noe (Gn 8,11), como signo de la misericordia divina: así, el Apóstol llevó el nombre de Jesús Salvador –como una rama verde llena de vigor– al Arca que es la Iglesia, mostrando de muchas maneras la gracia y la misericordia de Cristo. En la misma línea de las tipologías, compara a Pablo con David, porque en ambos mostró Dios su misericordia y su perdón. También se parecen los escritos de ambos: los Salmos de David son el libro más leído del Antiguo Testamento, y del Nuevo lo son las epístolas de san Pablo, los escritos de ambos estimulan nuestra esperanza en la misericordia de Dios⁸⁶, y en la obra escrita de cada uno está contenida prácticamente toda la doctrina.

El encargo dado a Pablo, de difundir el nombre de Cristo, ha tenido un alcance universal, porque llegó no sólo a sus oyentes inmediatos, sino también a los ausentes y a las futuras generaciones. El modo en que llevó el nombre de Dios a todas partes fue excelente por la gracia de la elección divina que había recibido, por la fidelidad en su respuesta y la generosidad extraordinaria en el cumplimiento de su tarea.

Por último, en cuanto al provecho que se obtiene de una vasija, Pablo fue sumamente útil por su pureza moral y la ausencia de error en la doctrina. La utilidad se muestra en que efectivamente –según las palabras de Hch 9,15– llegó a ser el Apóstol de los gentiles, llevó el nombre de Dios ante los reyes –Herodes Agripa– y lo mostró también ante los hijos de Israel.

Al final, Tomás reconsidera todo lo dicho sobre Pablo, aplicando el esquema de las cuatro causas: la causa eficiente es el autor mismo de las epístolas; el contenido, a saber, el nombre y la doctrina de Cristo, es la causa material; el modo de “llevar” el contenido –en forma de cartas– es la causa formal; y el fruto o resultado es la causa final. No debe sorprender este modo de concluir la bella y profunda descripción de la persona de Pablo, porque es habitual en Tomás que se sirva de este esquema aristotélico para tratar un tema en profundidad.

2. *El orden interno del Corpus paulinum*

La lección inaugural *Hic est Liber* muestra que el Aquinate ve toda la Escritura en una unidad, articulada en una perfecta coherencia doctrinal, porque de algún modo todos los libros sagrados hablan de Cristo:

86. Es evidente que Tomás habla desde el contexto de su tiempo, en el cual todos los Salmos eran atribuidos a David y todas las Cartas del *Corpus paulinum* a Pablo. A mismo tiempo, su afirmación refleja la estima de la que gozaban ambos grupos de escritos.

de manera escondida los del Antiguo Testamento; abiertamente, los del Nuevo. Éste, en efecto, da a conocer la gracia de Cristo: en los evangelios, su origen; en las Cartas paulinas, su poder, y en los demás libros, las obras de la gracia hasta la plenitud escatológica. El comentario al prólogo de *Romanos*, después de presentar a la persona de Pablo, ofrece el esquema del “poder de la gracia”, enumerando las catorce Epístolas y mostrando la relación entre sí y con el tema general de la gracia.

La gracia es considerada primero en sí misma (*Romanos*); en cuanto comunicada por los sacramentos: (*1 Corintios*); en cuanto dispensada por los ministros (*2 Corintios*); en cuanto excluye como superfluos los sacramentos (ritos) de la Ley Antigua (*Gálatas*); la gracia, según el efecto de la unidad que produce en la Iglesia (*Efesios*); su confirmación y desarrollo en la comunidad (*Filipenses*); en el combate contra los errores (*Colosenses*); en cuanto nos ayuda en las dificultades y los combates presentes (*1 Tesalonicenses*); en cuanto nos arma contra los sufrimientos futuros (*2 Tesalonicenses*); la instrucción de quienes gobiernan al pueblo que recibió la gracia (*1 Timoteo*); mostrando cómo los dirigentes de la comunidad sufren y se entregan por el pueblo (*2 Timoteo*); cómo los gobernantes deben reprimir el mal (*Tito*) y como los jefes deben comportarse con sus subordinados (*Filemón*); finalmente, la gracia de la Cabeza de la Iglesia, que es Cristo (*Hebreos*). Lo que aquí sólo hemos enunciado para ver la unidad temática, está desglosado mediante subdivisiones explicativas en el texto del prólogo⁸⁷. Es evidente que se trata de un orden teológico, obtenido por la combinación de análisis y síntesis a partir del misterio de Cristo.

Para santo Tomás, cada una de las Epístolas tiene también su propio orden doctrinal interno, que suele exponer al principio de su comentario. Lo hace con el método, ya mencionado, de la *divisio textus* para facilitar la visión de conjunto, aunque no procede siempre del mismo modo⁸⁸.

Cuando hablamos de la unidad doctrinal de las Epístolas, surge la pregunta de si el Aquinate admitía un solo autor para todas ellas. Es cierto que se plantea dudas en el caso de la Carta a los Hebreos. Le consta la discusión habida en la Antigüedad sobre la autoría paulina, por la diferencia de estilo y porque no aparece el nombre de Pablo ni se encuentran los habituales saludos. Por su parte prefiere dar más crédito a la autoridad del Pseudo-Dionisio y de san Jerónimo, quienes defendían la autoría de Pablo, y busca razones a favor de esta opinión. En cualquier caso, sa-

87. Cf. L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, 119-124; J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 275-276.

88. Cf. L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, 122-123. Elders lo muestra con dos ejemplos: el comentario a *Romanos* y a *1 Corintios*.

bemos que para Tomás era más importante la canonicidad de un libro sagrado que la autenticidad.

Santo Tomás se plantea también el tiempo y las circunstancias de las distintas Cartas, sirviéndose de las fuentes históricas disponibles y de la comparación con los datos que aportan otras Epístolas. Señala que, aunque *Romanos* figure a la cabeza de las Cartas, no es la primera que Pablo escribió. Se comprueba también que Tomás estaba informado sobre las dudas acerca del lugar de redacción de *Romanos*, dando su propio parecer.

3. *El contenido teológico de los comentarios*

La unidad teológica del comentario proviene de la centralidad de Cristo y de la gracia, que el Aquinate ve en todo el *Corpus paulinum* y explica la profundidad con que trata los textos. Se refleja también en los prólogos a los comentarios que, aunque diferenciados, reflejan el planteamiento central⁸⁹. A veces se detiene en una frase, o en un sintagma, incluso en una palabra sola, porque le sugiere la conexión con otros misterios de la fe, o una aplicación práctica. Para lograr esa penetración vertical y ampliación horizontal de contenidos, se sirve de la variedad de recursos metodológicos que hemos descrito anteriormente, con mucha frecuencia citas bíblicas. La primera impresión de un lector no acostumbrado a estos procedimientos puede ser de cierto rechazo al ver tantos datos y divisiones lógicas numeradas, y es fácil que se pregunte qué tiene que ver todo esto con el texto paulino. Para orientarse y sacar provecho de la lectura, conviene detenerse y seguir los pasos de Tomás, incluso trazando un plano de su recorrido mental, que es siempre coherente. El ejercicio de paciencia dará su fruto y el lector, lejos de distraerse del original paulino, se encuentra haciendo una lectura teológica y descubre tesoros ocultos en la *littera* del texto sagrado.

Desde hace algunos decenios se están realizando estudios sobre determinados temas teológicos a partir de los comentarios paulinos de santo Tomás⁹⁰, pero todavía es un terreno apenas roturado por la investigación

89. Cfr. A. GIAMBRONE, "The Prologues to Aquinas' Commentaries on the Letters of St. Paul", P. ROSZAK, J. VIJGEN, *Towards a Biblical Thomism. Thomas Aquinas and the Renewal of Biblical Theology*, EUNSA, Pamplona 2018, 23-38.

90. A título de ejemplo: M. PONCE CUÉLLAR, *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás. Estudio del tema en el comentario al Corpus Paulinum*, Ediciones Universidad de Navarra ("Colección teológica", 21), Pamplona M 1979); J. TI-TI CHEN, «La unidad de la Iglesia según el comentario de santo Tomás a la Epístola a los Efesios», *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, III (1979), 22+121 pp.; T.G. WEINANDY, «The Supremacy of

teológica. Se abren perspectivas amplias y profundas, aunque también se advierte el problema de no disponer aún de los textos críticos de la edición leonina. En el presente estudio nos limitamos a presentar algunos ejemplos para mostrar la riqueza doctrinal que despliega el Aquinate cuando comenta a san Pablo, señalando también los límites procedentes de la cultura de su tiempo.

a) *Aspecto dogmático*

La perspectiva en la cual Tomás ve la teología paulina, y su referencia constante, es Cristo, porque lo es para Pablo. Un ejemplo característico es el comentario a la palabra *evangelium* al principio de *Romanos* (1,1). El Evangelio, dice Tomás, significa «buena noticia» y lo es, porque anuncia la unión del hombre con Dios y en ella consiste su verdadero bien. Esta unión se realiza en tres dimensiones: la unión hipostática (*per gratiam unionis*), la filiación divina que recibimos por la gracia (*per gratiam adoptionis*) y la bienaventuranza eterna (*per gloriam fruitionis*). Cada una de estas afirmaciones viene subrayada por una cita bíblica⁹¹. Gilles Berceville, en el prefacio a la traducción francesa del comentario, llama la atención sobre este breve texto, donde el Aquinate ofrece una noción lo más amplia posible de la palabra «evangelio», que incluye a la vez la base y las líneas maestras de lo que entiende por la *sacra doctrina*⁹².

Hay otro pasaje en el comentario a *Romanos* (9, 28) que tiene particular interés, porque retoma la antiquísima noción de *verbum breviatum* (o, *abbreviatum*) y con ella esclarece de modo sintético la relación entre Cristo, el Evangelio y la Ley, en continuidad con la tradición exegética⁹³. El contexto de Rm 9,28 –que coincide con la cita de Is 10,23– es la voca-

Christ: Aquinas' Commentary on Hebrews», en T.G. WEINANDY, D.A. KEATING and J.P. YOCUM, *Aquinas on Scripture. An Introduction to his Biblical Commentaries*, T&T Clark International, London – New York 2005, 223-244; W. DABROWSKI, «La dottrina sul peccato originale nei Commenti di San Tommaso d'Aquino alle lettere di San Paolo Apostolo», *Angelicum* 83 (2006) 557-629.

91. *Ad Rom*, c.1, lect.1 (n.23-24).

92. Cfr. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, Avant-propos, 7-17.

93. Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*, II-1, Aubier, Paris 1964, 181-197. Esta expresión tiene su origen en Is 10,22 «Verbum enim consummans et abbrevians in æquitate, quia verbum breviatum faciet Dominus super terram» (según los LXX), que es citado en Rm 9,27. De Lubac recoge la trayectoria de la interpretación de *verbum breviatum* desde la época patristica hasta el siglo XIII, mostrando que esta expresión se entendía, con algunas variaciones, en sentido cristológico y soteriológico, y se aplicaba por analogía a la Sagrada Escritura y también a la Ley. – Este tema sigue interesando, como

ción de Israel y la de los gentiles. Tomás entiende que las palabras *verbum enim consummans et abbrevians in æquitate* (Is 10,23) significan la eficacia de la palabra evangélica en dos aspectos: es *consummans* o perfectiva, en cuanto lleva a la perfección la Ley antigua al quitar las ocasiones de transgresión y añadir consejos para vivirla mejor; y por lo mismo es también una palabra breve (*abbrevians*), porque cuanto más perfecta sea la palabra, es más elevada y por ello más sencilla y breve. En este sentido, dice, la palabra evangélica «abrevia» la Ley, porque todos los sacrificios del Antiguo Testamento, que eran sólo figura de lo venidero, encuentran su cumplimiento en el único sacrificio de Cristo, y del mismo modo todos los preceptos morales antiguos quedan resumidos en el doble precepto de la caridad. Aquí señala Tomás un matiz característico de la distinción y continuidad entre el orden natural y el sobrenatural. La Nueva Ley, dice, incluye también toda la ley natural en una síntesis de rectitud moral (*abbrevians in æquitate*), porque resume los numerosos preceptos de la Ley, sin dejar nada fuera que sea humanamente recto. Esta eficacia de la palabra evangélica tiene su origen último en que el Verbo de Dios hecho carne ha hablado por sí mismo al vivir entre nosotros, dando cumplimiento a las palabras proféticas del Antiguo Testamento, de modo que el *verbum brevium* es Cristo mismo⁹⁴. Como se puede observar, el Aquinate al comentar un solo versículo tiene presente la historia de la salvación, el misterio de Cristo Redentor y la vida moral.

Las frecuentes doxologías que san Pablo intercala en sus Cartas también son ocasión de profundización teológica para el Aquinate. Así, por ejemplo, en la expresión de Rm 11,36 («Porque de Él y por Él y en Él son todas las cosas, a Él el honor y la gloria por los siglos de los siglos»)

muestra un reciente estudio: P. ROSZAK, «Cristo como *Verbum Abbreviatum* en la teología medieval», en *Ciencia Tomista*, 446 (2011) 581-598.:

94. *Ad Rom*, 9, lect.5 (n.805): «Vel aliter: *quia Dominus*, scilicet Deus pater, *faciet super terram verbum brevium*, id est incarnatum, quia filius Dei exinanivit semetipsum, formam servi accipiens. Dicitur autem exinanitum vel brevium, non quia aliquid subtractum sit plenitudini vel magnitudini divinitatis ipsius, sed quia nostram exilitatem et parvitatem suscepit.» En el comentario a Isaías, en el que sigue Tomás la versión jeronimiana, la *littera* del texto es algo distinta (*Consummationem et abbreviationem Dominus Deus exercituum faciet in medio omnium terrarum*), por lo que aquí se limita a un comentario histórico-literario de Is 10,22-23, pero añade que san Pablo en Rm 9,28, siguiendo la versión de los LXX, dice *verbum abbreviatum*, que hace referencia al evangelio, el resumen de la Ley en el doble precepto de la caridad, y el Verbo Encarnado (cfr. *Expositio in Isaiam*, ed. Leonina, 28, p. 75). Es evidente que en el comentario a Isaías, que es anterior a los comentarios paulinos, tenía presente esa otra interpretación. J.-P. Torrell señala la comprensión de *verbum abbreviatum* también en otros lugares de la obra de santo Tomás, cfr. *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 184-185.

descubre una especial riqueza de contenido desde el punto de vista especulativo: la trascendencia infinita de Dios sobre la creación y su cercanía a las criaturas, la distinción de las Personas divinas y las apropiaciones que se basan en la acción creadora y salvadora de la Trinidad⁹⁵.

Se podrían añadir muchos ejemplos más, pero los que se han seleccionado son suficientes para ilustrar el trabajo teológico especulativo que desarrolla el Aquinate al hilo del texto paulino.

b) *Enseñanza moral*

En el comentario a *Romanos*, hay algunos lugares que son difíciles de interpretar. Uno de ellos es Rm 5,20: «Lex autem subintravit, ut abundaret delictum; ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia». El contexto es la comparación entre Adán y Cristo: por Adán entró el pecado en el mundo y Cristo quitó el pecado, que había llegado a proliferar una vez establecida la ley. Tomás, consciente de la dificultad de la frase, plantea dos dudas. La primera se refiere a la palabra *subintravit*, que sugiere una entrada inadvertida, cuando sabemos que la ley fue dada de modo manifiesto. A esto responde que, en efecto, la ley fue establecida abiertamente, pero quedaron ocultos los *mysteria legis*, es decir la intención de Dios al darla antes del tiempo de la gracia. La segunda duda concierne *ut abundaret delictum*, que se podría entender como si ésta fuese la finalidad de la ley y entonces la ley sería mala, cuando realmente no es así. Después de aclarar que *ut* debe entenderse en sentido de consecuencia y no de causa-efecto, santo Tomás analiza el problema desde distintos puntos de vista. Los pecados aumentaron en cantidad, porque la ley los señalaba, pero sin curar la concupiscencia que los producía. Explica de modo magistral que, cuando existe una prohibición, la libertad es solicitada con más fuerza por nuestras tendencias⁹⁶: lo prohibido se ve como algo fuera de nuestro poder y por eso lo deseamos con más intensidad; además, el castigo anejo a la prohibición hace que los malos deseos se recluyan en nuestro interior y al no exteriorizarse crezcan; finalmente, lo prohibido se presenta como algo difícil de realizar, por lo que el deseo aumenta y se convierte en acción cuando surja la oportunidad. En cambio, lo que no está prohibido deja más espacio a la libertad. El Aquinate puntualiza

95. Cfr. *Ad Rom*, c.11, lect.5 (nn.942-951).

96. Leo Elders, al hablar de la actualidad de la enseñanza de santo Tomás en su comentario a *Romanos*, llama la atención sobre este pasaje de análisis de la libertad al pecar, cfr. *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, 100.

todavía más, considerando la cuestión desde el punto de vista de la ley divina: mientras que la ley humana juzga y castiga sólo los actos externos de transgresión, la ley divina juzga también los actos internos, porque Dios conoce el corazón humano, de modo que se pueden multiplicar los pecados, aunque no trasciendan al exterior. Con todo, santo Tomás deja claro que la ley tiene siempre efectos benéficos, en cuanto reprime a los malhechores y confirma a los que hacen el bien. A propósito de la ley y la finalidad que tiene, analiza después la noción de ley, para explicar en qué sentido la entiende san Pablo en la frase antes citada.

Una vez aclarada la relación entre ley y pecado, expone –con mucha mayor brevedad– la sobreabundancia de la gracia de Cristo que quitó la abundancia de los delitos. La gracia es abundante, en primer lugar, como medicina fuerte y eficaz que incide en las disposiciones del pecador para que reconozca sus pecados, se haga más humilde y así alcance mayor gracia. La sobreabundancia se muestra también en el efecto de la gracia, en cuanto el reino del pecado es suplantado por el reino de la gracia (Rm 5,21) que nos hace justos y nos conduce a la vida eterna.

Se podrían poner muchos ejemplos de la enseñanza moral de santo Tomás al hilo de las Cartas paulinas, pero el que acabamos de citar es paradigmático, porque muestra cómo ante expresiones o frases difíciles pone en juego su capacidad de análisis y despeja las dudas con la prudencia y sabiduría que le caracterizan.

c) *Doctrina espiritual*

Entre las cualidades de santo Tomás que se han destacado a lo largo de los siglos, la más reciente es su aportación a la teología espiritual, que ha salido a la luz realmente en el siglo XX. Una señal del descubrimiento de esta faceta es el amplio espacio que le dedica a santo Tomás el *Dictionnaire de Spiritualité*, donde se exponen también las líneas maestras de su doctrina espiritual⁹⁷. Es cierto que no tiene un tratado de teología espiritual, salvo el opúsculo *De vita spirituali*, de 1269, donde expone y defiende el carisma de su Orden, pero su doctrina espiritual se puede rastrear en toda su obra teológica y particularmente en los comentarios al *Corpus paulinum*, donde se percibe además un clara sintonía con el

97. J.-P. TORRELL, «Thomas d'Aquin (saint)», DS 15 (1991), 718-773; la doctrina espiritual se encuentra reseñada en las cols.749-770. El autor de este artículo desarrolla ampliamente este tema en la obra publicada cinco años más tarde: *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel*, ya mencionada.

autor, que ya veíamos al hablar de la semblanza que hace de san Pablo⁹⁸. Los pasajes espirituales en estos comentarios son numerosos, pero nos limitamos a algunos ejemplos significativos.

El Aquinate desarrolla todo un programa de vida cristiana al comentar el capítulo 12 de *Romanos*, con observaciones que llevan a profundizar en el texto, como por ejemplo a propósito del amor fraterno «Charitate fraternitatis invicem diligentes. Honore invicem praevenientes.» (v.10): la caridad fraterna, dice Tomás, se muestra en el *afecto* interior y en el *efecto* exterior. El afecto interior consiste no sólo en amar con caridad a los hermanos, sino que debemos amar la caridad misma que nos une, porque así contribuimos a que este vínculo no se rompa fácilmente. En cuanto al efecto exterior, la caridad fraterna se manifiesta en la estima mutua que consiste, por una parte, en tener una consideración alta del prójimo al ver la propia deficiencia y la bondad del otro, y por otra parte esta estima se traduce en la ayuda efectiva y diligente, no limitándonos a recibir⁹⁹.

Se puede mencionar también la doctrina espiritual que desarrolla santo Tomás con ocasión del texto paulino de Rm 8, donde profundiza en el don de la filiación divina y la acción del Espíritu Santo en el alma¹⁰⁰, o la identificación con Cristo en san Pablo (Gal 2,20), sin olvidar el extenso comentario a I Co 13,1-8 sobre la caridad. A esto se añaden muchos otros lugares sobre la vida de la gracia –incluidas las gracias extraordinarias–, la oración y el sentido cristiano del sufrimiento.

d) *La enseñanza sobre la mujer, un tema problemático*

La doctrina de santo Tomás, con toda su profundidad y precisión, contiene algunos aspectos y desarrollos que no son correctos desde el punto de vista científico y que pueden suscitar problemas de tipo antropológico y sociológico, así como algún inconveniente teológico. Uno de estos temas es el tratamiento que recibe la mujer. Esos pasajes, que son ocasionales en el conjunto de la obra, pueden irritar a un lector actual y crear prejuicios con respecto al resto de su enseñanza. No cabe disculpar ingenuamente al Aquinate con el ambiente cultural de su tiempo, ni tampoco acusarle genéricamente de misoginia. Será más conveniente analizar el problema, buscando las causas y averiguar también si todo lo que dice acerca de la mujer es negativo. Nos servimos principalmente del

98. Cfr. *supra*, IV,1.

99. Cfr. *Ad Rom*, c.12, lect.2 (n.986).

100. Cfr. L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, 102-105.

análisis hecho por Abelardo Lobato¹⁰¹, y ofreceremos algunos ejemplos de textos aquinianos.

La consideración antropológica del Aquinate se nutre de dos fuentes de difícil equilibrio. Una es la revelación: el ser humano ha sido creado a imagen de Dios, como varón y mujer. La otra fuente es la cultura griega, en la que Lobato distingue dos niveles: uno ontológico que viene principalmente de la filosofía de Aristóteles, y otro biológico que se remonta a la escuela hipocrática y a la biología del Estagirita. A partir de estas fuentes hace el Aquinate una interpretación personal del tema. «En este momento de comprender la perfección del ser humano dentro de la corporeidad encontramos en Tomás toda una serie de afirmaciones, muy en consonancia con su doctrina, que conservan todo su valor porque se refieren a la verdad del hombre, desde los datos revelados y los principios de una metafísica del hombre. No ocurre lo mismo con los datos que Tomás recoge de la biología de su tiempo, que carecen de consistencia y es preciso dejarlos de lado»¹⁰². Concluye Lobato que en la cuestión de la distinción de los sexos, el Aquinate ha acertado como teólogo que escruta los designios de Dios y como filósofo en la consideración metafísica, pero fue víctima de una cultura médico-biológica deficiente, encontrándose a la vez en una sociedad en que la mujer tenía un papel inferior al varón y donde se la consideraba en función del varón¹⁰³.

Al abordar el problema desde el punto de vista histórico-teológico, se ha encontrado una interpretación alegórica de la Biblia favorable a la mujer, que tiene su origen en la patrística griega-alejandrina, pero que fue transmitida a Occidente de manera escasa y desigual, hasta que se perdió casi por completo en el paso a la escolástica del siglo XIII. Al no existir nuevas fuentes científicas, prevalecieron la medicina y biología greco-árabe para explicar la condición sexuada del ser humano, que influyó negativamente también en la consideración teológica de la mujer; de ahí el tono a veces misógino del discurso tomista¹⁰⁴.

Sin embargo, en una lectura directa de las obras aquinianas se puede comprobar que los textos inaceptables sobre la mujer coexisten

101. A. LOBATO - A. SEGURA - E. FORMENT, *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I. *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, Valencia 1994. – Citaremos de la parte primera de este volumen, cuyo autor es A. Lobato.

102. A. LOBATO, *ibid.*, 173.

103. Cfr. *ibid.*, 180.

104. Cfr. J.I. SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina (Siglos VIII al XIII)*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997, 109-131. Sigue vigente un estudio histórico-teológico sobre este tema: C. Capelle, *Thomas d'Aquin féministe?*, J. Vrin, Paris 1982, en especial la conclusión, pp. 167ss.

con muchos otros que la favorecen. Basten algunos ejemplos significativos.

En la primera parte de la *Summa Theologiæ*, la q. 92 acerca de la creación de la mujer contiene algunas afirmaciones inaceptables de origen aristotélico (*De generatione animalium*). En cambio, la q. 93, que trata de la imagen divina como distintivo exclusivo del ser humano entre los seres terrestres, afirma la igual dignidad de hombre y mujer tanto en el orden natural como en el sobrenatural, debido a la *intellectualis natura* que define la imagen y que es común a ambos.

En el comentario a Jn 20, 14-17, que narra el encuentro de María Magdalena con Jesús resucitado, santo Tomás elogia sus virtudes y la gran caridad de la que proceden. Tiene particular interés lo que dice a propósito del v. 17 («vete donde están mis hermanos y diles: “Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios”»). El comentario señala aquí un triple privilegio que le fue otorgado: el profético, porque mereció ver a los ángeles, siendo en efecto el profeta intermediario entre los ángeles y el pueblo; el privilegio de los ángeles, porque vio a Cristo a quien anhelan ver los ángeles; y el privilegio apostólico, en cuanto fue hecha *apostola apostolorum* mediante el encargo de anunciar a los discípulos la resurrección del Señor¹⁰⁵.

Cuando santo Tomás comenta las epístolas paulinas, como en todos los comentarios bíblicos, busca penetrar en la mente del autor humano a la vez que explora los niveles de significado de la *littera*. Por tanto, en el tema que nos ocupa, se basa primeramente en las palabras y el pensamiento de san Pablo, que a su vez estaba marcado por la cultura y las costumbres de la época. Al comentar el capítulo 5 de Éfesios, el Aquinate –siguiendo a san Pablo– relaciona el marco doméstico de la sociedad de entonces (según la *Política* de Aristóteles) con el misterio de Cristo y de la Iglesia, de modo que la “sujeción” de la mujer es interpretada en clave de amor y entrega mutua de los esposos¹⁰⁶.

Estas referencias son suficientes, en el marco de este trabajo, para comprender las causas y el alcance de las notas discordantes en el tema de la mujer y darles la importancia que tienen en el conjunto de la obra de santo Tomás. Se trata, pues, de discernir el contexto histórico y las fuentes de ciencia humana –sometidas siempre a cambios–, los principios filosóficos perennes y el contexto doctrinal en el que se encuentran las

105. Cfr. *Super Ioannem*, c.20, lect.3 (n. 2519). Tanto la lección 2 como la 3 reflejan un gran aprecio a esta mujer por su audacia y finura de amor.

106. Cfr. *Ad Ephesios*, c.5, lect.8 (nn.316-324). – Se puede ver también el comentario a Ef 5,32: lect. 10 (nn. 331-335).

diversas afirmaciones. Al estar avisado el lector sobre la diferente validez de unas y otras explicaciones, sabrá discernir qué puede asumir y qué debe descartar. San Juan Pablo II, reconocido maestro de antropología filosófica y teológica, era sin duda consciente de las cuestiones a las que hemos aludido, pero no dudó en conferir al Aquinate el título de *Doctor Humanitatis*, añadiéndolo al título clásico de *Doctor Communis*¹⁰⁷.

CONCLUSIÓN Y PERSPECTIVA

Hemos terminado el largo recorrido hasta llegar a los comentarios paulinos de santo Tomás. Pero no quisiera que fuese un punto de llegada, sino más bien un punto de partida para el camino de las lecturas paulinas bajo la guía de Tomás de Aquino. Se antoja una peregrinación larga, tal vez fatigosa para un lector del siglo XXI, un camino que es preciso recorrer a pie, paso a paso, prescindiendo de los medios de alta velocidad, y además con equipaje ligero, vacío de prejuicios. También será necesario pararse, acaso desandar un trecho para asegurarse del itinerario. Es muy probable que el esfuerzo denodado del caminar sea premiado por unos paisajes nunca vistos, que invitan a detenerse para contemplarlos despacio, reparando en los detalles.

Al terminar uno de estos comentarios, el lector nota que ha aprendido mucha teología, al tiempo que ha incrementado –casi sin darse cuenta– sus conocimientos de la Sagrada Escritura y del eco que ha tenido en los Padres. Y es muy posible también que decida entonces cuál será el siguiente comentario que va a leer.

No obstante, como ya se ha advertido en algunos lugares de este estudio, es imprescindible situarse en el contexto del siglo XIII para identificar las herramientas lógicas y dialécticas propias de la escolástica que hoy se experimentan más como un obstáculo que un medio de acceso al contenido. Sin esta distinción se corre el peligro de considerar la obra como un monumento histórico con sus logros y deficiencias, que se puede admirar, pero que no incide en la problemática actual. Precisamente de lo que se trata es penetrar hasta el núcleo del contenido sorteando obs-

107. Lo hizo en varias alocuciones, por ejemplo: Alocución a los participantes en el VIII Congreso Tomista Internacional (13-IX-1980), AAS, 72,2 (180) 1036-1046; también, en el IX Congreso Tomista Internacional (29-IX-1990, AAS, 83,1 (1991) 404-410; y en el Congreso Tomista Internacional (20-IX-2003), *Atti del congresso internazionale su l'umanesimo cristiano: la prospettiva di Tommaso d'Aquino*, 21-25 Settembre 2003, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, I, Città del Vaticano 2004, XVII.

táculos de argumentación escolástica, identificados como tales. Es algo que ha intentado y logrado Leo Elders cuando destacó el valor actual de gran parte de la exégesis de santo Tomás, que es una exégesis teológica¹⁰⁸. El lector nota entonces que está mejor preparado para dar respuesta a quien le pide “razón de su esperanza” (1 P 3,15) en medio del fragor de las discusiones de cada época. Al mismo tiempo quizá advierta también que ha conocido mejor la teología de santo Tomás al verlo como lo que realmente era: *Magister in Sacra Pagina*, y se completa la imagen quizá parcial del Aquinate como pensador teológico puramente especulativo y abstracto. En este sentido se habla de “tomismo bíblico”, no como un aspecto complementario de los trabajos sistemáticos de santo Tomás, sino como un modo ejemplar de síntesis entre teología y exégesis, una lectura especulativa de la Palabra revelada, en un continuo movimiento circular de la exégesis bíblica a la teología especulativa, y al revés¹⁰⁹.

El nuevo interés por Tomás de Aquino, que en los últimos decenios se comprueba a nivel internacional e interconfesional, está relacionado, sin duda, con la dedicación creciente de los estudiosos a los comentarios bíblicos de santo Tomás, y en concreto sobre el *Corpus Paulinum*¹¹⁰.

108. Cfr. L. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, 125-144. En estas páginas, Elders recorre el comentario aquiniano a casi todas las Cartas del *Corpus Paulinum*, poniendo ejemplos que manifiestan la actualidad del contenido.

109. J. VIJGEN, “Biblical Thomism: Past, Present and Future”, *Angelicum*, 95,3 (2018) 371-395; aquí: 394. El artículo está dedicado a Leo Elders.

110. Cfr. N.M. HEALY, «Introduction», T.G. WEINANDY, D.A. KEATING and J.P. YOCUM, *Aquinas on Scripture. An Introduction to his Biblical Commentaries*, 1-6.